ياحفيظ ياكبيكج

انتقل

٨٠٢
آنتوخمه ٧٦١ ، آنتوخمه ٧٦٧ آنتوخمه ٦٧٠ داخل در ٦٩٩ آنتوخمه داخل
٢٠
٢٧
٧٧١

النصف الاول من التفسير الكبير

من اول القرآن العظيم الى قوله تعالى ليس على الضعفاء
ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج الاية
من سورة التوبة قريب من آخرها خمسة عشر ورقة
تخمين
وتنتهي السورة سورة يونس عليه السلام

ثم المقابلة بيد المولى المرحوم محمد زاده

٣٠٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الذي وفقنا لاداء افضل الطاعات واوقفنا على كيفية اكتساب اكمل السعادات وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات بسم الله الرحمن الرحيم نشرع في اداء كل الخيرات والمأمورات الحمد لله الذي له ما في الارض والسموات رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات مالك يوم الدين في ايصال الابرار الى الدرجات وادخال الفجار في الدركات اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء جملة التكليفات اهدنا الصراط المستقيم بحسب انواع كل الهدايات صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقالات غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات والصلاة على محمد المؤيد بافضل المعجزات والآيات وعلى آله واصحابه بحسب تعاقب الآنات وسلم تسليما

هذا الكتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه وان يجعلنا في الدارين اهلا لاكرامه وانعامه انه خير موفق ومعين وباسعاف الطالبين قمين وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول ٥

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال اعلم انه مر على لساني في بعض الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة الاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من اهل الجهل والغي والعناد وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التصنيفات الخالية عن المعاني والكلمات الفارغة عن تحقيق المعاقد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله عن جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان تكون من باب الاعتقادات ومن اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة فهذا يدل على ان الاثنين وسبعين فرقة موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من تلك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله سبحانه وتعالى وبصفاته واحكامه وبافعاله وباسمائه وبمسائل كثيرة من المباحث والعدل والتجوير والثواب والمعاد والوعد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة وايضا فمن المشهور ان فرق الضلالة من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعماية فاذا ضممت انواع ضلالاتهم الى انواع الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة باحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشيء لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على الالوف من المسائل الحقيقية اليقينية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عما ورد النهي عنه اما في القرآن او في الاخبار المتواترة او في اخبار الآحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة ولا شك ان المنهيات تزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله متناول لها وللجملة وجميعها فثبت بهذا الطريق ان قوله اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسئلة او ازيد او اقل من المسائل المهمة المعتبرة ٥

بسم الله الرحمن الرحيم فيه نوعان من البحث انه قد اشتهر عند العلماء رضي الله عنهم ان الله سبحانه وتعالى

ماية

مائة الا واحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهي موجودة في الكتب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسئلة شريفة عالية وايضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى ففي البحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها وعن اجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الالوف

النوع الثاني في مباحث هذه الآية ان الباء في قوله بسم الله متعلق بقوله اشرع في اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما الا بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهي العقائد الحقة والاعمال الصائبة مع الدلائل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة الاف مسئلة ومن اللطائف ان قولنا اعوذ بالله اشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات والعمليات والاعمال [illegible] **وقوله** بسم الله الرحمن الرحيم اشارة الى الاستعانة به في الشروع في الطاعات وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والنقل الصريح

وقوله الحمد لله رب العالمين **اعلم** ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام نعمة الله خارجة عن التحديد والاحصاء كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وذلك لانه مؤلف من نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزئين واقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله سبحانه وتعالى بحكمته في تخليق البدن الانساني ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورات في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم المذكور الى ما لم يعلم ولم يذكر كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن في خلق الانسان تشتمل على عشرة الاف مسئلة او اكثر ثم اذا ضم اليها آثار حكمة الله تعالى في تخليق العرش والكرسي وطباق السموات واجرام النيرات الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وحيز مخصوص ثم ضم اليها آثار حكمة الله في تخليق الامهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات واختلاف اقسامها واحوالها علم ان هذا المجموع مشتمل على الف الف مسئلة او اكثر او اقل ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض وحينئذ يظهر ان قوله جل جلاله الحمد لله رب العالمين مشتمل على مائة الف او اكثر او اقل

وقوله رب العالمين **فاعلم** ان قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشيء الى الشيء تمتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمضافين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلثة اقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات فهي اما بسائط او مركبات اما البسائط فهي الافلاك والكواكب والامهات واما المركبات فهي المواليد الثلاثة انه لم يقم الدليل على انه لا جسم الا هذه الاجسام وذلك لانه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل انه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر على ان يخلق الف الف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية وهذا السبب قال ابو العلاء المعري ۝

يا ايها الناس كم لله من فلك ۝ تجري النجوم به والشمس والقمر

هين على الله ماضينا وغابرنا ۝ فما لنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها من المتحيزات يشتمل على الالوف من المسائل بل الانسان لو ترك الكل واراد ان يحيط عقله بعجائب المعادن المتولدة في ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وان يعرف احوال النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجائب اقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في اقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي الى غورها كما قال ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهي باسرها داخلة تحت قوله رب العالمين

وقوله الرحمن الرحيم **فاعلم** ان الرحمة عبارة عن التخليص من اقسام الآفات وعن ايصال الخيرات الى اصحاب الحاجات اما التخليص عن اقسام الآفات فلا يمكن معرفته الا بعد معرفة اقسام الآفات وهي كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتأمل في انه تعالى كما ارشد اليها دواء فقد خلق لكل واحد منها شفاء ودواء ثم يتأمل في انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات

والحيوان فإنه إذا خاض في هذا الباب وجد بحرا لا ساحل له وقد حكي عن جالينوس أنه لما صنف كتابه في منافع أعضاء العين قال بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخليق العصبتين المجوفتين الملتقيتين على موضع واحد فرأيت في النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس إن إلهك يقول لم بخلت على عبادي بذكر آثار حكمتي قال فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال أيضا إن طحالي قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينتفع فرأيت في الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر وأكثر علاجات الطب إنما تلقيناها من أمثال هذه التنبيهات والإلهامات فإذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث عرف أن إنعام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والإحصاء **وقوله** مالك يوم الدين **فاعلم** أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنونه كالفراسخ وشهوره كالأميال وأنفاسه كالخطوات ومقصده الوصول إلى عالم الآخرة لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فإذا شاهد في الطريق أنواع هذه العجائب في ملكوت الأرض والسموات فانظر كيف يكون عجائب حال الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة فإذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية **فأما** العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ثم يمكن إعادته مرة أخرى وأن هذا الإنسان بعد موته يمكن إعادته مرة أخرى وأن هذا الإنسان بعد موته يمكن إعادته وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على إعادتها وهذه المباحث لا تتم إلا بما يقرب من خمسمائة مسألة من المباحث الدقيقة العقلية وأما السمعيات فهي على ثلاثة أقسام **أحدها** الأحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلائق وتخريب السموات والكواكب وموت الأرواح والجسمانيين **وثانيها** الأحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الأحوال التي تشاهد وقتها وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الأعمال وذهاب فريق إلى الجنة وفريق إلى السعير وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار بعد وصولهم إليها وشرح الكلمات التي يقولونها والأعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية تبلغ الألوف من المسائل وهي بأسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين **وقوله** إياك نعبد وإياك نستعين **فاعلم** أن العبادة عبارة عن الإتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر فإذا ثبت بالدليل أن لهذا العالم إلها قادرا على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وأنه أمر عباده ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها وأنه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فإنه لا يمكن القيام بلوازم قوله إياك نعبد ثم بعد الفراغ من العلوم المذكورة لا بد من تفصيل أقسام تلك التكاليف وبيان أنواع تلك الأوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تحت هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله بالشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء عليهم السلام المتقدمين وأيضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادة والطاعات وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في أعمال الجوارح **أما** أقسام التكاليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكثر وأعظم وأجل وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة وإذا اعتبر الإنسان مجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله إياك نعبد علم حينئذ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط التي لا تصل العقول إلا إلى القليل منها **وقوله** اهدنا الصراط المستقيم **فاعلم** أنه عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان **أحدهما** طلب المعرفة بالدليل والحجة **والثاني** تصفية الباطن بالرياضة أما طرق الاستدلال فإنها غير متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل إلا وتلك الذرة شاهدة بكمال إلهيته وبعزة عزته وجلال صمديته كما قيل

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

وتقريره أن أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الألوان والأمكنة والأحوال ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية وإلا لزم حصول الاستواء فوجب أن يكون

ذلك

٢

ذلك التخصيص لمخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص إن كان جسما عاد البحث وإن لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود إن لم يكن حيا عالما قادرا كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الإلزام في وجوب الاستواء وإن كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب فإذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات عالم السموات والأرض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الإله القدير الحكيم العليم وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر يقول إن لله تعالى في كل جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة وذلك لأن كل جوهر فرد فإنه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل ويمكن أن يكون موصوفا بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة فإن اختصاصه به من الوقوع يدل على الافتقار إلى وجود القادر الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا أن هذا النوع من المباحث غير متناهية **وأما** تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد من الطالبين لله منهج خاص ومشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الأسرار ولا خبر عند الأفهام من مبادي ميادين تلك الأنوار والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة وأسرارا دقيقة قلما ترقى إليها أفهام الأكثرين **وقوله** صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فما أجل هذه المقامات وأعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطلع على مبادي هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها وأسرار لا غاية لها وأن قول من يقول أن هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسألة كلام خرج مما يليق بأفهام السامعين

الفصل الثاني

في تقرير طريق آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة ولنتكلم الآن في قولنا أعوذ بالله فنقول قوله أعوذ بالله فنقول قوله أعوذ بالله نوع من أنواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل وأما الباء في قوله بالله فهو باء الإلصاق وهو نوع من أنواع حروف الجر وحروف الجر أحد حروف [illegible] وأما قوله الله فهو اسم معين إما من أسماء الأعلام أو من الأسماء المشتقة على اختلاف الأقوال فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية أن معرفة النوع ممتنع حصولها إلا بعد معرفة الجنس لأن الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا أعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي إلا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولا وهذه المعرفة لا تحصل إلا بعد حدها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم إلى الاسم العلم وإلى المشتق وإلى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الأقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم بحسب الكلام بأن لفظة الله اسم مشتق أو اسم علم وبتقدير أن يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا وتذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قال بكل وجه منها قائل ويجب أيضا البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم نذكر بعده أقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ونذكر حده وخواصه وأقسامه ثم نذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم نذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم نذكر بعده باء الإلصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على المباحث اللفظية المتعلقة بقولنا أعوذ بالله من الشيطان ومن المعلوم أن المباحث التي أشرنا إلى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب أن نقول إن الاسم والحرف والفعل أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث أيضا عن ماهية نفس الكلمة وحدها وخواصها وأيضا فههنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الألفاظ المترادفة أو من الألفاظ المتباينة وبتقدير أن تكون ألفاظا متباينة فإنه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول لا شك أن هذه الكلمة لا تحصل إلا من الأصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن سببه [illegible] ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان إنما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وأنه ما الحكمة في كون الإنسان متنفسا على سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب إدخال النفس أو بإخراجه وعند هذا يحتاج الباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين وأما الحروف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت أو هو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وأيضا لا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عن تقطيع الصوت في محابس مخصوصة في الحلق واللسان والأسنان والشفتين

١

نجب البحث عن احوال تلك الحاسّين وتجب البحث عن السمع واما الالوان والاضوا فهي كيفيات مخصوصة
الصلاة التي باعتبارها يستلذ الحيوانات بها دخالا الانواع الكثيرة من الخبرية في الوجود ومن
المباحث هي ان الصوت والحرف كيفيتان مخصوصتان بحاسة السمع واما الالوان والاضوا فهي كيفيات
محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في سائر الكيفيات
المحسوسة فهل يصح ان يقال ان هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام الماهية
وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ام لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة
نوع واحد من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ومقولة الكم ثم يجب
البحث ان نوع ما تحته هل هو قول الجنس على الانواع ام لا ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف
ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض واقسامه وعن احكامه ولوازمه وتوابعه
ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب يشتركان
في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم وفي كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب
والممكن انه هل هو قول الجنس على انواع او هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا
الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول لا شك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيه الموجود
والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم وايضا
ان اعم الاعتبارات هو المعلوم ونقيض المعلوم مقابلة غير المعلوم لكن الشيء ما لم يعلم حقيقته امتنع الحكم
عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما
فحينئذ يكون المقابل للمعلوم هو المعلوم وذلك محال **والحاصل** ان من اعتبر هذه المراتب العشرة
في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتح عليه ابواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط بها
فظهر بهذا كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث في تقرير نوع اخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذا الشيء
انا ذكرنا مسئلة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة وكل واحد من تلك الوجوه والدلائل
مسئلة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها ايضا مسئلة بنفسها ثم اذا اجبنا
عن كل واحد منها بجوابين او بثلاثة فتلك الاجوبة الثلاثة مسائل ثلاثة واذا قلنا مثلا اللغات
الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها ونقلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون
مسئلة وذلك لان المسئلة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه
كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة فاذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول لو انا اعتبرنا المباحث
المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض
والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث
المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفيات العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب
واتسع الباب ولكنا نبدا في هذا بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة واللغة
ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ثم ننزل منه الى المباحث المتعلقة بتقسيم الافعال
والحروف حتى ننتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله ونرجو من الله الكريم ونسئله النعم
ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان **احدهما** في العلوم
المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **والثاني** المباحث المتعلقة بالاصول والفروع **القسم الاول**
المباحث المتعلقة باللغة والاعراب

الكتاب الاول من هذا الكتاب في المباحث المتعلقة بهذه الكلمة وفيه ابواب
في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان اكمل الطرق في تعريف
مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق والاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة
الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه **واما** الاشتقاق الاكبر
فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اول مراتب هذا التركيب ان تكون
الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة

مركبة

مركبة من ثلاثة احرف كقولنا ومثل هذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك
الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين
على وجهين لكن ضرب الاثنين في الثلاثة ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة
اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات
وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة
فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يكون اربعة وعشرين
ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد
من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية
على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرين والضابط في هذا
الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الاول ثم اردت ان تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه
فاضرب العدد الفوقاني في **المسئلة الثانية** اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف
واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكأنه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة
واما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات تكون مهملة ولا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق
فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما تكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون
في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في
المباحث اللغوية **المسئلة الثالثة** في تفسير الكلمة **اعلم** ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب
تقاليبها الممكنة الستة يفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضائع **فالاول** ك ل م
لانه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام
[illegible] **الثاني** ل ك م [illegible] **والرابع** م ك ل [illegible]
[illegible] **والخامس** [illegible]
[illegible]
المسئلة الرابعة لفظة كلمة قد تستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد به الكلام الكثير [illegible]
[illegible]
[illegible] **الاول** ان المركب انما يتركب من المفردات [illegible]

[illegible]

ل غ و ومنه اللغة ومنه الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لفلان غلو في كذا ومنه الغلو والرابع و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه

المسألة الثامنة في اللفظ وقول النحاة اطلاق اللفظ على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فان الانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهو المعنى الحاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى اسباب المجاز

المسألة التاسعة العبارة تركيبها ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف اخر وايضا كأنه بسبب تلك العبارة ينقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبرة لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احد طرفي البحر الى الثاني ومنه التعبير لانه ينتقل مما يراه في النوم الى المعاني الغائبة الثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى السادس ر ب ع ومنه الربع لان الناس ينتقلون منه واليها

المسألة العاشرة قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما يشعر بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمات اخرى الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه ٥ الاول ان اهل اللغة اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فهنا قد حصل معنى التأثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بكلمة كذا او بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام والا لكان الاستثناء كاذبا ان يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبرة في اسم الكلام

مسألة فقهية فرعية على مسائل الايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة وهل تنعقد هذه الثانية طلقة قال ابو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لا تنعقد وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر حصل الشرط لان اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد فائدة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط حصل الجزاء وطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق خارج تمام ملك النكاح وغير مصادف له فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة ان الشرط هو قوله ان كلمتك والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة رحمه الله ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة

رحمه الله انه لو قال كلما كلمتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحدة منها يوجب الطلاق والقول لعل زفر رحمه الله يلتزم ذلك والله اعلم

المسألة الثانية عشر الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وبين زفر رحمهما الله انما يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما اذا قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق او قال ان نطقت او قال ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت طالق وجب ان يكون الكلام الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا والله اعلم ٥

المسألة الثالثة عشر لفظة الكلمة والكلام هل يتناولان المهمل الاشبه انه يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلم حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية اصوات [illegible] بالكلمة والكلام

المسألة الرابعة عشر اذا حصلت تركيبا يدل على المعاني الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة او الوجع قد يقول اخ وعند السعال يقول اح فهذه اصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل يسمى امثالها كلمات وكذلك اختلفوا فيه ما رأيت في الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ ام لا

المسألة الخامسة عشر قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين انا اذا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة وجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظ الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر

* قلت لها قفي فقالت قاف *

سمي نطقها بمجرد القاف قولا

المسألة السادسة عشر قالوا ايضا لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله لا يجوز رؤيته فتقول هذا قول المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل التعسف وذكروا السبب في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه

المسألة السابعة عشر لفظ القول قد يستعمل في غير النطق وقال ابو النجم

* قالت له الطير تقدم راشدا * انك لا ترجع الا حامدا *

وقال

* وقالت له العينان سمعا وطاعة * وحدرتا كالدر لما يثقب *

وقال

* امتلأ الحوض وقال قطني *

وقال في المثل * قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي * ومنه قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين

المسألة الثامنة عشر الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتوا كلام النفس فقد اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والاثر والشعر اما القرآن فقال الله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين ٥ في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب ان يقال انهم كانوا كاذبين في كلام اخر سوى اللفظ وما هو الا الكلام النفسي في اللفظ الثاني قوله اخبروا بان محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني واما الاثر فما نقل عن عمر انه قال قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر فقال الاخطل

* ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا *

واما الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس مسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني

المسألة التاسعة عشر هذه الكلمة والعبارات

قد تبين انه حادث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمة انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن ايضا ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني والله اعلم ٥

المسئلة العشرون هنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحناها باسرها وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه فانه هل هو مترادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة او مباين لها وبتقدير حصول المباينة فما الفرق

المسئلة الحادية والعشرون في حد الكلمة قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد لانها دالة على اقتران حدث بزمان وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وسبب الغلط انه كان يجب عليه ان يجعل المفرد صفة في اللفظ فغلط وجعله صفة للمعنى

المسئلة الثانية والعشرون اللفظ اما ان يكون مهملا نحو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزء وربما باعتبار اخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصلا اما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزويه دلالة على شيء اخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزويه دلالة على مدلول اخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسما كبيرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف

المسئلة الثالثة والعشرون المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون اللفظ مولفا والمعنى مولفا وهو كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوجه والنقطة بل قولنا الله سبحانه وتعالى واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مولفا وهو كقولك انسان فانه ماهية مركبة من امور كثيرة واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال

المسئلة الرابعة والعشرون الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح ونعني الدلالة على ان دلالة الالفاظ وضعية لا ذاتية

المسئلة الخامسة والعشرون قال ابو علي بن سينا في كتاب الاوسط الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع وهذا غير جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة ولهذه الكلمة دقيقة في الفرق بين المادة والجنس وتقرير ذاتها في صنعته تدبيرا وجه صفته في العقليات واقول السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت لان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون حدوثه مخصوصا بشكل من الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد

المسئلة السادسة والعشرون والشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من حرفين فصاعدا فنقضوه بقولهم ق وع واجيب عنه بانه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال قي وعي بدليل انه عند التثنية يقال قيا وعيا واجيب عن هذا الجواب بان ذلك متعذر لان الواقع حرف واحد وايضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين ٥ وبالاضافة فانها باسرها حروف مفيدة والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس ومن الحروف كلمات مع انها غير مركبة

المسئلة السابعة والعشرون الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة

المسئلة الثامنة والعشرون دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة والا لزم ان يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو

محال

محال وجوابه انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده الا لمرجح وينتقض ايضا باختصاص كل انسان باسم علمه المعين

المسئلة التاسعة والعشرون وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا للمعاني مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وايضا وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء يشبه اكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص

المسئلة الثلاثون لا يمكننا القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو ان وضع الالفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله واما النقل فقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل ادم عليه السلام

المسئلة الحادية والثلاثون لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال

المسئلة الثانية والثلاثون لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية وان يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا

المسئلة الثالثة والثلاثون اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لا يفيد شيئا الا بكون العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ انتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور

المسئلة الرابعة والثلاثون والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك التركيبات فظهر الفرق

المسئلة الخامسة والثلاثون الالفاظ دلالات على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني هي التي عناها العاني وهي امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا راينا جسما من البعد وظنناه انه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان قلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف الصور الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الوجود الخارجي لكان اذا قال انسان ان العالم قديم وقال انسان اخر ان العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا يدل على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض

المسئلة السادسة والثلاثون يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه والله اعلم

المسئلة السابعة والثلاثون كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمانع زائلا واذا كان الداعي قويا والمانع زائلا كان الفعل به واجب الحصول

المسئلة الثامنة والثلاثون المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور ومثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب امر معلوم فكان هذا اما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا المعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم

اسم للنفس العالمية والقدرة اسم للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية **المسلة التاسعة والثلاثون**
في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات للامور الذهنية وبالعرض للاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل اراد بهذه اللفظة هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر تلك اللفظة تعريف ذلك الامر المقصود **المسلة الاربعون** تدعيك في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول **اما** القسم الاول فالسبب فيه ان ما به يمتاز حلاوة النبات عن حلاوة الطبرزد ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا له لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ ٥ وعلى ذلك التقدير **واما** القسم الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفها لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يعلم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها اما لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فلهذا السبب ان يتصور معنى ما يلي ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ **المسلة الحادية والاربعون** الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني وهي ان الانسان مخلوق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الاعضاء الا ان اسهلها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه **احدها** ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والصوت عند تقطيعه اسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما **والثاني** ان هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي **والثالث** ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة تتولد منها كلمات تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الالفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ **المسلة الثانية والاربعون** كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل وجوهر النفس في اصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن ٥ مطلوبا بهذه الحكمة ثم ان مصلحة هذا البدن ما كان يتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بان جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا فالمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقتدار القلب على الانبساط الموجب لاجتذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقتدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان الفاعل الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السادسة مادة للصوت وخلق مخارج ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيبها تلك الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق ٥ والكلام حكما عالية واسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها

سبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة الغير متناهية **المسلة الثالثة والاربعون** ظهر بما قلنا انه لا معنى للكلام اللساني الا اصطلاح الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل اشياء غيرها لما في الضمائر لكانت تلك الاشياء كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لهذا العرض المخصوص **فاما** الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهو صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات **المسلة الرابعة والاربعون** لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات ونوع اخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر الفلاني كذا وكذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقادات [illegible] **احدها** [illegible] **الاول** انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد المعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول وان كان من الله فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ومريد العلة مريد المعلول فثبت انه تعالى مريد الكفر من الكافر **والثاني** انه تعالى عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان ٥ والجمع بين الضدين محال والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب ان يكون مدلول امر الله تعالى للعقل شيئا اخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل لسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقادات غير حاصل فالحكم الذهني مغاير ومدلولات الالفاظ قد يكون اشياء مغايرة للالفاظ كلفظة السماء والارض وقد يكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وخاص وعام ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء ومسمياتها ايضا الفاظ **المسلة الخامسة والاربعون** طريق معرفة اللغات اما العقل وهو محال واما النقل المتواتر والاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان الاستدلال انما يتم لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون معترفا بهذه اللازمة والا لزم التناقض لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله وجب تنزيهه عن التناقض اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مشكلة **المسلة السابعة والاربعون** اللغات المنقولة الينا بعضها منقولة بالتواتر وبعضها منقولة ٥ بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الان وايضا فلفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيها اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر والاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في اصل هذه الموارد معلوم التواتر اما ضبطها ٥ واعتبار تمامها في التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل **المسلة الثامنة والاربعون** منهم من انكر حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت لانه زعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل انتهى في بعض الادوار الماضية ولقائل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر ٥ ولم يبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح بالوقائع العظيمة واما التصرفات في الالفاظ فهي وقائع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السماء والارض والجدار والدار كانت حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان ٥ **المسلة التاسعة والاربعون**

نعمان

لا شك ان اكثر اللغات منقول بالاحاد ورواية الاحاد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتوضيح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرايط في رواة الاحاديث ولم يعتبروها في رواة اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يوكد هذا السؤال ان الادبا طعن بعضهم في البعض بالجهل تارة وبالتفسيق اخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادبا الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة ولهذا الطريق سقط اكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يندفع الطعن المسئلة الخمسون دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اول احوال تلك انا قلنا انهم كانوا احادا ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فتلك الدلايل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاجمال وعدم التخصيص وعدم العارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنا والله اعلم بالصواب

الباب الثاني في المباحث المتعلقة بالصوت والحروف واحكامها

ومسايل المسئلة الاولى ذكر الرئيس ابو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهوى المنضغط بين قارع ومقروع واقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شي اظهر من المحسوس ثم ان هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته ٥ المسئلة الثانية يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا او ثانيا وليس الصوت كذلك ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك واقول ان النظام كان من اذكيا الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهوا ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهوا المسئلة الثالثة قال بعضهم ان الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع والقلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت غير مبصر المسئلة الرابعة قيل سبب الصوت تموج الهوى ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدا واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهوى فانه امر يحدث شيا فشيا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتابنا العقلية المسئلة الخامسة قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع المسئلة السادسة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتدا بها او صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيات العارضة للصوت واما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالبا والتا والدال والطا وهي لا توجد الا في الان الذي هو اخر زمان حبس النفس واول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والان بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست باصوات ولا عوارض اصوات وانما هي امور تحدث في مبدا حدوث الاصوات تسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف للاصوات ومبادئها ومنها الاصوات ما لا يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم ان هذه تسمى منها ما الظن الغالب انها انية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحا والخا فان الظن ان هذه جاءت متوالية كل واحد منها الى الوجود واكل الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيات عارضة في الصوت مستمرة باستمراره المسئلة السابعة الحرف لا يمكن ان يكون الا ساكنا واما متحركا فلا يحتمل به حلول السكون والحركة لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيبها لصات صوت مخصوص المسئلة الثامنة الحركات ابعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا المسئلة التاسعة الصامت لا يتوسط المصوت

المقصور الذي يعني بالحركة بدليل ان التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال المسئلة العاشرة الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق منقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والاتي الحادث بعدها نقضا الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي تالفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه اولى من وقوعها على سايرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة واحتج القايلون بقدم الحروف بالنقل والعقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال والعدم فكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلان الكلام صفة كمال وعدمه نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار في لايزال كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل واما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها انه من حلف على سماع كلام الله فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل الينا بالتواتر انه رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القران المسموع كلام الله فكان منكره منكرا لما نقل بالتواتر من دين محمد عليه السلام فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم من الاستدلال دخل في مقابلة البديهيات فيكون باطلا المسئلة الحادية عشر اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله كان المراد انها الفاظ دالة على الصفة القايمة بذات الله فاطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز واما حديث البر والحنث فذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجزة لمحمد عليه السلام عنينا به هذه الحروف وهذه الاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه السلام فكيف يكون معجزة له واذا قلنا كلام الله سور وايات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله نسخ عنينا به هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام عنينا به ايضا الظاهر من الالفاظ المسئلة الثانية عشر زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قايمة بلسانه واصواته فلو قلنا انها عين كلام الله لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قايمة بذات الله وحالة في هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة ٥ وايضا فهذا عين ما يقوله النصارى من ان اقنوم الكلمة حل في ناسوت عيسى عليه السلام وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى ومع ذلك فهي صفة الله وغير زايلة عنه وهذا عين ما تقوله الحشوية من ان كلام الله حالة في لسان هذا الانسان مع انه غير زايل عن ذات الله ولا فرق بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهولاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب المسئلة الثالثة عشر قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وايضا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون ان كلام الله قديم بمعنى ان قدرته على القول قديمة اما القول فانه حادث وهذا تفصيل قولهم وكذا الحال المسئلة الرابعة عشر قالت الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم القران قديم هو ان هذا القران دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المامورات والمحرمات وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه لما كان تام التعلق بجميع المتعلقات كان مخبرا عن مدلول ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القران وبين ساير كتب المخرفين في كونه قديما فهذا التقسير وان كان المراد في كونه قديما وجها اخر سوى ذلك فلا بد من بيانه والجواب

انه لا يلتزم كون كلام الله متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال **والجواب** انا
لا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا والكذب في كلام الله محال لانه تعالى لما اخبر
انوا انا اخبروا عن تلك الاكاذيب والمحالات بهذا لا يكون كذبا وانما يمنع منه لا يرتج الى تنزيه
الله عن النقايص ولا اخبار من هذه المحالات والسخافات يجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث
الحروف والصوت وشرح الصفات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في تقدم الشيء على نفسه
صعبة دقيقة نالاولى الاختصار بما ذكرنا والله اعلم بالصواب

الباب الثاني

في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان تقسيم الكلمة
الى هذه الانواع الثلثة يمكن ايراده من وجهين آن الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم
واما ان لا يصح الاخبار عنها لكن يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهي الحرف
فلعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنه وعلى ان الاسم يصح الاخبار به
عنه فلنذكر هذين البحثين في مسئلتين **المسئلة الثانية** اتفق النحويون على ان الفعل
والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقال ضرب قتل ولقائل ان يقول المثال الواحد
لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال حذار وثمة ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح
الاخبار عنه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا ههنا ثم قيل الذي يدل على صحة
الاخبار عن الفعل والحرف وجوه **الاول** انا اذا اخبرنا عن ضرب يضرب اضرب بانها
افعال فالمخبر عنه في هذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان كان الاول كان الخبر كذبا وليس كذلك
وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه هذا الخبر هو هذه الصيغ وهي اسماء
قلنا هذا السؤال ركيك لان على التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما فرجع حاصل هذا السؤال الى ان الاسم
الاول من القسمين المذكورين في اول هذا الاشكال وقد ابطلناه **الثاني** ان اخبرنا عن الفعل
والحرف بانه ليس باسم والتقدير عين ما تقدم **الثالث** ان قولنا الفعل لا يخبر
عنه اخبار عنه بانه لا يخبر عنه وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ
فنقول قد اجبنا عن هذا السؤال فانا نقول المخبر عنه بانه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم
يخبر عنه واول درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه **الرابع**
الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عن ما عداها وكل ما كان
كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بانه ماهية
ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز **الخامس** الفعل اما ان يكون عبارة عن
الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان يكون عبارة عن ذلك المعنى الذي هو مدلول لهذه الصيغة
فان كان الاول فقد اخبرنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه بكونه
مدلولا لتلك الصيغة **المسئلة الثالثة** [illegible] سؤالات صعبة في المقام ظن قوم
ان الاسم ما صح الاخبار عنه فان قالوا اللفظة اين وكيف واذا اسماء مع انه لا يصح الاخبار عنها **فاجاب**
عبد القاهر النحوي عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه
وصح الاخبار عن معنى اذا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المسئلة الرابعة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسئلة الخامسة** في تعريف الاسم [illegible]
التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار عنه امر

المعنى حصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين
الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما **والثاني** انا اذا قلنا كيف وان لا يصح الاخبار عنهم وقد
سبق تقرير هذا السؤال **التعريف الثاني** ان الاسم هو الذي يصح ان ياتي فاعلا او مفعولا او مضافا
[illegible] **التعريف الثالث** ان الاسم كلمة
تستحق الاعراب في اول الوضع [illegible]
[illegible] الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحرف
ولولا هذه المناسبة [illegible] **والثاني** ان المضارع معرب لا لذاته بل بسبب كونه مشابها
للاسم [illegible]
[illegible] **التعريف الرابع** قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في
نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف يختل من وجوه **الاول** انه قال في تعريف
الكلمة انها اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع [illegible] انما وجب ذكر اللفظ
لانا لو قلنا الكلمة هي الدالة على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا
فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة للكلام كذلك مع انها
ليست اسماء ان الضمير في قوله في نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال والمدلول والى شيء ثالث فان عاد الى
الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله
ومعلوم ان مدلوله [illegible] ذلك فينتقض بالحرف والفعل فانه لفظ يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير
الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا
معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض الحد باسماء الصفات
والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها **التعريف الخامس** ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى
مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج
الخط والعقد والاشارة فان قالوا لم لا يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة
جنسا للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد وانما شرطنا الاستقلال بالمعلومية فقيل انه باطل
طردا وعكسا اما الطرد فمن وجوه **الاول** ان كل ما كان معلوما فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية
الثاني ان مفهوم ان مفهوم الحرف مستقل بان يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال
الثالث ان النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الالصاق ان يكون
مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غيره مستقل
بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو قولنا وكيف
ومتى واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذا الموصولات **السؤال**
الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى ينتقض بلفظ الزمان وبالغد واليوم
وبالاصطباح والاغتباق **والجواب** عن السؤال الاول انا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق
وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فنحن نريد بالاستقلال هذا القدر اما لفظ الزمان واليوم والغد
فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة منها على زمان اخر لمسماه واما الاصطباح والاغتباق
فجزء من الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على قولنا قولهم اغتبق ليغتبق فادخلوا
الماضي والمستقبل في الاصطباح والاغتباق **المسئلة السادسة** علامات الاسم اما ان تكون
لفظية او معنوية واللفظية انما تحصل في اول الاسم وهو حرف التعريف وحرف الجر او في حشوه فالتصغير
وحرف التكسير او في اخره كحرفي التثنية والجمع واما المعنوية فهو كونه موصوفا وصفة فاعلا ومفعولا
ومضافا اليه ومخبرا ومستحقا للاعراب باصل الوضع **المسئلة السابعة** ذكروا للفعل تعريفات التعريف
الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل
والمفعول **التعريف الثاني** انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فانه
الاسماء يجب اسنادها الى شيء اخر ويمتنع اسناد شيء اليها **التعريف الثالث** قال الزمخشري
الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين **الاول** انه يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران

حدث بزمان وانما لم يجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انا لو لم نقل ذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان
كان مجموع هذه الالفاظ دالة على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بكلمة امتنع
هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد
والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد
السؤال الثاني ما نذكره بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء
غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة
على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا كقولنا فني وعدم فان مصدرهما
الفنا والعدم وانما قلنا لشيء غير معين لانا سنقيم الدليل على ان هذا القدر معتبر وانما قلنا في زمان معين
احترازا عن الاسماء واعلم ان في هذه القيود مباحثات القيد الاول هو قولنا يدل
على ثبوت المصدر وفيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق اما ان يدل على
ثبوت الخلق لله تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو
ان كان محدثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا
وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود للشيء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون الوجود
حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم
ان يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر الى غير النهاية وهو محال الثالث انا اذا قلنا عدم
الشيء وفني فهذا يقتضي حصول العدم والفنا للماهية وذلك محال لان العدم والفنا نفي محض فكيف يعقل
حصولهما لغيرهما والرابع انه يبطل بتقدير ان يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه
الماهية وحدث الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير النهاية وهو محال واما
على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية واما القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين ففيه سؤالات
احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا فني فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان آخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي
في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان آخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث
الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا
وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو اشعر ذلك بحصول الزمان
لزم حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابقه
الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان كاذبا ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا في
الازل وهذا يقتضي كون الله زمانيا وهو محال ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة
اما ان تدل على وقوع حدث في زمان او لا تدل فان دلت كان تاما لا ناقصا لانه متى دل اللفظ على حدث في
زمان معين كان هذا كلاما تاما لا ناقصا وان لم تدل وجب ان لا يكون فعلا وخامسها انه يبطل باسماء
الافعال فانها تدل على الفاظ دالة على الزمان المعين والدال على الدال على الشيء دال على الشيء فهذه الاسماء
دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل تارة للحال وتارة للاستقبال ولا يتناول الماضي
البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السؤالات الاربعة المذكورة في قولنا الفعل
يدل على ثبوت المصدر لشيء والثلاثة المذكورة في قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي يكفيه في عمله
تصور المفهوم سواء كان حقا او باطلا واما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي
نقول به وانتهينا اليه ان لفظة كان تامة مطلقا الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظة كان قد تكون ماهية
مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية
شيء لشيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا ايضا
معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه لما كانت من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين
لا جرم وجب ذكرهما فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه حصلت
موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسا يبطل بما ذكرتم
باسماء الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسا الضارب يختص
بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال

فانه

فانه يعمل عمل الفعل المسألة الثامنة الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون وهذا
هو الحرف فامتاز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية ٥
المسألة التاسعة اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذكور
التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت
صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها لو دلت على اسناد الضرب الى شيء مبهم وجب
ان يمتنع اسناده الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دل على اسناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة
ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاسناد الضرب الى زيد بعينه او عمرو بعينه والجواب عن
هذين السؤالين يدفعان بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر
بل وضع لاسناده الى شيء معين يذكره ذلك القايل فقبل ان يذكره ذلك القايل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق
والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل المسألة العاشرة قالوا الحرف ما جاء لمعنى في
غيره وهذا اللفظ منهم لا نعلم فان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون ذلك المعنى حاصلا في غيره وحالا في غيره لزمهم ان يكون
اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك
المعنى فهو ظاهر الفساد وان ارادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه المسألة الحادية عشر
التركيبات الممكنة بين هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل
وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان
مفيدتان بالاتفاق والثالث وهو الاسم مع الحرف قيل انه مفيد في صورتين الصورة ٥
الاولى قولك يا زيد قيل ذلك انما افاد لان قولنا يا في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول
ان لفظة يا تدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم او الفعل والثاني ان لام الجر يتعلق بها فيقال
يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جر ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل والا لما جاز تعلق هذا حرف
الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان يكون يا بمعنى انادي واحتج عليه بوجوه الاول
ان قوله انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا للنداء
وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا لقولنا يا زيد الثاني ان قولنا انادي زيدا
كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما الثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا
الا للمنادي وقولنا انادي زيدا غير مختص بالمنادي الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال
وقولنا انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال الخامس انه يصح ان يقال انادي زيدا قائما
ولا يصح ان يقال يا زيد قائما [illegible] هذه الوجوه [illegible] الصورة الثانية قولنا
زيد في الدار فقولنا زيد مبتدا وقولنا في الدار خبر [illegible] الظرفية [illegible]
[illegible] في الدار [illegible] التقدير زيد استقر في الدار [illegible]
[illegible] هذا الكلام تام [illegible] المسألة الثانية عشر
الجملة المركبة اما ان تكون مركبة تركيبا اوليا او ثانيا اما المركبة تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية والفعلية والاسمية
اما الجملة الاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب
فالجملة الاسمية يجب ان تكون اقدم من الجملة الفعلية [illegible] الجملة الفعلية اقدم لان الاسم [illegible]
ليسند الى غيره [illegible] الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية كقولك
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولنا الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف
الشرط في احدى الجملتين وحرف الجزاء في الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة واحدة ٥ ٥ ٥ ٥

الباب الرابع في تقسيمات الاسم ولواحقه وفيه

مباحث التقسيم الاول انه اما ان يكون تصوره ومعناه مانعا من الشركة او لا يكون فالاول هو
المظهر وهو العلم وانما ان يكون مضمرا [illegible] من الشركة فالمفهوم منه اما ان يكون
ماهية معينة وهي اسماء الاجناس واما ان يكون مفهومه انه شيء موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا

اسود فان معهوميه هو انه شيء اما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته انواع ثلثه اسما الاعلام واسما الاجناس واسما المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام

النوع الاول احكام الاعلام وهي كثيرة

الحكم الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فايدة اصلا وا قول الحق ان العلم لا يفيد صفة في المسمى اما ليس يجوز لانه لا يفيد شيا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة

الحكم الثاني اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها

واقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين

الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا زيد وضع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل ان زيدا وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هي ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظة اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظة الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس

الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه لما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيا اخر سوى العلمية فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى

الحكم الثالث العلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص معرفة من نوع بحكم فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة

الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات الى الخلطة تثبت لاشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات لا جرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية اكثر من وضعها لسائر الذوات

الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه

الاول ان العلم اما ان يكون اسما كابراهيم وموسى وعيسى او لقبا كاسرائيل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتنوع عليه احكام

الحكم الاول التي اما ان يكون الاسم فقط او اللقب فقط او الكنية فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنية او الاسم وهي ثلثة احدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحارث وللثعلب ثعالة وابو الحصين وللعقرب شبوة وام عريط

وثانيها ان يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم للذكر الضبع ولا كنية له

وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له كقولنا الحيوان المعين ابو براقش

الحكم الثالث الكنية قد تكون بالاضافة الى الاباء والامهات والى البنين والى البنات فالمكنى بالاباء كما يقال للذئب ابو جعدة وللابيض ابو الجون واما الامهات فكما يقال للداهية حوكرى وللحمام ليلى واما بالبنين فكما يقال للغراب ابن داية وللرجل الذي يكون امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة ابنة الارض

الحكم الرابع الاضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل فولدها ان كان ذكرا ابن مخاض وان كان انثى فهو بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها ابن صارت لبونا فاضيفا لولدها اليها اضافة معلومة

الحكم الخامس اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان لا يكون مضافا او يكون مضافا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب يقول هذا سعيد كرز وقيس قفة لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد اما اذا كان الاسم مضافا فانه دون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة

الحكم السادس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب

وثانيها التفاؤل والرجاء كقولهم ابو عمرو لمن يرجوا ولدا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجو ان يكون ولدا جامعا للفضائل

وثالثها الايماء الى الضد كابي يحيى للموت

ورابعها ان يكون الرجل اشتهر بخصلة فيكنى بها كما يقال ابو يوسف فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف

وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب انصافه بها او انتسابه اليها بوجه وربما يقع

التقسيم الثاني الاعلام اعلم انها اما مرتجلة او منقولة ومن نوع هذا الباب انك اذا جعلت

جله

التقسيم الثالث جملة اسم علم لم تغير دما البتة بل تركتها على حالها مثل تابط شرا وبرق نحره العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا

اما المنقول فاما ان يكون المنقول منقولا عن لفظ مفيدا وغير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن الاسم والفعل والحرف او مما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون منقولا عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن او عن صفة اضافية فالمذكور والمردود والمنقول عن الفعل اما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع كيحيى او عن الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف [illegible] المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد فهو معتمد واما المنقول عن المركب صوت فهو مثل تسمية بعض العلويين بطباطبا واما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما في اسماء الاجناس مثل سرحان وندمان وقد يكون شاذا لما لم يوجد له نظير مثل محبب وموهب

التقسيم الرابع الاعلام اعلم انها تكون للذوات او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فهاهنا اقسام اربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام يجب ان يعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان اشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليست كذلك الا في الاغلب ولنرجع الى الاحكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مالوفا للواضع والاصل في المالوفات الانسان لان مستعمل اسماء الاعلام هو الانسان والف الشيء بنوعه اتم من الفه بغير نوعه ويعد الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها ويكثر مشاهدته لها ولهذا النسب وضعوا اعوج ولاحقا علمين لفرسين وشدقما وعليا لفحلين وضمران لكلب وكساب لكلبة فاما الاشياء التي لا يالفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها اما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب واما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفايدة واما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني وامثلته سبحان فانا اذا راينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علما لان المانع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان والغدر بكيسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد هو الالف والنون حاصل ولابد من حصول العلمية ليتم السببان

التقسيم الخامس الاعلام اعلم ان اسم الجنس قد يغلب اسم علم كما كان المفهوم من اللفظ امرا مليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف تخصص لشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك السماك فانه مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس في احكام الاجناس والاسماء المشتقة

وهي كثيرة اما احكام اسماء الاجناس فهي امور كثيرة

الحكم الاول الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركب مثل البسيط في الجنس فان البسيط مثل المركب في العقل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة العقل في الشدة والقوة فوجب ان تكون اسماء الماهيات المركبة سابقة على اسماء الماهيات البسيطة

الحكم الثاني في اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق يتفرع على الاسم المشتق منه فلو كان الاسم ايضا مشتقا لزم التسلسل او الدور وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاقات الى اسماء موضوعة جامدة فالوضع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الوضع فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر هذا البحث الذي فيه فساد قول اللغويين والنحويين من النحو والبلغ في ان يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء اخر سيما باطل وعمل ضايع

الحكم الثالث الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما ان يكون متحيزا وحالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل واما المتحيز فالشعور بالقسمين اولى ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينهما انما يقع بسبب الصفات القائمة والاقسام الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها هذا هو الحكم في اكثر الاغلب واما احكام الاسماء المشتقة فهي امور

الحكم الاول ليس من شروط الاسم المشتق ان يكون الذات موصوفا بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالمعلوم وكذا القول في المذكور والمرئي والمسموع وكذا القول في اللابق والرابي

الحكم الثاني

شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق **الحكم الثالث** المشتق منه لما كان ماهية مركبة لا يمكن حصول اجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء **الحكم الرابع** المفهوم من الضارب انه شيء ما له ضرب فاما ان ذلك الشيء جسم او غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدلالة الالتزام

الباب السادس

في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المتفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل **المسألة الاولى** في احكام لفظ الاعراب وفيه وجهان **الاول** اما ان يكون ماخوذا من قولهم اعرب عن نفسه اذا بين ما في ضميره فان الاعراب ايضاح المعاني **والثاني** ان يكون اعرابا منقولا من قولهم عربت معدته اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل اعجمت الكتاب اذا ازلت عجمته **المسألة الثانية** اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورد الاحوال مختلفة وجب ان يكون ذلك اللفظ مورد الاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية فكان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهية وتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب **المسألة الثالثة** الافعال والحروف احوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض اخرى فهذا هو الحكم الاكثري اما الذي يعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء **المسألة الرابعة** انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين **الاول** الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب ان يكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة **الثاني** ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف اوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة **المسألة الخامسة** الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاق هذه الحركات بسبب العوامل المخصوصة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة **المسألة السادسة** اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام فالحرف ليس بجسم بل المراد حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يتبعه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة **المسألة السابعة** الحركات اما صريحة واما مختلسة والصريحة اما مفردة او غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحد قسمان فللفتحة ما بينها وبين الكسرة او ما بينها وبين الضمة وللكسرة ما بينها وبين الفتحة او ما بينها وبين الضمة وللضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهي اما مشبعة او غير مشبعة فهي ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهي ما تكون حركة وان لم يتميز في الحس لها مبدأ ولغير الحركة المجهولة ولها قراءة ابو عمرو فتوبوا الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها **المسألة الثامنة** لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يبعد ان يتم باختلاف الحركات في العدد المذكور وقال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية وهو كليد لا ينطق فاوله متحرك او ساكن قال وحدثني ابو علي قال دخلت بلدا فسمعت اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فعجبت منها واقمت هناك فتكلمت بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها **المسألة التاسعة** الحركة الاعرابية متاخرة عن الحرف تاخرا بالزمان ويدل عليه وجهان **الاول** ان الحروف الصلبة كالباء والتاء والدال واشباهها انما تحدث في آخر زمان حبس النفس واول ارساله وذلك فاصل ما بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت تحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة **الثاني** ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم الحرف فبقي ان يكون الحرف متقدما على الحركة

المسألة العاشرة الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه **الاول** ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان والطرف الذي في النقصان ليس الا هذه الحركات **الثاني** ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليس الا اوائل تلك الحروف **الثالث** لو لم تكن تلك الحركات ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها منها لانها اذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القرآن والنظم والنثر وبالجملة فيجب ان ابدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشيء من نفسه اولى فوجب حمل الكلام عليه **المسألة الحادية عشر** الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند آخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقف الشيء على ما يحصل بعده محال **المسألة الثانية عشر** اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضمة الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين الصلبتين في طرفي الشفة اما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكما دلت هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة يظهرها ايضا والله اعلم ان الحال فيما ذكرنا يختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان يغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على الفاظهم اشمام الكسرة والله اعلم **المسألة الثالثة عشر** الحركات الثلاث مع السكون اذا كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف **المسألة الرابعة عشر** ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون كالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصولها للتماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك **المسألة الخامسة عشر** من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد ان يتلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ومن اراد التلفظ بالكسر فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانجرار اللحي الاسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جرا وخفضا وكسرا لان انجرار اللحي القوي يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لم سمي وقفا وسكونا فعلته ظاهرة **المسألة السادسة عشر** منهم من زعم ان الفتح والضم والكسر والوقف اسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الباقية اسماء للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاولى اسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية او اعرابية وجعل الاربعة الثانية اسماء للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاولى بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع **المسألة السابعة عشر** ان سيبويه سمى الحركات بالمجاري ويقال المجاري ثمانية وفيه سؤالان الاول لم سمى الحركات بالمجاري فان الحركة نفس الجري والمجرى موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذي يسمى هنا ليس حركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف المصوت انما حدث بجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى **السؤال الثاني** لم قال المازني غلط سيبويه في تسمية الحركات البنائية بالمجاري لان المجرى انما يكون لما يوجد تارة ويعدم اخرى والمبني لا يزال في حالة فلم تجز تسميته بالمجاري بل كان الواجب ان يقال المجاري اربعة وهي الاحوال الاعرابية ان المبنيات قد تحرك عند الدرج ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا **المسألة الثامنة عشر** الاعراب اختلاف اجزاء الحركة باختلاف العوامل او حرفا تحقيقا او تقديرا الاختلاف هو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ان كانت موصوفة بغيرهما ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ الذي يلزمه حالة واحدة ابدا هو المبني واما الذي يختلف آخره فهو قسمان احدهما ان لا يكون معه قابلا للاحوال المختلفة كقولك اخذت المال من زيد فتكون ساكنة ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول اخذت المال من ابيك فتكون ساكنة فهاهنا اختلف آخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى واما القسم الثاني وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف احوال

معناها فذاك هو الاعراب **المسئلة التاسعة عشر** اقسام الاعراب ثلاثة الاول
الاعراب بالحركة وهو في امور كثيرة احدها الاسم الذي لا يكون اخره حرفا من حروف العلة سواء كان اوله
او وسطه معتلا او لم يكن نحو رجل ووعد وثوب وثانيها ان يكون اخر الكلمة واوا او ياء ويكون ما قبله
ساكنا فهذا كالصحيح في ثبات الحركات عليه تقول هذا ظبي وغزو ورميت هذا الباب بالدعم فيها كقولك
كرسي وعزو ولان الكل عن لا يكون ساكنا فيكون الياء من كرسي والواو من عزو كسكون الياء من ظبي والزاي
من غزو وثالثها ان تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الاخير
ياء فاذا كان ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون اما في النصب
فانها تحرك بالفتحة قال الله تعالى اجيبوا داعي الله والقسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف
وهو في امور ثلثة احدها الاسماء الستة مضافة وذلك جاءني ابوه واخوه وحموه وهنوه وفوه وذو
مال ورايت اباه ومررت بابيه وكذا في البواقي وثانيها كلاهما مضمرا تقول جاءني كلاهما
ومررت بكليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءني مسلمان ومسلمون ورايت مسلمين ومسلمين ومررت
بمسلمين ومسلمين **والقسم الثالث** الاعراب التقديري وهو في الكلمة التي تكون
اخرها الفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال الثلثة على صورة واحدة
تقول هذه رحى ورايت رحى ومررت برحى **المسئلة العشرون** اصل الاعراب ان يكون
بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل في الاعراب ان يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على الاحوال العارضة
للمعنى والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني واما الصوت الذي جاء اعرابها بالحروف فذلك
للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات **المسئلة الحادية والعشرون**
الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان **احدهما** ما يتبع في حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف
والمتمكن **والثاني** ما لا يكون كذلك بل عند الجر والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجر الا اذا
اضيف ودخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل في الاسم
اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا او معنى
ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنته واحد والتركيب
والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التانيث **المسئلة الثانية
والعشرون** انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع
والفعل فرع على الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل
في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهنا مقدمات اربع **الاولى** في بيان ان كل واحد من
هذه التسعة فرع اما بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشي لا يكون الا بعد صيرورته معلوما
والشي في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما ان التانيث فرع فانه تارة بحسب اللفظ واخرى
بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على المذكر من تلك الماهية
بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل
مقصود بالذات والناقص مقصود بالعرض واما ان الوزن الخاص والغالب عليه فرع فلان وزن
الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع فلان الوصف فرع على
الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشي الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع
عليه واما الجمع الذي ليس على زنته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه لا يوجد الا في
الجمع وهو فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق يظهر ان التركيب
فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طايفة بلغة انفسهم اصل وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف
والنون في سكران واشباهه فيهما الفرعية فلان الالف والنون زايدتان على جوهر الكلمة والزايد
فرع ثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية **المقدمة الثانية**
في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه انه عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه
فرعا عن المصدر **المقدمة الثالثة** انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف
بامرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية فحاله في كونه اسما في ذاته والاصل

في الفعل عدم الاعراب كما قررنا فوجب ان يحصل في مثل هذا الاسم اعراب بحسب كل واحد من الاعتبارين
المذكورين وطريقه ان يبقى اعرابها من اكثر الوجوه ويمنع من اعرابها من بعض الوجوه ليتوفر على كل واحد
من الاعتبارين ما يليق به **المسئلة الثالثة والعشرون** انما ظهر هذا الاثر في منع
التنوين والجر لان التنوين يدل على كمال حال الاسم بحسب حصول هذه الفرعية ازيل عنه ما دل على كمال
حاله واما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب واما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسماء
مشابهة الفعل لا جرم سلب عنه الجر الذي هو من خواص الاسم **المسئلة الرابعة والعشرون**
هذه الاسماء بعد ان سلب عنها الجر اما ان تترك ساكنة في حال الجر او لتحريك اولا ثبتها على ان المانع ه
من هذه الحركة عارضي لا ذاتي ثم ان النصب اول الحركات لانا راينا ان النصب حمل على الجر في التثنية
والجمع السالم فلا جرم ههنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة **المسئلة الخامسة والعشرون**
اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام او اضيف انصرف كقولك مررت بالاحمر والمساجد
وعمركم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولهما على الاسم خرج الاسم
عن مشابهة الفعل قال بعضنا لنا هو هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال للفضل من الوصف
ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انه زالت
المشابهة وايضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على الاسماء مع انها
تبقى غير منصرفة **والجواب** عن الاول لان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء
فاذا حصلا في هذه الاسماء تقوى ان ضعفت فيه الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب
حصول خواص الاسماء فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية تقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه
الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي فاذا صار هذا المعارض مقتضيا عادما يبقى اخر ضعف
المعارض فعاد المقتضي عاملا عمله **واما** السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة يعيا دان
التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف
التعريف **المسئلة السادسة والعشرون** لو سميت رجلا باحمر لم تصرفه بالاتفاق ه
لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا اصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم
ان الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما يحكي ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة
اربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان اصله الاسمية فقلت فكذا لا تصرف اسم رجل اذا نكرته
لان اصله الوصفية قال المازني فلم يات الاخفش بمقنع واقول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت
على وفق الاصل في قولك مررت بنسوة اربع لانه يكفي في عود الشي الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف المنع
من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي واقول الدليل على صحة قول سيبويه
انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف فهنا مقدمات الاولى في انه
تم بتقرير ثلثة اشياء **الاول** ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر **والثاني**
الوصفية والدليل عليه لان العلم والنكرة صار معناه الشي الذي يسمى ذلك الاسم فاذا قيل رب
زيد رايته كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رايته ومعلوم ان كون ذلك الشخص مسمى بذلك الاسم
صفة لا ذاتا **والثالث** ان الوصفية اصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمر حين كان
وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى وكونه كذلك صفة ايضا
عارضة له فالمفهومات اشتركا في كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية والثاني
يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة ثبت بما ذكرناه انه حصل فيه وزن الفعل
والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكل ما ذكرتم بالعلم
الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم فان قلنا
انه وان صار عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف
الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشي الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان اقوى ه
في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعائق
الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف سابق

عند وجود الصفة فالعلية قائمة في هذه الحالة والعلية ثانيا في الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب
الواحد لا يمنع الصرف **الجواب** انا بينا ان الدليل العقلي ان العلل اذا اجتمع سكرا
ما ان وصفا في الحقيقة سقط هذا الكلام

المسألة السابعة والعشرون

قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم وهو
الاسمية والسببان اقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين
قوله كما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع وجوابه ان الرواية الصحيحة يفوقان شيخي في مجمع

المسألة الثامنة والعشرون

قال سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر
مفتوحا واعترضوا عليه بان الفتح من باب البنا وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم للذات
الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية

المسألة التاسعة والعشرون

اعراب الاسما ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية
والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة واما التوابع فانها في حركاتها متساوية للمتبوعات

المسألة الثلثون

السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا
وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشيا كثيرة لان الفاعل اختير له اخف الحركات
وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى يقع الزيادة في العدد مقابلا
للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال **الثاني** ان مراتب الموجودات ثلثة مؤثر لا يتأثر وهو
الاقوى وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو المفعول درجة وثالث يؤثر
باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط ودرجات المضاف اليه والحركات ايضا ثلثة اقواها
الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة والحقوا كل نوع بشكله فجعلوا الرفع الذي هو اقوى
الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والنصب الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي هو اضعف
الاقسام والجر الذي هو متوسط للمضاف اليه الذي هو المتوسط من الاقسام الثالث الفاعل
متقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن الفاعل وقد يستغني عن المفعول بالفاعل وحده والنفس
قوية فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف الحركات لما يلفظ بعد ذلك

المسألة الحادية والثلثون

المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدا والخبر واسم كان
واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا النافية للجنس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل
والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدا والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد
منها اصل بنفسه واحتج الخليل بان جعل الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله اعرابا للمبتدا والاول
يقتضي الاولوية بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان المتصلين لم يعرفوا ان الفاعل
هو المضروب من هو انما اذا قلت زيد قايم باسكانها عرفت من نفس اللفظين ان المبتدا ايهما والخبر
ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو الفاعل بيان الثاني ان الرفع حالة مشتركة
بين المبتدا والخبر فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه خبرا فلا يدل ذلك على خصوص
كونه فاعلا فثبت ان الرفع حق الفاعل لان المبتدا لما شابه الفاعل في كونه مسندا اليه حمل عليه
حجة سيبويه ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية ٥
فاعراب الجملة الاسمية يجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية **والجواب**
ان الفعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام ٥
دليل الخليل

المسألة الثانية والثلثون

الفاعل حقه لان الفاعل لا بد من فعله
هو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من غرض ثم قد يقع ذلك الفعل في شي اخر
وهو المفعول به وفي مكان ومع شي اخر فهذا ضبط القول في علل الفاعل وفيه احكام
عقلية احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول به لقولنا خلق الله العالم لو كان مغايرا له
لكان ذلك المغاير ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وكذلك ان كان محدثا فان كان محدثا
افتقر خلقه الى خلق اخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله لا يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان
وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان اخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله تعالى يستغني

عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال

المسألة الثالثة والثلثون

اختلفوا في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال **الاول**
وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول **والثاني** وهو قول
الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول **والثالث** وهو قول هشام
ابن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول الاخر من الكوفيين ان العامل في الفاعل
معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول
واحد الاسمين لا تعلق له بالاخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل الا للفعل وحجة المخالف
ان العامل الواحد لا يتعدد وعمله اثران لما ثبتنا ان الواحد لا يفيد وعمله الا اثرا واحدا قلنا ذلك
في المؤثرات اما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين
لها وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا له **واجيب**
عنه بانه معارض بوجه اخر وهو ان الفعل ارتباط وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي وتعليل الحكم الظاهر
بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالخفية

الباب السابع

في احكام الفعل اعلم ان قوله اعوذ يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسائل

المسألة الاولى

اذا قلنا في نحو فعل وفاعل فلا نريد به بذكره علما والاصول لانا نقول
مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة
على حصول المصدر لشي غير معين في زمان معين فاذا صرحنا بذلك الشي حصل المصدر له فذلك هو الفاعل
ومعلوم ان قولنا حصل له اعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام اولا باختياره او لعوبان فان قالوا
الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي يقتضي حصول
ذلك المصدر لشي ما هو الفاعل ولا يقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول

المسألة الثانية

الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل ايا ما كان او نفيا يقتضي امرا يكون
هو مسندا اليه لحصول ماهية الفعل في الذهن مستلزم حصول شي يستند الذهن اليه والمنتقل اليه متاخر
بالرتبة من المنتقل عنه فلما وجب الفعل مما يتقدم على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في
الذكر فان قالوا الاخذ في الفعل وقايس قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر
لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ ان حكم باسناده معنى اخر اليه اما اذا قلنا
معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شي ما فاذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب
زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شي ثم حكم الذهن بان ذلك الشي هو زيد الذي تقدم
ذكره فحينئذ تقدم خبر عن زيد انه هو ذلك الشي اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا
زيدا مخبرا عنه قولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدا

المسألة الثالثة

قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه **الاول**
انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع حركات وهم يحترزون عن توالبها في كلمة واحدة
واما فانهم احتملوا ذلك معها لان النا زايدة واحتملوا ذلك في المفعول كقولك ضربتك زيد وذلك
يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه **الثاني** انك
تقول الزيدان قاما فاظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا
الى الضمير المستكن طردا للباب **والثالث** هو ان لوجه الفعل ان مفهوم قولك
ضرب هو انه حصل الضرب لشي ما في زمان مضى فذلك الشي الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك
ضربت فثبت ان الفاعل جزء من الفعل

المسألة الرابعة

الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها
ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك وصفت غلامه بضرب
فكان واقعا موقعه الذي اذا وقع موقعه لم يجز ازالته وان كان كذلك كان الهاء في قولك غلامه ضميرا
قبل الذكر واما قول النابغة ● **بيت** ●

جزى ربه عني عدي بن حاتم ● جزاء الكلاب العاويات وقد فعل ●

فجوابه ان الهاء عايدا الى مذكور متقدم وقال ابن جني وانا اجيز ان الهاء في قوله جزاء ربه عايدة على عدي

خلافا على الجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص واقول الاولى في تقريره ان يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر اقصى ما في الباب ان الفاعل مؤثر والمؤثر اشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي يفتقر الى المؤثر والى القابل معا فاذا ثبت هذا فلا جرم تقديم الفاعل على المفعول وجب ايضا جواز تقديم المفعول على الفاعل في اللفظ **القسم الثاني** وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ورتبة المفعول بعد رتبة الفاعل الا انه قد تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لان الفاعل متقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر **المسألة الخامسة** الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوي في ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد وانما اضمر الفاعل اذا كان عددا فاتني اي اذا كان مما نحن عليه عددا **المسألة السادسة** الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك احد من المشركين **المسألة السابعة** اذا جاء فعلان معطوف احدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متماثلين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون الاسم المذكور بعده واحدا او كثيرا فهذه اقسام اربعة **الاول** ان يذكر فعلان يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وزعم الفراء ان الفعلين جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه **واجاب** الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع في المؤثرات واما في المعرفات فجائز **واجيب** عنه بان الحرف موجب للحركة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين على الاثر الواحد **القسم الثاني** اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد اخواك فههنا اما ان ترفعه بالفعل الاول او بالفعل الثاني فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا اخواك لان التقدير قام اخواك وقعدا واما اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول مضمر الفاعل لان الفعل لا يخلو عن فاعل مضمر او مظهر وتقول قاما وقعد اخواك وعند البصريين الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى وحجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال احدهما والقرب مرجح فالاعمال للاقرب اولى وحجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ولزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك اولى من جعل الاحتراز عنه **القسم الثالث** اذا اقتضى الفعلان تأثيرين مختلفين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فقول البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه **الاول** قوله تعالى آتوني افرغ عليه قطرا حصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضي مفعولا فاما ان يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني او افرغ والاول باطل والا لصار التقدير آتوني قطرا وحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ **والثاني** قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقيل هاؤم اقرؤه **واجاب** الكوفيون عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا نجوز اعمال الابعد وانتم تمنعونه وليس في الآية ما يدل على المنع **الحجة** الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءني من احد فالفعل رافع والحرف جار ثم رجح الجار لانه هو الاقرب **الحجة** الرابعة ان اعمالهما معا لا يجوز فلا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه **الاول** انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول هناك فاذا كان الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد معموله خاليا عن العايق لان الفعل لا بد له من معموله والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه فعمل الاول فيه عايق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العايق اولى من اعمال العامل المقرون بالعايق **القسم الرابع** اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت

الثاني قلت ضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدان وضربت وضربوني الزيدون **المسألة الثامنة** قول امرئ القيس

فلو ان ما اسعى لادنى معيشة * كفاني ولم اطلب قليل من المال
ولكنما اسعى لمجد مؤثل * وقد يدرك المجد المؤثل امثالي

فقوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان قوله كفاني موجه الى قليل من المال وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ولنكتف بهذا من علم العربية قبل الخوض في التفسير **القسم الثاني** من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم في المباحث النقلية والعقلية وفيه ابواب

في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **المسألة الاولى** اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود واحد الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله دليلنا ما روي عن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الآية على ان قراءة شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط فوجب ان تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه السلام ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امره الله تعالى بان يستعيذ بالله من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز ان يقال ان المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القرآن كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لانه يقال ترك الظاهر في موضع لدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل اما جمهور الفقهاء فقالوا لا شك ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وسوسة الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان فانما امر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول ههنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدلائل بقدر الامكان **المسألة الثانية** قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلاة او في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي عليه السلام لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه **الاول** انه عليه السلام واظب عليه فيكون واجبا علينا لقوله تعالى واتبعوه **الثاني** ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءة لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة **الثالث** انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم يشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون الاستعاذة واجبة **الرابع** طريقة الاحتياط فوجب الاستعاذة فهذا ما حضرنا في هذه المسألة

المسئلة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ
في قيام شهر رمضان لنا الاية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب
فلا اقل من الندب **المسئلة الرابعة** قال الشافعي رضي الله عنه في الام ان عبد الله بن عمر لما قرا
اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر به ايضا جاز وقال
في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر بين ان الجهر عنده اولى واقول الاستعاذة انما تقرا
بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر لان
المشابهة بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية
والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم **المسئلة الخامسة** قال الشافعي
رضي الله عنه في الام قيل انه يتعوذ في كل ركعة ثم قال والذي اقول انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى
واقول له ان يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرات
القران فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب
يدل على العلية فلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة **المسئلة السادسة** انه تعالى قال
في سورة النحل فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى انه هو السميع العليم
وفي سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي واحمد يقولون اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وموافق ايضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الايتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول
اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جامع بين الايتين وروى البيهقي في كتاب
السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر
ثلاثا وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقول
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل
جبريل على محمد عليهما السلام قال يا محمد استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال
قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرا باسم ربك الذي خلق وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون
مانعا من الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى جلال الله والله الهادي **المسئلة
السابعة** التعوذ في الصلاة لاجل القراءة ام لاجل الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد لاجل القراءة وعند
ابي يوسف انه لاجل الصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان **الفرع الاول** ان المؤتم
هل يتعوذ خلف الامام ام لا عندهما انه لا يتعوذ لانه لا يقرا وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرات
القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ
وجه قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل تكرر
بتكرر الصلاة دل على انه للصلاة لا للقراءة **الفرع الثاني** اذا افتتح صلوة العيد فقال
سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عنده انه يكبر التكبيرات ثم
يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة
شيء نذكرها ههنا **المسئلة الثامنة** السنة ان يقرا القران على الترتيل
لقوله تعالى ورتل القران ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة
والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم
غيره تلك المعاني واذا قراها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى وروى ابو داود باسناده
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القران اقرا وارق ورتل كما كنت ترتل
في الدنيا وقال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد اي القران على عدد درج الجنة يقال
للقاري ارق في الدرج على عدد ما كنت تقرا من القران فمن استوفى قراءة جميع القران استولى
على اقصى الجنة والله اعلم **المسئلة التاسعة** اذا قرا القران جهرا فالسنة ان يجيد
في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القران

باصواتكم

باصواتكم **المسئلة العاشرة** المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلوة ويدل
عليه ان المشابهة بينهما حاصلة جدا والتمييز عسر فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه
الاول انهما من الحروف المجهورة **والثاني** انهما من الحروف الرخوة **والثالث**
انهما من الحروف المطبقة **والرابع** ان الظاء وان كان مخرجه بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا
ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها
وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء **والخامس** ان النطق بحرف الضاد مخصوص
بالعرب قال عليه السلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة
وان التمييز عسر واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله
عليه وسلم وازمنة الصحابة لا سيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع هذا السؤال عن هذه المسئلة
البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف **المسئلة الحادية عشر** اختلفوا
في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم
اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام المغلظة
ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة **المسئلة الثانية عشر** اتفقوا على انه
لا يجوز في الصلوة قراءة القران بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد او بضم اللام
من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القران لوجب بلوغها في الشهرة الى حد
التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القران عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج
الصلوة فوجب ان يبقى قراءتها في الصلوة على اصل المنع **المسئلة الثالثة عشر** اتفق الاكثرون
على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان تكون
منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان فيه اشكال لانا نقول
ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها
على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض مستوجبين
للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس
عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق
الاحاد فحينئذ يخرج القران عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل
ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب
الاحاد وكون القراءة من باب الاحاد لا يقتضي خروج القران بكليته عن كونه قطعيا **الباب
الثاني** في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **اعلم**
ان الكلام في هذا الباب يتعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشيء
الذي لاجله تحصل الاستعاذة **الركن الاول** في الاستعاذة وفيه مسائل
المسئلة الاولى في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول اعوذ بالله مشتق
من العوذ وله معنيان **احدهما** الالتجاء والاستجارة **والثاني** الالتصاق يقال اطيب اللحم
عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قوله اعوذ بالله التجئ الى رحمة الله وعصمته
وعلى الوجه الثاني معناه التصق نفسي بفضل الله ورحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق
من الشطن وهو البعد يقال شطن داره اي بعد فلا جرم سمي كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد
والسداد قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين
وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني
الا على الشيطان والقول الثاني ان الشيطان ماخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد
كالباطل في نفسه لكونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل
بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول
ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن
يسمى رجما وحكى الله عن والد ابراهيم عليه السلام انه قال لئن لم تنته لارجمنك وقيل عني به الرجم بالقول وحكى الله

تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة لئن لم تنتهوا لنرجمنكم
والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى امر الملئكة برمي الشياطين ه
بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قوله انه هو
السميع العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة
ومعلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان العبد يقول
يا من هو على صفة التي يسمع بها كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم
غرضه فيها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم
اولى بهذا الموضع من سائر الاذكار الثاني انه انما تعين هذا الذكر بهذا الموضع ه
اقتداء بلفظ القران وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال
في حم السجدة انه هو السميع العليم المسئلة الثانية في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة
اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب ثالثها
المنافع الدينية والدنيوية ولا يقدر احد سوى الله على دفعه عنه واذا حصل هذا العلم في القلب
تولد من هذا العلم حصول حال في القلب وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله ه
والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب توجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة في اللسان
اما الصفة الحاصلة في القلب فهي ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الافات ويخصه بافاضة
الخيرات والحسنات واما الصفة الحاصلة في اللسان فهي ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى
وذلك الطلب هو الاستعاذة وهو قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان الركن الاعظم في الاستعاذة
هو علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن
الامر كذلك لجاز ان لا يكون الله تعالى عالما به ولا باحواله وعلى هذا التقدير يكون الاستعاذة عبثا
ولا بد ان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد ان يعلم
ايضا كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لم يكن في الاستعاذة فائدة ولا بد ايضا وان يعلم انه
لا يقدر احد سوى الله على ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غير الله معينا على مقصوده لم يكن قوي
الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعني بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر
العالم واحد وان يعلم ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن في الاستعاذة
بالغير فائدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الا العلم بهذه المقدمات
بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف
جدا لان ابراهيم عليه السلام عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فتقدير
ان لا يكون الاله عالما بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات كان سؤاله لمن لا يسمع ولا يبصر
فكان داخلا تحت ما جعله ابراهيم عليه السلام عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم
عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل الاتمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح
بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا
فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد صار العبد مشاهدا لها متيقنا فيها وجب ان تحصل ه
في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع فحينئذ تحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال
على ذلك وذلك هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل
مصالح نفسه في الدنيا والاخرة ان المقادير على الانسان اما العمل واما العلم وهو في كلا البابين في الحقيقة
في نهاية العجز اما العمل فما اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول
ضده الى الاستعانة بالله ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انا رأينا من الاكابر المحققين يقولون في
شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينا وبرهانا جليا ثم
بعد انقضاء اعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها واظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك
على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب لما وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا

كان

كان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والا فمن الذي يتخلص بعقل فكرته عن امواج الضلالات
ودياجي الظلمات الحجة الثانية ان كل احد انما يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد ه
الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهالة لكن فلو كان ذلك الامر بحسب سعيه وارادته لوجب كون كل
محقق مادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحققين في المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود
علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات الحجة الثالثة
ان القضية التي توقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل الى الجزم بها الا اذا دخل فيما بينهما الحد الاوسط
فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون ه
العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك
الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه
فكيف يطلبه لان طلب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في
ذهنه فكيف يطلبه تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ لا يكون قادرا على تحصيل الطريق
الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج عن ظلمة تلك الحيرة فهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة ه
والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله عليه السلام وقل رب اعوذ بك من همزات
بجزم الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان عجز العبد عن تحصيل
العقائد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه ويدفع الضرر عن نفسه
فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا
البدن يشبه ان يكون مثل الجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية
وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى والطبيعة السبع
وكل واحد من هذه التسعة عشر نوع واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد ه
لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة
على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر
القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت ذلك ظهر ان مع كثرة هذه العوائق
والعلائق فانه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته وانه كما ثبت انه لا نهاية
لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله تعالى وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعانة بالله
واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في اول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظ ولحظ ان نقول اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحيوة العاجلة قسمان
احدهما اللذات الحسية والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد
من هذين القسمين الانسان اذا لم يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يباشرها لم يكن له شعور بها واذا كان
عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ بها
قويت رغبته فيها فكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام اخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في
شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام اخر اعلى مما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزا
بالمطالب كان اعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لا نهاية في مراتب الكمالات
فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن
ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب الرجوع فيه الى الرحيم
الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير
ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله واستعينوا بالصبر والصلوة وقال موسى ه
لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض
الكتب الالهية انا الله يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل عن غيري باليأس ولالبسنه ثوب
المذلة ولاجنبنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد
بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب وهي مغلقة
وبابي مفتوح لمن دعاني المسئلة الثالثة في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب الجبر ومذهب

القدر قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله اعوذ بالله
اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله سبحانه وتعالى لامتنع كون العبد فاعلا
لان تحصيل الحاصل محال وايضا فاذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت
ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن
من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو امتنع ان يستعاذ
بالله منها لان على التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله والثالث
ان الاستعاذة بالله من المعاصي يدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله وقضائه وحكمه
وجب على العبد كونه راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب والرابع ان الاستعاذة بالله
من الشيطان الرجيم انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم
يكن للشيطان في وجودها اثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير
من شر الله لانه لا شر الا من قبله والخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا
وانت يا اله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها علي
ولا اقدر على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في
حكمك ورحمتك ان تعذبني وتلعنني والسادس جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب
جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله
يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول
بالجبر وانا لا نقول بالجبر ولا بالقدر بل نقول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب
فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون فان كان
الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على هذا
القول فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي الزمتموها
علينا فهي باسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون متعينة ٥
لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد
الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول فذلك المرجح ان كان من العبد ٥
عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله فعند ما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع
وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم ما ذكرتموه واما الثاني فهو
ان يقال ان رجحان احد الطرفين على الاخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول
انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح احد طرفي الممكن على الاخر على وجود المرجح والثاني
على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان الامر كذلك
فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال
انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك
محال والمفضي الى هذا المحال محال فكان كل ما اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم
لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم يبطل القول
بالقدر من وجوه الاول ان المقصود من قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اما
ان يكون هو منع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر والجبر اما
الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز
لانه ينافي كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين اجابت المعتزلة عنه ٥
فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح
لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله تعالى باسرها فما الفائدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف
ما لا يحسن فعله الا بعد هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب
اهل السنة على هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب

الترد

الفعل والترك او لا اثر له فيه فان كان الاول فعند حصول المرجح يصير الفعل واجب الوقوع والذي يدل عليه
ان عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ لزم ان يحصل عند رجحان حصول رجحان
جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك يبطل
القول بالاعتزال واما ان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها اثر
البتة فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله محال الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى
اما ان يكون مريدا لاصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد
العبد او لا يتوقع منه ذلك فان توقع منه افساد العبد مع ان الله يريد اصلاح العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد
واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد فاي حاجة للعباد في الاستعاذة منه واما اذا قيل ان الله لا يريد
ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث
ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول
فقد اجبره الله تعالى على الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الا الاصلاح والخير وان كان الثاني
وهو انه قادر على فعل الشر والخير فههنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون
من الله تعالى واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع ان ما اقدم البشر اقدموا ووقعوا
في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بسبب وسوسة
شيطان اخر لزم التسلسل فان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في البشر
وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر
ولم يسلط على الشيطان شيطانا اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد الفعل والاضرار وذلك
ينافي كون الاله رحيما ناظرا للعباد الوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه
ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل
على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه
ما قاله الرسول عليه السلام اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك الركن الثاني في المستعاذ به واعلم ان هذا اورد في القرآن
والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله والثاني ان يقال اعوذ بكلمات الله اما قوله
اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات
الله التامات واعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد
من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق ومانع ولا شك
انه لا يحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة وايضا فالجسمانيات
لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فاما الروحانيات فانما يحصل
وجودها من الفاعل دفعة ومتى كان الامر كذلك وكان حدوثها سببا لحدوث الحركات الذي لا يوجد لاجلها
الا ان الذي لا جسم له في الشاهد مسمى تكوين بالكلمة وانما ثبت في عالم المعقولات
ان عالم الارواح يتبدل عالم الاجسام وانما هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال تعالى ٥
فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله اشارة الى استعاذة الارواح البشرية
بالارواح العالية المقدسة الطاهرة القاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد
بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم هنا دقيقة وهي ان قوله اعوذ بكلمات الله انما
يحسن ذكره اذا كان قد تقدم نظره الى عالم الغير واما اذا تعلق بحر التوحيد وتوغل في بحر الحقائق
صار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله والرسول عليه السلام
لما ترقى عن هذا المقام قال اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال عليه السلام واعوذ بك منك فالحاصل ان في هذا المقام يكون
العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان تكون طلبا واردا وذلك اشتغال بغير الله فاذا
ترقى العبد عن هذا المقام فني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ٥
ويصير مستغرقا في نور قوله الله الذي قاله عليه السلام اعوذ بك منك فنسال الله الترقي عن هذا المقام فقال انت
كما اثنيت على نفسك الركن الثالث مباركا في هذا الباب المستعيذ واعلم ان قوله

اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك فهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم انه تعالى
حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك يدل على ان كل مخلوق فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه تعالى
حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله الخلعتين
السلام والبركات وهو قوله تعالى قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف
عليه السلام ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله خلعتين صرف السوء
والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء **والثالث** قيل له خذ احدنا مكانه فقال
معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له
سجدا **والرابع** حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما امر قومه بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا
قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله خلعتين ازالة التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا
اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى **والخامس** ان القوم لما خوفوه بالقتل
قال واني عذت بربي وربكم ان ترجمون وقال في اية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم
الحساب فاعطاه الله مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم **والسادس** ان ام مريم
قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله فتقبلها
ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا **والسابع** ان مريم عليها السلام لما رات جبريل في صورة
بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير اب
وتنزيه الله اياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله والثامن ان الله امر محمدا عليه السلام
بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون
وقال قل اعوذ برب الفلق قل اعوذ برب الناس **والتاسع** قال في سورة الاعراف خذ العفو
وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم
وقال في حم السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم الى ان قال
واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الايات دالة على ان الانبياء
عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الانس والجن **واما** الاخبار فكثيرة
الخبر **الاول** عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي عليه السلام واعتر فانه
فقال عليه السلام اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب عنه ذلك وهي قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
واقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه **الاول** ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح
هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب
يزول العقل فكان ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا صار هذا
المعنى مانعا له من الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال وحاملا له على ان يرجع الى الله تعالى في تحصيل
الخيرات ودفع الآفات فلا جرم يقول اعوذ بالله **الثاني** ان الانسان غير عالم لم تحقيقا بان
الحق من جانبه ولا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان الحق
من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك
الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله **الثالث** ان الانسان انما يغضب اذا احس
من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان اله العالم اقوى
واقدر مني فربما اعصيه مرات وكرات وانه بفضله يتجاوز عني فالاولى بي ان اتجاوز عن هذا المغضوب
عليه فاذا احضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله فكل هذه المعاني
مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى
انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله
تعالى **والخبر الثاني** روى معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال
حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا ثلاث ايات من اخر سورة الحشر وكل الله
به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي
كان بتلك المنزلة **قلت** وتقريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس

وغاية قصورها والايات الثلاث من اخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال
في مقام العبودية لا تحصل الا بعد هذين المقامين **والخبر الثالث** روي انس عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان **قلت**
والسبب فيه انه لما قرا اعوذ بالله عرف معناه وعرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك
من نفسه لم يلتفت الى ما تامره به النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوا نفسه اليها والشيطان الاكبر
هو النفس فثبت ان قوله هذه الكلمة تذود الشيطان عن الانسان **والخبر الرابع** عن خولة بنت
حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق
لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص
الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من الارواح الطاهرة كما قال عليه
السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الارض والهواء
مملوة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة موذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله
التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي
عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء **والخبر الخامس**
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله
التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله
ابن عمر يعلمها من بلغ من ولده ومن لم يبلغ كتبها في صك وعلقها في عنقه **والخبر السادس**
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما ويقول
اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابراهيم يعوذ بها
اسمعيل واسحق **والخبر السابع** انه عليه السلام كان يكثر من الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة
ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل
المستنصر بغير الله لا التفات له الى القائل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت المراة كلمة اعوذ بالله
بقي فيها رسول الله مشتغلا بتلك الكلمة ولم يبحث انها تلك الكلمة عن القصد ام لا **والخبر
الثامن** روي الحسن قال بينما رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله
فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال عليه السلام عائذ الله احق ان يمسك عنه فقال فاني اشهد
يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال عليه السلام اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع
النار **والخبر التاسع** قال سويد سمعت ابا بكر الصديق يقول اعوذ برضاك من سخطك
واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك **الركن الرابع** من اركان هذا الباب الكلام المستعاذ
منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون
بالوسوسة او بغيرها كما ذكره في قوله تعالى الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل
غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات وفيه مسائل المسالة الاولى اختلف الناس
في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم انه لابد اولا من البحث عن ماهية
الجن والشياطين فنقول انه اطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية
كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة
على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول الثاني
ان كثيرا من الناس اثبتوا انها موجودات ولا متحيزة ولا حالة في المتحيزة وزعموا انها موجودات مجردة
عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة
المقربون كما قال الله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ويليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير
الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية
الحافون حول العرش كما قال وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة
الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والملائكة السادسة كرة الهواء
والذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة مرتبة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح

المتعلقة بالجماد والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كل القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة شقية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه الحجة **الاولى** ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده وانما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة وبروق ورعود مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان يتمزق ويتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان فسد القول بالجن **والحجة الثانية** ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا لا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا ولا خبرا **الحجة الثالثة** ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدلنا على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس واما الذين يقولون انا ابصرناهم او سمعنا اصواتهم فهم طائفتان والمجانين الذين يتخيلون اشياء بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم راوها والكذابون المخرقون واما اثبات هذه الاشياء بواسطة اخبار الانبياء والرسل عليهم السلام فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال كلما اتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذا جملة شبهة منكري الجن والشياطين **والجواب** عن الشبهة الاولى ان نقول ان الشبهة التي ذكرتم لا تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية **واعلم** ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة بتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فاذا كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانتا من النفوس الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء **الفريق** الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس تندرج فيه انواع ايضا

فان كانت

فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية واذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من ابواب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان **الفريق الثالث** وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية غالبة قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتادى في الشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتادى قوة ذلك الكوكب بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن ويحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم حدثت في تلك الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد وعمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس المشتري طائفة اخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري واذا عرفت هذا فقالوا ان العلة تكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي اقوى واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من تلك الخاصية وقوي اتصالها بالروح الفلكي الذي هو اصلها ومعدنها ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم انها موجودات ليست اجسامنا ولا جسمانية **واعلم** ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات والمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية **واعلم** ان هذا باطل لوجهين **الاول** انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فهنا شيء واحد وهو مدرك الكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني وهب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ادراك الجزئيات بواسطة الالات الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال ان تلك الجواهر المسماة بالجن والشياطين لها الات جسمانية من كرة الاثير او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الالات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين زعموا ان الجن اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال احد انواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها اليس ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتنفذ في الجانب الاخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة

نكثرنا الى الاجل المعين ولو كانت العلوم تحصل لهم الاحوال احتمالات ظاهرة والله اعلم تم على الطعام
فلم يحصل القطع بان القول بالنطقا **واما** الجواب عن الشبهة الثانية فهو انه لا يبعد حصول تلك الصلابة
والعقل مع كل واحد لا يعرف الاشبه انما كان عنده فانه لا تحصل لهم بقي هذا الاخير في جنس
الاحتمال **واما** الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول بالاشتراك القول بوجود الجن والملائكة
يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكروها فيما بعد ذلك
بهذا اخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات **المسألة الثانية** اعلم ان القرآن والاخبار
يدلان على وجود الجن والشياطين اما القرآن فآيات **الآية الاولى** قوله تعالى واذ صرفنا اليك
نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا
انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم وهذا نص في
وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم انذروا قومهم **والآية الثانية** قوله تعالى واتبعوا
ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان **والآية الثالثة** قوله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب
وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا وقال والشياطين كل بناء وغواص واخرين مقرنين في
الاصفاد وقال ولسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه **والآية الرابعة**
قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون
والآية الخامسة قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد **واما**
الاخبار فكثيرة **الخبر الاول** روى مالك في الموطأ عن صيفي بن افلح عن ابي السائب
مولى هشام بن زهرة انه دخل على ابي سعيد الخدري قال فوجدته يصلي فجلست انتظره حتى يقضي
صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سرير في بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما
انصرف من صلاته اشار الى بيت في الدار فقال اترى هذا البيت فقلت نعم قال انه كان فيه فتى حديث
عهد بعرس وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فادركه الرمح ليطعنها بسبب الغيرة
فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز فيها الرمح فاضطربت الحية في رأس
الرمح وخر الفتى ميتا فما يدري ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان **والخبر
الثاني** روي في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا
من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل عليه السلام الا اعلمك كلمات فاذا قلتهن
طفئت شعلته وخر لفيه قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر
من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرأ في الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن
الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق بخير يا رحمن **والخبر الثالث**
روى ايضا مالك في الموطأ ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء اعظم منه
وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم
من شر ما خلق وذرأ وبرأ **والخبر الرابع** روى ايضا مالك ان خالد بن الوليد قال
يا رسول الله اني اروع في منامي فقال قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ٥
ومن همزات الشياطين وان يحضرون **والخبر الخامس** واشتهر وبلغ مبلغ التواتر
خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته اياهم الى الاسلام **والخبر
السادس** روى القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه ان يريه
موضع الشيطان من بني آدم فاراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه فاذا ذكر الله
خنس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه **والخبر السابع** قوله صلى الله عليه وسلم ان
الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من احد الا وله شيطان قيل ولا انت يا رسول
الله قال ولا انا الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم والاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف
المسألة الثالثة في بيان ان الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه
من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن ابليس لعنه الله انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين

واعلم ان حصول الحياة في النار غير مستبعد الا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح
وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني شققت مرة بطن قرد فادخلت يدي في بطنه وادخلت اصبعي
في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول قد اطبق الاطباء على ان الحيوة لا تحصل الا بسبب الحرارة
الغريزية وقال بعضهم الاغلب على الظن ان كرة النار تكون مملوة من الروحانيات **المسألة الرابعة**
ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن **الاول** ان لفظ الجن مأخوذ من الاستتار ومنه الجنة
لاستتار ارضها بالاشجار ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان ومنه الجن لاستتارهم من العيون ومنه المجنون
لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وسترا واعلم ان
هذا القول يلزم ان يكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا ان يقال ان هذا من باب تقييد المطلق ٥
بسبب العرف **والقول الثاني** انهم سموا بهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم خزان الجنة والقول
الاول اقوى والله اعلم **المسألة الخامسة** اعلم ان طوائف المكلفين اربعة الملائكة
والانس والجن والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان
جنس والفرس جنس وقيل الجن منهم اخيار ومنهم اشرار والشياطين اسم لاشرار الجن **المسألة
السادسة** المشهور ان الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وانكر اكثر المعتزلة ذلك **اما**
المثبتون فقد احتجوا بوجوه **الاول** انه ان كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسمانية
فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد
وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف كما وصفنا كان نفاذه في باطن بني آدم كما ذكرنا ايضا غير ممتنع قياسا
على النفس وغيره **الثاني** قوله تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ٥
الثالث قوله عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم من العروق **اما**
المنكرون فقد احتجوا بامور **الاول** قوله تعالى حكاية عن ابليس لعنه الله وما كان
لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد
وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل **الثاني** لا شك ان الانبياء والعلماء المحققين يدعون
الناس الى لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب ان تكون العداوة بين الشياطين وبينهم اعظم انواع العداوة
فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى ايصال البلاء والشر اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء
والعلماء منهم اشد من تضرر كل واحد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل **المسألة السابعة**
اتفقوا على ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون اما الجن والشياطين
فانهم ياكلون ويشربون قال عليه السلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم الجن وايضا فانهم يتوالدون
قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني **المسألة الثامنة** في كيفية الوسوسة
بناء على ما ورد في الآثار وذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة
واحتجوا عليه بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا
مجاريه بالجوع وقال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات
ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تاويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه **الاول**
ان نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما تمزق تلك المجاري او تداخل الاجسام ٥
والثاني ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم
بمزيد الضرر **الثالث** ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل في داخل البدن لصار
كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم انا لا نحس بذلك **الرابع** ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع
الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم ليحملونا على انواع الفسق فلا نجد منه اثرا ولا فائدة
وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا **واجاب** مثبتوا
الشياطين عن السؤال الاول بان على القول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بانها اجسام
لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله تعالى والملائكة يمنعونهم
من ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم
فلم لا يجوز مثله هاهنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض ٥

المسئلة التاسعة في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي بينه الشيخ الغزالي في كتاب الاحيا قال القلب مثل قبة لها ابواب ينصب اليها الاحوال من كل باب ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتتراءى فيها صورة بعد صورة ومثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر فكالحواس الخمس واما من الباطن فكالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حدث منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة والغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب واما اذا منع الانسان من الادراكات فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب واخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التجدد واما على سبيل التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والخاطر المذموم يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهائها الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه **المسئلة العاشرة** في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لم يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من تقدير مقدمات فالمقدمة **الاولى** لا شك ان هاهنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته المقدمة **الثانية** ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما المقدمة **الثالثة** ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذيذ عند القوة الباصرة شيء واللذيذ عند القوة السامعة شيء آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس المقدمة **الرابعة** ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا في الخارج لزم حصول ذلك الادراك البصري ووقوف الذهن عن كل ماهية ذلك المرئي له وعند الوقوف عليه تحصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم والاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم بكونه مؤلما والاعتقاد ترتب على هذا العلم والاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة الى الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله المقدمة **الخامسة** ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعارض واما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء فانه اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر في الاقدام على تناوله اذا لم يعتقد انه حصل فيه ضرر زائد واما اذا اعتقد انه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه ارجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثال آخر لذلك المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما يقدم على هذا الفعل المؤلم ليتخلص عن مؤلم آخر اعظم منه او ليتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها حالة فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مؤلما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض المقدمة **السادسة** في بيان ان التقدير الذي بيناه يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى

الموجود

الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل وللترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل الا لضميمة تنضم اليه وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما تحدث وتوجد لاجل العلم بكونها لذيذة او مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجية وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم او السبب الحقيقي وهو ان الله تعالى خلق تلك الاعتقادات او العلوم في القلب فهذا تلخيص الكلام في ان الفعل كيف يصدر من الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادرا للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا او مؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشيء عرف كونه ملائما ما لطبعه انه تحركت القوة الى الطلب واذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف الراجح سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف المرجوح سميناها بالوسوسة وهذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال **والجواب** ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره عند التذكر يترتب الميل عليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس لعنه الله تعالى انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكر الشيطان فالشيطان ان كان انما اقدم على المعصية بتذكر شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين وان كان ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر علمنا ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب وما ذاك الا الله سبحانه وعند هذا يظهر ان الكل من الله فهذا غاية الكلام في الحقائق الدقيقة وحاصل الكلام ما قاله سيد المرسلين عليه السلام وهو قوله عليه السلام اعوذ بك منك **المسئلة الحادية عشر** اعلم ان الانسان اذا خلا بنفسه في الخلوة وتواردت الخواطر في قلبه وربما صار بحيث كانه يسمع في داخل قلبه وفي دماغه اصواتا خفية وحروفا خفية وكان متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه هذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء ليست حروفا ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المرآة فانا اذا احسسنا صورة الفلك والشمس والكواكب في المرآة فليس ذلك لاجل ان حضرت ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وامثلتها وصورها واذا عرفت هذا في المحسوسات فاعرف ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل ان يقول هذا الذي سميته تخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحروف والكلمة في الماهية او مخالف لها فان كان الاول فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق الحروف والاصوات وان كان الثاني [illegible] حقيقة الحروف [illegible] والمسموعات [illegible] هذه الحالات والصفات [illegible]

منتهى الكلام في كلام الفلاسفة وأما الجمهور الأعظم من أهل العلم فإنهم سلموا أن هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات خفية واعلم أن القائلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والأصوات إما ذلك الإنسان أو إنسان آخر وإما شيء روحاني مباين يخاطب هذه الحروف والأصوات إلى هذا الإنسان سواء قيل إن ذلك المتكلم هو الجن والشياطين أو الملك وإما أن يقال خالق تلك الحروف والأصوات هو الله تعالى أما القسم الأول وهو أن فاعل هذه الحروف والأصوات هو ذلك الإنسان فهذا قول باطل لأن الذي يحصل باختيار الإنسان يكون الإنسان قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الإنسان لكان الإنسان إذا أراد دفعها أو تركها لقدر عليه ومعلوم أنه لا يقدر على دفعها فإنه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره وأما القسم الثاني فهو أنها حصلت بفعل إنسان آخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهو أنها من فعل الجن والملك أو من فعل الله تعالى أما الذين قالوا إنه لا يجوز أن يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم أن يقولوا هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله فبقي أنها من إحداث الجن والشياطين وأما الذين قالوا إنه لا يقبح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من إسناد هذه الخواطر إلى الله تعالى واعلم أن الثنوية يقولون للعالم إلهان أحدهما خير وعسكره الملائكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان أبدا وكل شيء من هذا العالم فلكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية إلى الأعمال الخيرية إنما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية إلى أعمال الشر إنما حصلت من عساكر الشيطان واعلم أن القول بإثبات الإلهين باطل لما بينا على ما ثبت فساده بالدلائل فهذا منتهى القول في هذا الباب

المسألة الثانية عشر من الناس من زعم أن هذه الشياطين تقدر على الإحياء وعلى الإماتة وعلى خلق الأجسام وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقتها الأولية ومنهم من أنكر هذه الأحوال وقال إنه لا قدرة لها على شيء من هذه الأحوال أما أصحابنا فقد قالوا إنه لا قدرة إلا لله على أن القدرة على الإيجاد والتكوين والإحداث ليست إلا لله فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية وأما المعتزلة فقد سلموا أن الإنسان قادر على إيجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الأجسام والحياة ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم وكل جسم فإنه قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لإيجاد الأجسام فهذه مقدمات ثلاث فالمقدمة الأولى أن الشيطان جسم وقد بنوا هذه المقدمة على أن ما سوى الله إما متحيز وإما حال في المتحيز وليس لهم في إثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم إنما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على أن الأجسام متماثلة فيما يستلزم فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الأجسام وأما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الأجسام فوجب أن لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الأجسام وهذا أيضا ضعيف لأنه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام فإنه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده فهذا تمام الكلام في هذه

المسألة الثالثة عشر اختلفوا في أن الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله في كتابه أنهم بقوا في تسخير سليمان عليه السلام وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول إنهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم إنهم يصعدون إلى السماوات أو يقربون منها ويسترقون بعض تلك الغيوب من ألسنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق أخرى في معرفة الغيوب عن الله تعالى واعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يفيد إلا الظنون والحسبانات والعالم بحقائقها هو الله تعالى

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لأجلها يستعاذ واعلم أنا قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات إلا وهو محتاج إلى تحصيله ولا شر من الشرور إلا وهو محتاج إلى دفعه وإبطاله فقوله أعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية وكلها أمور غير متناهية ونحن نشير على ما تقدم فنقول الشرور إما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب وإما أن تكون من باب الأعمال الموجودة في الأبدان أما القسم الأول فيدخل فيه جميع

العقايد الباطلة واعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية وكل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن أن يعتقد اعتقادا باطلا خطأ ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم وهي ثلاث وسبعون من هذه الأمة وسبعمائة وأكثر خارج هذه الأمة فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها وأما ما يتعلق بالأعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية فأما المضار الدينية فكلما نهى الله عنه في جميع أقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر وقوله أعوذ بالله يتناول كلها وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والأسقام والحرق والغرق والزمانة والعمى والفقر وأنواعها يقرب أن تكون غير متناهية فقوله أعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل أن قوله أعوذ بالله يتناول ثلاثة أقسام وكل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له أولها الجهل ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعيذ بالله من كلها ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت أنواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الأحكام محتوية عليها كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والآفات والمخافة ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله أعوذ بالله متناولا لكلها ومن أراد أن يعرف بعضها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في كل واحد من الأعضاء أنواعا من الآلام والأسقام ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول أعوذ بالله فإنه يستحضر في ذهنه هذه الأجناس الثلاثة ويقسم كل واحد من هذه الأجناس إلى أنواعها وأنواع أنواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم إذا استحضر تلك الأنواع لا حد لها ولا عدد لها في خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الأقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله إلى أن يلتجئ إلى القادر على ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمخافات ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

الباب الثالث

في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الأولى في قوله أعوذ عروج من الخلق إلى الخالق ومن الممكن إلى الواجب وهذا الطريق متعين في أول الأمر لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته إلا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغني القادر فقولنا أعوذ إشارة إلى الحاجة التامة فإنه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله إشارة إلى الغنى التام للحق فقول العبد أعوذ إقرار على نفسه بالنقص والحاجة وقوله بالله إقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني أن غيره غير موصوف بهذه الصفة ولا دافع للحاجات إلا هو ولا معطي للخيرات إلا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله ففروا إلى الله وهذه الحالة تحصل عند قوله أعوذ بالله ثم إذا وصل إلى عتبة الحق وصار غرقا في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول أعوذ بالله النكتة الثانية أن قوله أعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على أنه لا وسيلة إلى القرب من حضرة الله إلا بالعجز والانكسار ومن الكلمات النبوية قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال النكتة الثالثة أن الإقدام على الطاعات لا يتيسر إلا بعد الفرار من شر الشيطان وذلك هو الاستعاذة إلا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة فإن كان الإقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة إلى تقديم استعاذة أخرى عليها ولزم التسلسل وإن كان الإقدام على الطاعة لا يجوز إلا بتقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكأنه قيل له الإقدام على الطاعة لا يتيسر إلا بتقديم الاستعاذة عليها وذلك يوجب ما لا نهاية له وذلك ليس في وسعك إلا أنك إذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيف الخوض فيها فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة أن سر الاستعاذة هو الالتجاء إلى قادر يدفع الآفات عنك ثم إن أجل الأمور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لأن من قرأ القرآن ويرى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده وآياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته في المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات

فلاجرم كان سعي الشيطان في الصد عنه ابلغ فكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذه
الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة النكتة **الخامسة** الشيطان عدو للانسان كما قال
تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح مهماته ثم ان الانسان
عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد ان تحري مرضاة مالكه للخلاص من زحمة
ذلك العدو فلما وصل الى الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية
على خدمة الحبيب فالمقام **الاول** عند الفرار وهو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
والمقام **الثاني** هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم النكتة **السادسة**
قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بغير
ذكر الله حصل فيه نوع من اللوث فلابد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند
ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله فقال بسم الله النكتة **السابعة** قال ارباب الاشارات
لك عدوان احدهما ظاهر والاخر باطن وانت مامور بمحاربتهما قال الله تعالى في العدو الظاهر قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال
اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وايضا فمحاربة
العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان العدو الظاهر ان وجد فرصة ففي الدنيا والعدو الباطن ففي الدين واليقين
وايضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كنا ماجورين والعدو الباطن ان غلبنا كنا مفتونين وايضا من قتله العدو
الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن
اولى وذلك لا يكون الا بان يقول الرجل بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة **الثامنة**
ان قلب المؤمن اشرف البقاع فلا عرش ولا كرسي ولا سماء ولا ارض ولا جنة ولا نار الا وقلب
المؤمن اشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء بل فوق المرآة لان المرآة ان عرض لها حجاب لم تر
فيها شيء وقلب المؤمن لا تحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم
الطيب بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما
يدل على ان القلب اشرف البقاع وجوه **الاول** انه عليه السلام قال القبر روضة من رياض
الجنة وما ذاك الا انه صار مسكن عبد صالح ميت فاذا كان القلب سرير المعرفة لله وعرشا
لالهيته وجب ان يكون القلب اشرف البقاع **الثاني** كان الله تعالى يقول يا عبدي قلبك
بستاني وجنتي بستانك فلما لم تبخل علي ببستانك بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف
امنعك منها **الثالث** انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد
صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في ذلك اليوم اكون مليكا مقتدرا
وعبيدي يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتي فاذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول
يا عبدي انا اعطيت جنتي لك وانت جعلت جنانك لي لكن ما انصفتني فهل رايت جنتي الان وهل
دخلتها فيقول العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد نعم يا رب
فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكنك لما قرب دخولك اخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك
وقلت له اخرج منها مذؤوما مدحورا فانا اخرجت عدوك قبل نزولك وانا انت فبعد نزولي في بستانك
سبعين سنة كيف يليق ان لا تخرج عدوي ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهي انت قادر على
اخراجه من جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية
الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم فان قيل اذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان عنه قلنا قال اهل الاشارة
كانه تعالى يقول للعبد انا الذي انزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا
في حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال
فنظف انت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة **التاسعة**
كانه يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شيء تكدر ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل
عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالالهية وانما تكدر ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لابيك آدم فلما

تكبر لعنه من خدمتي وهو بالحقيقة ما عاداك الا لاجلي [illegible]
[illegible] فاترك هذه الطريقة المذمومة
واظهر العداوة له فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة العاشرة** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النكتة **الحادية عشر** انما قال اعوذ بالله [illegible]
هذا الاسم ابلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون
كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما فقوله اعوذ بالله [illegible]
[illegible]
النكتة **الثانية عشر** [illegible]
[illegible]
النكتة **الثالثة عشر** [illegible]
[illegible]
النكتة **الرابعة عشر** [illegible]
[illegible]
النكتة **الخامسة عشر** [illegible]
[illegible]
النكتة **السادسة عشر** [illegible]
[illegible]
النكتة **السابعة عشر** [illegible]
[illegible]
النكتة **الثامنة عشر** [illegible] من الشيطان الرجيم [illegible] بسم الله الرحمن الرحيم

الملكة التاسعة عشر الشيطان عدو لك وانت عنه غايب قال تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فهذا العدو غايب والله حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على امره فاذا تقصدك العدو الغايب فافزع الى الحبيب الغالب والله سبحانه اعلم

الباب الرابع

في المسائل الملحقة بقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **المسئلة الاولى** الفرق بين ان يقال اعوذ بالله وبين ان يقال بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيده فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع انا بينا ان الثاني اكمل وايضا جاء قوله الحمد لله وايضا جاء قوله لله الحمد واما ههنا فقد جاء قوله اعوذ بالله وما جاء قوله بالله اعوذ فما الفرق ب اعوذ بالله لفظة الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله استغفر الله اي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله اعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر لا فايدة فيه انما الفايدة في ان يعيذه الله فما السبب في انه قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني

والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لؤم الانسانية والبشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة اولى بان تفي بعهد الربوبية فتقول اني اعيذك من الشيطان الرجيم ج اعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهو حقيقة فيهما او الحق انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وانما تخصصه بحرف السين د لم وقع الاشتراك بين الحال والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضي ه كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم و كيف العامل فيه والاشكال انه معقول فما هو ز قوله اعوذ يدل على ان العبد مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهو يدل على ان الاستعاذة باقية في الجنة ح اعوذ حكاية النفس ولا بد من الادلة المذكورة في قوله ايها الباحث المتعلقة بالباء في قوله بالله بالالصاق وفيه مسايل **المسئلة الاولى** البصريون يسمونه بالالصاق والكوفيون يسمونه بالالة ومنهم من يسمونه بالتضمين واعلم ان حاصل الكلام ان هذا الباء متعلق بفعل لا محالة والفايدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشي الذي دخل عليه هذا الباء فهو بالالصاق لكونه سببا للالصاق وبالالة لكونه داخلا على الشي الذي هو الالة **المسئلة الثانية** اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان تقول كتبت بالقلم وذلك يدل على ان الحرف متعلق بضمير وتطيره قوله لا تفعل ومعناه بالله لا تفعل فحذف فاعلك لدلالة الكلام عليه فكذا ههنا ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره على اسم الله اي سر على اسم الله **المسئلة الثالثة** لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في هذا المقام انفع والسبب فيه انه لما وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع المهمات لا تتم الا بواسطة الاستعاذة بالله وعند الابتدا باسم الله ونظيره الله اكبر ولم يقل انه اكبر من الشي الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا ههنا **المسئلة الرابعة** قال سيبويه لم يكن لهذا عمل الا الجر فكسرت لهذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الجر ثم انها ليست مكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم فلم يكن لها تمكن ضعيف اما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الاثر فكان كلاما قويا **المسئلة الخامسة** الباء قد تكون اصلية كقوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون وقد تكون زايدة وهي على اربعة اوجه احدها الالصاق وهي كقوله اعوذ بالله وقوله بسم الله وثانيها للتبعيض عند الشافعي وثالثها لتاكيد النفي كما في قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ورابعها للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم اي اذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في يقال حل بالبلد ما حل به اي حل فيه واعلم انك **واما** القسم وهو قوله بالله لقد من جنس الالصاق **المسئلة السادسة** قال بعضهم الباء في قوله وامسحوا برؤسكم زايدة والتقدير وامسحوا رؤسكم وقال الشافعي رضي الله عنه انها تفيد التبعيض حجة الشافعي وجوه **الاول** ان هذا الباء اما ان تكون لغوا او مفيدا فالاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين واحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهار الفايدة فحمله على اللغو

عل

على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فايدة زايدة وكل من قال بذلك قال ان تلك الفايدة هي التبعيض **الثاني** ان الفرق بين قوله مسحت المنديل بيدي ومسحت يدي بالمنديل بكون الثاني صدقه ما اذا مسح يده بجزء من اجزاء المنديل **الثالث** ان بعض اهل اللغة قال الباء للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير معين فوجب ان لا يتقدر بمقدار معين فوجب الاكتفا بمسح اقل جزء من الراس وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه انه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند الشافعي لا بد فيه من الاتمام وله ان يجيب فيقول مقتضى هذا النص الاكتفا في التيمم باقل جزء من الاجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا فاوجبنا الاتمام لسائر الدلايل وفي مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص **المسئلة السابعة** فرع اصحاب ابي حنيفة على الالصاق مسايل احدها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامراته انت طالق بمشية الله لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشية الله لا يقع لانه اخرجه مخرج التعليل وكذلك انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا قال بعلم الله او لعلم الله يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من الفرق **وثانيها** قال في كتاب الايمان لو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانه يحتاج في كل مرة الى الاذن ولو قال ان خرجت الا ان اذن لك فاذن مرة كفى ولا بد من الفرق **وثالثها** لو قال لامراته طلقي نفسك ثلثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك لان الباء ههنا يدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلاثا على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شي عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف تلك وههنا مسايل كثيرة متعلقة بالباء **ا** قال ابو حنيفة الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قال بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه حرف الباء هو الثمن فقط وعلى هذا الفرق بين مسئلتي البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع والعقد فاسدا واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جايز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز **ب** قال الشافعي اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين **ج** قال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال من اصول الفقها الباء تدل على السببية قال تعالى بانهم شاقوا الله فههنا الباء دلت على السببية وقيل عليه لانه لا يصح لانه لا يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب **ب** اذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه **ج** الباء في قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا بد وان هذا الباء بماذا تعلق وكذا البحث عن قوله ونسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذا الباء **د** قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها في القران وعلوم القران في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من بسم الله قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذا الباء باء الالصاق فهو يلصق العبد بالرب فهو كمال المقصود **والنوع الثالث** من مباحث هذا الباب مباحث حرف من الجر فان من الكلمة اشتملت على نوعين منها احدها الباء وثانيها لفظ من فنقول في كل لفظة انك تقول اخذت المال من ابنك فتكسر النون ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون فههنا اختلف اخر هذه الكلمة وانما اختلف لاحوال دلت على اختصاص كل حالة بتلك الحركة فههنا اختلف اخر هذه الكلمة لاختلاف العوامل ولا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه الكلمة معربة **ب** كلمة من وردت على وجوه اربعة ابتدا الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة **ج** قال المبرد الاصل هو ابتدا الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال الاخرون الاصل هو التبعيض والبوا في مفرعة **د** انكر بعضهم كونها زايدا واما قوله يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فايدة زايدة فكانه قال ليغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر فقد غفر كله **ه** الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره وقال الشيطان لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمايلهم وفيه سوالات **الاول** والثاني لفظ من **والثالث** والرابع لفظ عن لما ذكره الشيطان لفظ من ولفظ عن فلما جاء في الاستعاذة لفظ من فقال اعوذ بالله من الشيطان ولم يقل اعوذ بالله عن الشيطان **الفرع الرابع** من مباحث هذا الباب الاول ان الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن

مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول اذا عرفت هذا فنقول الكلمة تقتضي الفرار
من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المنافاة بينهما ومعنا لبسم عند قولنا الشرتية الذين يقولون الله والبليس
اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل والبليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي فالعاقل يفر من هذا الشرير
الى هذا الخير ب الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد
وان لم يكن رحيما كريما فاي فائدة في الرجوع اليه من شر الشيطان ج الملائكة في السموات هل يقولون اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور انفسهم لا من شرور الشيطان د اهل الجنة هل يقولون
في الجنة اعوذ بالله ه الانبياء والصديقون لم يقولون اعوذ بالله مع ان الشيطان اخبر انه لا يغويهم
في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في مجرد الدعاء
حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم واما الانسان فهو
الذي القى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه اهم والزم من استعاذته من شر الشيطان
فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الاهم

الباب الاول

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب
في مقدمات جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قد بينا ان الباء من بسم الله متعلق بمضمر
فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما او متاخرا فهذه اقسام
اربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك ابدأ بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك كلام ابتداء
الكلام بسم الله واما اذا كان متاخرا وكان فعلا فكقولك بسم الله ابدأ واما اذا كان متاخرا وكان اسما
فكقولك بسم الله ابتداء الكلام ويجب البحث ههنا على سبيل **الاول** انا
التقدير اولى ام التاخير فنقول كلاهما وارد في القرآن اما التقدير فكقوله بسم الله مجراها ومرساها واما
التاخير فكقوله اقرأ باسم ربك واقول التقدير عندي اولى ويدل عليه وجوه **الاول** انه
تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر
الثاني قال تعالى هو الاول والاخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد **الثالث**
ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم **الرابع** انه قال اياك نعبد فههنا الفعل متاخر عن الاسم فوجب
ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدي **الخامس** سمعت الشيخ ابا
القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير الميهني مع الاستاد ابي القاسم القشيري فقال الاستاد
القشيري المحققون قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ سعيد بن ابي الخير ذاك مقام المريدين
اما المحققون فانهم ما راوا شيئا الا وكانوا قد راوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى
الخالق اشارة الى البرهان الان والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف
واذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل اولا فكانه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعاذة بالله ثم من ترك
هذه الاحوال نفسه **المسئلة الثانية** اضمار الفعل اولى ام اضمار الاسم قال
الشيخ ابو بكر الرازي لسوق تلاوة التنزيل يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد واياك نستعين
فقولوا اياك نعبد فكذلك قوله بسم الله والتقدير قولوا بسم الله واقول للقائل ان يقول بل اضمار الاسم
اولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء وان هذا اخبار عن كونه مبدأ لجميع الحوادث وخالقا
لجميع الكائنات سواء قاله قائل او لم يقله وسواء ذكره ذاكر او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال
اولى وتمام الكلام فيه يجيء في بيان ان الاولى ان يقال نقول الحمد لله والاولى ان يقال ان قوله الحمد لله
اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله **المسئلة الثالثة**
الجر يحصل بشيئين احدهما بالحرف كما في قوله بسم الله **والثاني** بالاضافة كما في قوله الله من قوله
بسم الله واما الجر الحاصل في الرحمن الرحيم فانما حصل لكونهما وصفين تابعين للموصوف في الاعراب فههنا
ابحاث اولها ان حروف الجر لم اقتضت الجر **وثانيها** ان الاضافة لم اقتضت الجر **وثالثها**
ان اقتضاء الحرف اقوى ام اقتضاء الاضافة له **ورابعها** ان الاضافة على كم قسم تقع **اما القسم الاول**
الاضافة الى نفسه فمحال لان الاضافة نسبة بين الجزء والكل او بين الشيء الخارج عن ذات الشيء المستقل عنه
فكقوله باب من خشب وخاتم من ذهب لان ذلك الباب بعض الخشب

وذلك الخاتم بعض الذهب **واما القسم الثاني** فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف
بالكلية واما اقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان انواع النسب غير متناهية
المسئلة الرابعة كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات
المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة
لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما
حصلت هذه النسبة بين الاسم والمسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى
الله سبحانه **المسئلة الخامسة** قال ابو عبيدة ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير
بالله قال وانما ذكر لفظ الاسم اما للتبرك واما ليكون فرقا بينه وبين القسم واقول المراد من قوله
بسم الله قوله ابدأ وبسم الله وكلام ابي عبيدة ضعيف لانا لما امرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا
وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدأ بذكر الله والمراد ابدأ بسم الله وايضا فالفائدة فيه
انه كما ان ذات الله اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسماء فكما انه
في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه سابقا على كل
الاسماء فعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة ٥ ٥ ٥

الباب الثاني

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة
والكتابة اما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة **المسئلة الاولى** اجمعوا على ان الوقف على بسم
ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله او على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم
ان الوقف لا يخرج عن ان يقع على احد هذه الاوجه الثلاثة وهو ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل
كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا
والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون كلاما تاما ثم لقائل ان يقول الحمد لله رب العالمين
كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم مالك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات ولا يجوز قطع
الصفة عن الموصوف وجعلها ابتداء لم يقولوا بسم الله الرحمن ابتداء ثم يقولوا الرحيم اية ثانية وان لم يجز ذلك
فكيف جعلوا الرحمن الرحيم اية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه **المسئلة الثانية**
اطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه ان الانتقال من الكسرة الى اللام
المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفيل واللام المفخمة حرف مستعلي والانتقال من التسفيل الى التصعيد
ثقيل واما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها في هذه الكلمة من حيث كونها من قوله الله لطيف بعباده قل هو الله
احد ويقول ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم **المسئلة الثالثة** قالوا المقصود من هذا
التفخيم امران **الاول** الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر **الثاني** ٥
ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم **الثالث** ان اللام
الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه اكثر
فوجب ان يكون ادخل في الثواب وايضا جاء في التوراة يا موسى اجب ربك بكل قلبك فههنا كل الانسان
يذكره بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا ادخل في التعظيم **المسئلة
الرابعة** لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام المغلظة نسبة الدال الى الطاء ونسبة
السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة
الى اللام المغلظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ثم انا راينا ان القوم قالوا الدال
حرف والطاء حرف اخر وكذلك السين حرف والصاد حرف اخر فكان الواجب ان يقولوا اللام
الرقيقة حرف واللام المغلظة حرف اخر وانهم ما فعلوا ذلك فلا بد من الفرق **المسئلة
الخامسة** شدد اللام من قولك الله للادغام فانه حصل هناك لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة
ولام والثانية لام الاصل واذا التقى مثلان من الحروف كلمة وكان اول الحرفين ساكنا وكان الثاني متحركا
ادغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين او في كلمة واحدة اما في الكلمتين فكما في قوله فما ربحت
تجارتهم ما لهم من الله واما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والباء ان كانت
ساكنة امتنع اجتماع مثلين فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة واجتمع منها مثلان كان الادغام جائزا

المسئلة الثالثة لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة وهي ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعا فادغم احدهما في الثاني فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة وبطلت وفنيت وبقي المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان المسئلة التاسعة لا يجوز حذف الالف من قولنا الله في اللفظ وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه قال الشاعر اقبل سيل جاء من امر الله يحرد حرد الجنة المغلة ويتفرع على هذا البحث مسئلتان من الفقه الشرعية احدهما اذا حلف لو قال له هل تنعقد يمينه ام لا قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا تنعقد اليمين به وقال الآخرون تنعقد اليمين به لان هذا بحسب اصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان تنعقد وثانيتها لو ذكر قوله الله في قوله الله اكبر هل تنعقد الصلوة به والثالث لو ذكره عند الذبيحة هل يحل ذلك ام لا المسئلة الثامنة لم يقرا احد الله بالامالة الا قتيبة في بعض الروايات المسئلة التاسعة تشديد الرا من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الرا والاخلاف بين القرا في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلثة عشر حرفا سواه وهي التا والثا والدال والضاد والسين والشين والذال والدال والرا والطا والظا والتا والنون كقوله تعالى التائبون والتاجرون النار الكون الناهون عن المنكر والعلة الموجبة لهذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة كلها مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام والاخلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلثة عشر كقولنا العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما امتنع الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرفين عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجهما لان التمييز بينهما مشكل صعب المسئلة العاشرة اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن وفي جواز امالته قولان للنحويين احدهما انه يجوز ولعله قول سيبويه وعليه جواز الحيا النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز المسئلة الحادية عشر اجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور والا الرفع والنصب جايزان فيهما بحسب النحو اما الرفع فعلى تقدير بسم الله واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط وفيه مسائل المسئلة الاولى طولوا البا من بسم الله وما طولوه في سائر المواضع وذكروا في الفرق وجهين الاول انه لما حذفت الف الوصل بعد البا طولوا هذه البا ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرا باسم ربك بالالف ردوا البا الى صيغتها الاصلية الثاني قال القتيبي انما طولوا البا لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا البا واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله المسئلة الثانية قال اهل الاشارة البا حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتابة لفظ الله ارتفعت واستعلت فنرجو ان قلبنا لما اتصل بخدمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شانه المسئلة الثالثة حذفوا الف اسم في قوله بسم الله واثبتوه في قوله اقرا باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الهمزة في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتدا بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت البا على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرا باسم ربك لان البا لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف البا من اقرا باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرا اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت البا من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق المسئلة الرابعة كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصرف الاسما فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى انهم كتبوا قوله اللذان بلامين لان التثنية اخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى الثاني ان قولنا الله لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله لله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث

ان

ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب وكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط المسئلة الخامسة انما حذفوا الالف قبل الها من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة المسئلة السادسة قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وها فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والها من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدا التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الها الذي هو داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدي من اول حاجته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفنا في بحر التوحيد فهو اشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية المسئلة السابعة انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب الالف من الرحمن حسن ولا يجوز حذف اليا من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها الالتباس بخلاف الرحيم ٥ ٥ ٥

الباب الثالث من هذا الكتاب في مباحث الاسم

وهي نوعان احدهما ما يتعلق بالاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم النوع الاول وفيه مسائل المسئلة الاولى في هذه اللفظة لغات مشهورات تقول العرب هذا اسمه وسمه قال باسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرحوا الالف قالوا الذي لغتهم كسر الالف سم والذين لغتهم ضم الالف سم وقال قلب من جل اسمه صلة من بني تميم لا سم ومن حل اصلح من سما سموا قالوا اسمه سم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه وسمه وسماة المسئلة الثانية اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه اسماء واسامي المسئلة الثالثة في اشتقاقه قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشي ما علاه حتى ظهر ذلك الشي به واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشي متقدم في العلو على المعرف فلاجرم كان الاسم عالي المعنى متقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاقه من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما المسئلة الرابعة الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصلها الوعد والوصف والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الها واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول اصل الاسم من سمى يسمو وسمي يسمي والامر فيه اسم كقولنا ادع من دعوت او اسم مثل ادم من ردي ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب واخرجوها من حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعلا وقال الاخفش هذا سيد الان فان اصل ان اني اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه منتوحا والقول الثاني اصله سمو مثل حمو وانما حذفوا الهمزة من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو وبقي حرفان احدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك للاعتدال وانما ادخلوا الهمزة في اوله لان الابتدا بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدي به وانما خصوا الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة وفي النوع الثاني من مباحث هذا الباب المسائل العقلية فنقول اما مباحث الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل المسئلة الاولى قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من تقديم مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول لا شك ان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات متقطعة وحروف مؤلفة والمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان تلك الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير

يكون مثبتا وان كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى ايضا تلك الذوات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات الشيء هذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وعبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث **المسألة الثانية** اعلم انا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تاويلا لطيفا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للاخر والله اعلم **المسألة الثالثة** في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه ٥

الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فانا قولنا معدوم منفي سلب لا ثبوت الفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق وضعوا لها اسماء معينة وبالجملة ثبوت كل واحد منهما حال عدم الاخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة ٥ **والثاني** ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة **الثالث** ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للاخر ... فيلزم بشكل هذا ان يكون الشيء مالكا لنفسه **الرابع** الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته **الخامس** انا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل **السادس** قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه وتعالى **السابع** ان قوله تعالى بسم الله وتبارك اسم ربك هذه الآيات تقتضي اضافة الاسم الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال **الثامن** انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى ٥ **التاسع** انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزه عن كونه كذلك **العاشر** قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امر ان ندعو الله باسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله لا الصوت والحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ٥ ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول انه يقال لم لا يجوز ان يقال كما يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها **المسألة الرابعة** التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الوضع والارادة واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة **المسألة الخامسة** قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني يمتنع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا السبب الظاهر وضع الاسماء والافعال ثم بوسط وضع الحروف فاما الاسماء والافعال فانها اسبق الاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه **الاول** ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشيء من الاشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ **الثاني** ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذات الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير ان يسند اليه الفعل فعلمنا ان الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر **الثالث** ان تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدا والخبر اما تركيب الفعل لا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفيد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل

فكان

فكان الاظهر تقديمه عليه بحسب الوضع **المسألة السادسة** قد علمت ان الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر ٥ والاظهر ان اسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب **المسألة السابعة** يشبه ان يكون اسماء الصفات سابقة بالرتبة على اسماء الذات القائمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والتسوية في المعرفة توجب التسوية في الذكر والله اعلم **المسألة الثامنة** في اقسام الاسماء الواقعة على المسميات اعلم ان اقسامه **فاولها** الاسم الواقع على الذات **وثانيها** الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من اجزاء ذاته كقولنا للجدار انه جوهر وجسم **وثالثها** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء ٥ انه اسود وابيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالاشياء الخارجة **ورابعها** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشيء انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك **وخامسها** الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا انه اعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الآفات خال عن المخافات **وسادسها** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات **وسابعها** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من جملة قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئا **وثامنها** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة **وتاسعها** الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية ٥ وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم له سبحانه او لغيره من اقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من اقسام الاسماء غير ما ذكرناه **المسألة التاسعة** في بيان انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسألة مسبوق بمقدمات عالية من الابحاث الالهية **المقدمة الاولى** انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة لا لصفته والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وان يكون لصفة زائدة باختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة وان لم يكن لامر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز لا لمرجح وان كان لامر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان ٥ فان قيل قولنا هذا يقتضي ان تكون خصوصية تلك الصفة لصفة اخرى ويلزم فيه التسلسل وهو محال **المقدمة الثانية** انا نقول انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم ٥ سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة ايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة **المقدمة الثالثة** في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه ٥ **الاول** انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله الا احد امور اربعة **اما** العلم بكونه موجودا **واما** العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية **واما** العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده وان كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة ايضا لدوام وجوده وثبت انها مغايرة الحقيقة المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر **الثاني** ان الاستقراء التام يدل على انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة **احدها** الاشياء التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس **وثانيها** الاحوال التي ندركها من احوال انفسنا كالالم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم **وثالثها** الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان **ورابعها** الاحوال التي نركبها

العقل والخيال من تلك المثلثة فهذه هي الاشيا التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي واذا ثبت
هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق والثالث
ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضرورة وهذه
مقدمة معلوم فذاك معلوم فثبت ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر **المقدمة الرابعة** في
بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن ان تصير معقولة لهم **المقدمة الخامسة**
في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة
او في حق فرد من افرادهم الانصاف ان هذه المباحث ضيقة والعقل كالعاجز القاصر فيها ولو قلنا بما
كما ينبغي وتقادى تقسيم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق سبحانه غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله
الى غير المتناهي ولان اعظم الاشيا هو الله سبحانه واعظم العلوم علم الله تعالى سبحانه واعظم الاشيا لا يمكن
معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله الا الله **المقدمة السادسة** اعلم ان معرفة
الاشيا على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية **اما** المعرفة العرضية فكما اذا رايتا بناء علمنا انه
لا بد من بان وان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقته من اي انواع الماهيات بوجود بناه
لا يدل عليه **واما** المعرفة الثانية فكما اذا عرفنا اللون المعين مبصرنا وعرفنا بلمسنا وعرفنا القول
بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للسواد والبياض الا
هذه الكيفية المرئية واذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا
الله سبحانه معرفة عرضية انما الذي يتعنا لان هو المعرفة الذاتية فلنكن هذه الدقيقة معلومة لا تبقى
في اللفظ **المقدمة السابعة** اعلم ان ادراك الشي من حيث هو هو اعني ذلك النوع الذي
سميناه بالمعرفة لذاته يقع في شاهدنا على نوعين **احدهما** العلم **والثاني** الابصار فانا اذا ابصرنا
السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير واذا عرفت
هذا فنقول بتقدير انه يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق بمثل تلك المعرفة ولعدد الادراك طريق
واحد فقط او يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار هذا ايضا مما لا سبيل للعقل
الى القطع به والجزم به وبتقدير ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة والثاني الابصار فهل
للامر هنا ان المقصود في هذين الطريقين او هنالك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا
يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام في هذه المقدمات **المسئلة العاشرة**
في هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا نقل عن قدما الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان
المراد من وضع الاسم الاشارة لذكره الى المسمى لو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم
ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع
الاسم في تلك الحقيقة فايدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود وعند هذا قالوا انه ليس لتلك
الحقيقة اسم انما اللوازم معرفة فلتلك اللوازم انه الازلي الذي لا يزول وانه الواجب الذي لا يقبل
العدم **واما** الذين قالوا انه لا يمتنع قدرة الله تعالى ان يشرف من بعد المقربين من عباده بان
جعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك
الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة **المسئلة
الحادية عشر** بتقدير ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك
الاسم اعظم الاسما وذلك لان الذكر اشرف الاذكار لان شرف العلم بشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف
المذكور فلما كانت ذات الله تعالى اشرف المعلومات المذكورات كان ذكره اشرف الاذكار وكان ذلك
الاسم اشرف الاسما وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو اسم الله الاعظم ولو اتفق
لملك مقرب او نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد ان يطيعه جميع عوالم
الجسمانيات والروحانيات والله تعالى اعلم **المسئلة الثانية عشر** القايلون بان ذلك الاسم الاعظم
موجود اختلفوا فيه على وجوه **الاول** قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا ذو الجلال والاكرام
وورد فيه قوله عليه السلام ادعوا بيا ذا الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات

السلبية

٢٩

السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفنا ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات
والقول الثاني قول من يقول انه هو الحي القيوم لقوله عليه السلام لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله
فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم فقال ليهنك العلم يا ابا المنذر وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي هو الدراك
الفعال وهذا ليس فيه كبير عظمة ولانه صفة **واما** القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قايما بنفسه
مقوما لغيره فكونه قايما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم
لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم **القول الثالث**
قول من يقول اسما الله كلها عظيمة مقدسة فلا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما عداه
بالنقصان وعندي ان هذا ضعيف لانا بينا ان الاسما منقسمة الى الاقسام وبينا ان الاسم الدال على الذات
المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسما واعظمها واذا ثبت هذا بالدليل فلا سبيل الى الانكار **والقول
الرابع** ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجري
مجرى اسم العلم في حقه سبحانه واذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة **المسئلة الثالثة عشر**
ان الاسم الدال بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور في حق من كانت
ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله تعالى محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزء وجزء غيره فكل مركب
فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون
مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته **المسئلة الرابعة عشر** اعلم انا بينا
ان الاسم الدال على الذات هو الحاصل في حق الله تعالى ام لا فقد ذكرنا الخلاف الناس فيه واما الاسم الدال
بحسب جزء الماهية فقد بينا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقي الاقسام السبعة فنقول
ان الاسم الدال على الشي بحسب صفة حقيقية قايمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون هي الوجود
واما ان تكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان تكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفية ذلك الوجود
ونحن نذكر المسائل المتفرعة على هذه الاقسام والله تعالى اعلم واحكم

الباب الرابع

في البحث عن الاسما الدالة على الصفات الحقيقية قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة اقسام **القسم
الاول** الاسما الدالة على الوجود وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اطبق الاكثرون على
انه يجوز تسمية الله باسم الشي ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جايز اما حجة الجمهور فوجوه **الاول**
انه تعالى قال قل اي شي اكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله باسم الشي فان قيل
لو كان الكلام مقتصرا على قوله قل الله لكان دليلكم حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله قل الله
شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون الله تعالى مسمى باسم
الشي قلنا لما قال قل اي شي اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب ان تكون هذه الجملة جارية
مجرى الجواب عن قوله اي شي اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود **الحجة الثانية** قوله كل شي
هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم يكن ذاته شيا لما جاز استثناؤه . قوله كل شي هالك وذلك يدل
على انه تعالى مسمى بالشي **الحجة الثالثة** في قوله عليه السلام في قصة عمران بن الحصين كان الله ولم يكن
شي غيره وهذا يدل على ان اسم الشي يقع على الله تعالى **الحجة الرابعة** روى عبد الله الانصاري في
الكتاب الذي سماه بالفارق عن عايشة رضي الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شي اغير
من الله **الحجة الخامسة** ان الشي عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون
شيا واحتج جهم بوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى خالق كل شي وكذلك قوله تعالى وهو على كل شي قدير
وهذا يقتضي ان كل شي مخلوق ومقدور والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور فيجب ان الله تعالى ليس بشي فان قالوا
ان قوله تعالى خالق كل شي وقوله تعالى وهو على كل شي قدير عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول ان التخصيص خلاف الدليل والدلالة اللفظية يكون في تعريضها هذا القدر الثاني ان الاصل في
جواز التخصيص هو ان اهل العرف يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات
الا ان اجراء الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج من الحكم حقيرا قليل القدر فيحمل وجوده كعدمه
ويحكم عليها في حكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا
فنقول ان بتقدير ان يكون الله مسمى بالشي كان اعظم الاشيا واجلها هو الله سبحانه فامتنع ان يحصل فيه سبب جوازه

التخصيص فوجب القول بازادتها هذا التخصيص محال **الحجة الثانية** قوله تعالى ليس كمثله شيء ذكر تعالى بان مثل مثله ليس بشيء ولا شك ان كل شيء فانه مثل مثل نفسه فثبت بهذه الاية ان مثل مثله ليس بشيء فيلزم انه تعالى غير مسمى بالشيء فان قالوا الكاف زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي قلناها في غاية القوة والكمال **الحجة الثالثة** لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء واسماء الله تعالى يجب كونها كذلك فيلزم ان لفظ الشيء ليس من اسماء الله تعالى انما قلنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال وظاهر ذلك لان المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين اشرف الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلا في اخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسماء الله تعالى يجب ان تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه والاستدلال بالاية ان كون هذه الاسماء حسنة لا معنى لها الا لكونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذه المعاني لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا ان ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعد ذلك وذروا الذين يلحدون في اسمائه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد الحد في اسمائه تعالى فتفسير هذه الاية دليلة قوية على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسماء الدالة على صفات الجلال والمدح واذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المقصود **الحجة الرابعة** انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ لفظ في غاية الحقارة فكيف يجوز خطاب الله تعالى بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا معطي الاشياء يا منشئ الارض والسما واعلم ان من الناس من يظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في انه تعالى موجود وذات وحقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ولا يجري بسببه تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط ٥ ٥

المسئلة الثانية في انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ومتى اريد بالوجود الوجدان والادراك فقد اريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به **والثاني** انه يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه **واعلم** ان بين الامرين فرقا وذلك لانه كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان لا يتوقف وكونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه ثم انه لا يكون معلوما لاحد فبين مهنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى الحصول الشيء في نفسه او الامر فيه بالعكس او وضعا معا فنقول هذا البحث لغوي والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ بمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشيء في نفسه وثبوته في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به **والثاني** كونه في نفسه ثابتا متحققا اما بحسب المعنى الاول فقد جاء في القران قال الله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولفظ الوجود ههنا بمعنى الوجدان والعرفان واما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القران فان قالوا الحاصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين **الاول** انه لا يلزم حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما **والثاني** انا بينا ان هذا البحث ليس الا في اللفظ ولا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصوله بحسب معنى اخر ثم نقول ثبت اجماع المسلمين في اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا الستم قلتم ان اسماء الله وجب كونه دالا على المدح والثناء ولفظ الوجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع وايضا فدلالة لفظ الموجود على المدح اكثر من دلالة لفظ الشيء عليه وبيانه من وجوه **الاول** ان عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود **اما** الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى **الثاني** ان لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ايجاب كثرة دلائل وجوده والهيبة فصار كانه معلوم لكل احد موجود عند كل احد واجبا لا قرار به عند كل عاقل

هذا

هذا اللفظ افاد المدح والثناء من هذا الوجه وظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء **المسئلة الثالثة** في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا تدل على هذا اللفظ **احدها** عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح من امير يطيعه في ذات الله تعالى **وثانيها** عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم عليه السلام لم يكذب الا في ثلث ثنتين في ذات الله تعالى **وثالثها** عن كعب بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشنا في ذات الله تعالى **ورابعها** عن ابي ذر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله **وخامسها** عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بانعم الله تعالى والفخر بعطاء الله تعالى والكبر على عباد الله تعالى واتباع الهوى في غير ذات الله واقول ان كل شيء حصل له امر من الامور فان كان اللفظ الدال على الشيء متذكرا قبل ذلك الامر وان كان موثا قيل انها ذات ذلك الامر بهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ان يثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى الغير النهاية بل لا بد وان ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الحقيقة القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا اللفظ كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى الا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلث ثنتين في ذات الله اي في طلب مرضاة الله تعالى وهذا الكلام في سائر الاخبار والله تعالى اعلم **المسئلة الرابعة** في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القران قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال تعالى ويحذركم الله نفسه وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنت نائمة الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ففقدته فطلبته فوقعت يداي على قدميه وهو ساجد وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملائه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان اتاني يمشي اتيته هرولة **والخبر الثالث** عن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله تعالى الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي **والخبر الرابع** عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد احب اليه المدح من الله ومن اجل ذلك انزل الكتاب وارسل الرسل **الخبر الخامس** عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضا نفسه وزنة عرشه **الخبر السادس** روى ابو ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ٥ عن الله سبحانه وتعالى انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور **الخبر السابع** عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قرا ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد الله نفسه انا الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه **الخبر الثامن** عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى ادم وموسى فقال له موسى انت الذي اشقيت الناس حتى اخرجتهم من الجنة فقال ادم انت الذي اصطفاك الله تعالى برسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التوراة فهل وجدته كتب علي قبل ان يخلقني قال نعم فحج ادم موسى ثلث مرات **الخبر التاسع** عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى ان هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما **الخبر العاشر** عن انس بن مالك رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يروي عن ربه عز وجل يقول من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة ... وما ترددت لشيء في قضائي ترددي عن قبض عبدي المؤمن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته **الخبر الحادي عشر** عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسالك بكل

اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل
القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله همه وابدله مكان حزنه فرجا **الخبر الثاني عشر**
عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله بعثني
رحمة للعالمين وان اكسر المعازف والاصنام واقسم ربي بعزته لا يشرب عبد خمرا الا سقاه الله منه
الا سقاه الله من طينة الخبال قالوا وما طينة الخبال يا رسول الله قال صديد اهل جهنم واعلم ان النفس
عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب
ممكن ومحدث وذلك على الله تعالى محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه **المسئلة الخامسة**
في لفظ الشخص عن سعد بن عبادة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص اغير من الله من اجل غيرته
حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله تعالى ومن اجل ذلك بعث المرسلين
مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدح من الله تعالى واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم
الذي له شخص وحجمية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا ممتازا عن غيره ٥
المسئلة السادسة في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله تعالى قال الله تعالى الله نور السموات
والارض **واما** الاخبار فروي انه قيل لعبد الله بن عمر نقل عنك انك تقول الشقي من شقي في بطن امه
فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن
اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم ان القول بان الله
تعالى هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه **الاول** ان النور اما ان يكون
جسما او كيفية في جسم والجسم محدث فكيفيته ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا **الثاني**
ان النور يعاديه الظلمة والاله منزه عن ان يكون له ضد **الثالث** ان النور يزول
ويحصل له افول والله تعالى منزه عن الافول والزوال اما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه
ان هذه الاية من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وايضا انه تعالى قال عقيب
هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى المالك وهذا يدل على انه في ذاته ليس
بنور بل هو خالق النور ثم ان ثبت الاعتقاد بحسب اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه **الاول**
قرأ بعضهم لله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة **الثاني** انه سبحانه
منور الانوار ومبدعها وخالقها فلهذا التأويل حسن اطلاق لفظ النور عليه **والثالث**
ان حكمته حصلت مصالح العالم فانتظمت مهمات الدنيا والاخرة ومن كان ناظرا للمصالح وساعيا في
الخيرات فقد يسمى بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة ٥
والرابع انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار
ويدل عليه القرآن العظيم والاخبار بقوله تعالى في اخر الاية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء **واما**
الاخبار فكثيرة **الخبر الاول** ما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى **الخبر الثاني** عن انس عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال هل تدرون اي الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا
واحسنهم له استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك من علامة قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة
الى دار الخلود فاذا دخل النور القلب انفسح وانشرح للاستعداد قبل نزول الموت **الخبر الثالث**
عن ابن مسعود قال تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه
فقلت يا رسول الله كيف يشرح صدره قال اذا دخل النور القلب انشرح وانفسح فقلت فما علامة ذلك
يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزول الموت ٥
الخبر الرابع عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي في طريق اذ لقيه حارثة فقال له
رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف اصبحت يا حارثة فقال اصبحت والله مؤمنا حقا فقال عليه السلام ٥
انظر ما تقول فان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك فقال عزفت نفسي عن الدنيا واسهرت ليلي واظمأت
نهاري وكأني انظر الى عرش ربي بارزا وكأني انظر الى اهل الجنة يتزاورون واهل النار يتعاوون فيها
قال عليه السلام عرفت فالزم ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان

في قلبه فلينظر الى هذا فقال يا رسول الله ادع لي بالشهادة فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان
اول فارس ركب فاستشهد **الخبر الخامس** عن ابن عباس قال بينا جبريل عليه السلام جالس عند
النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتا من فوقه فرفع راسه الى السماء فقال ان هذا الباب من السماء قد فتح وما فتح
قط فنزل منه ملك فقال يا محمد ابشر بنورين لم يؤتهما احد قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة ٥
الخبر السادس عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر المؤمنون على الصراط يوم
القيامة فتناديهم النار جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي ٥ **الخبر السابع** عن نافع عن عبد الله بن عمر ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيى وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من افضل
عبادك عندك نصيبا في كل خير تقسمه اليوم من نور تهدي به او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه
او بلاء تدفعه او سوء ترفعه او فتنة تصرفها **الخبر الثامن** عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه سئل عن اهل الجنة فقال اهل الجنة شعثة رؤوسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور احدهم على اهل الارض
لوسعهم **الخبر التاسع** عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان اهل الجنة كل اشعث اغبر ذي
طمرين الذين اذا استأذنوا على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينكحوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة احدهم
تتلجلج في صدره لو قسم نورهم على اهل الارض لوسعهم **الخبر العاشر** عن انس رضي الله عنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها ادخلته
حصني ومن دخل حصني فقد امن **الخبر الحادي عشر** عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة
رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو اعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي اشرقت له الارض ٥
واظلمت به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن فجاءة نقمتك ومن درك الشقاء ومن شر ما سبق ٥
الخبر الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا
وفي بصري نورا والحديث مشهور **المسئلة السابعة** في لفظ الصورة وفيه اخبار **الخبر**
الاول عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خلق ادم على
صورته وعن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق ادم على
صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق ادم على صورة الرحمن **والخبر**
الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداة فقال له قائل
ما رأيتك اسفر وجهك مثل الغداة قال وما لي وقد تبدى لي ربي في احسن صورة فقال فيم يختصم الملائكة
الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات
والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تأويل هذه الاخبار وجوها **الاول** ان قوله ان الله
تعالى خلق ادم على صورته الضمير عائد الى المضروب يعني ان الله خلق ادم على صورة ذلك المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح
وجه ذلك المضروب **الثاني** ان المراد ان الله تعالى خلق ادم على صورته التي كان في اخر امره يعني انه ما تولد
عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة **الثالث**
المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر كذا اي صفته فقوله خلق الله ادم على صورة الرحمن اي
خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه متصرفا في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة
في جميع العالم **المسئلة الثامنة** الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك
النصارى والمتكلمون يمتنعون منه **اما** الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغنية عن محل الوجود
والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهرا وايضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور ففي الجوهر
جوهرية لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهرا في الوجود واما حجميته فليست
نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا لظهور وجوده والحق سبحانه اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل
على وجوده فكان اولى الاشياء بالجوهرية هو هو **واما** المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع
من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه **المسئلة التاسعة** اطلق اكثر الكرامية لفظ الجسم على الله ٥
تعالى قالوا ولا نريد كونه مركبا مؤلفا من الاعضاء وانما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل
واما سائر الفرق فقد اطبقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامات **المقام الاول**
انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسما معنى من الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى

فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه اعظم من العرش
وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من احد جانبي العرش الى جانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا فكان
جسما بمعنى طويلا عريضا عميقا فكان جسما بمعنى طويلا عريضا عميقا فثبت انهم ان قالوا انا اردنا بقولنا جسما
معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف **المقام الثاني** ان نقول لفظ الجسم لفظ
يوهم معنا باطلا وليس في القران والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لا سيما والمتكلمون
قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم يفيد اصل
هذا المعنى **المسئلة العاشرة** في اطلاق لفظ الآنية على الله تعالى اعلم ان هذه اللفظة تستعملها
الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب اصل اللغة ان انّ في لغة العرب تفيد التاكيد والقوة في الوجود ٥
ولما كان الحق سبحانه واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في الوجود وفي الوجود اطلقت
الفلاسفة لفظ الآنية عليه **المسئلة الحادية عشر** في اطلاق لفظ الماهية اعلم ان لفظ الماهية
ليس لفظا مفردا بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسال عن حقيقة الحقائق فانه يقول ما تلك
الحقيقة وما هي وكان النبي عليه السلام يقول ارنا الاشيا كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق
بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ما هو كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ان
ماهية الشي اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة **المسئلة الثانية عشر** في اطلاق
لفظ الحق اعلم ان هذا اللفظ اذا اطلق على ذات الشي كان المراد موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل
عليه ان الحق يقابل الباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد ° الا كل شي ما خلا الله باطل °
فلما كان الحق هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو الموجود واما ان اطلق الحق على القول والخبر على القول
والخبر كان المراد ان ذلك الاخبار صدق مطابق للشي في نفسه وانما سمي هذا الاعتقاد اعتقاد الحق لانه
اذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقدير واجب واما ان اطلق لفظ الحق على القول والخبر
كان المراد ان ذلك الاخبار صادق ومطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجبا لتقرير واجب
الابقا اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى هو المستحق لاسم الحق اما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذي
يمتنع عدمه وزواله اما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب
المطلق الذي لا يتغير عن هذه الصفة واما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بكونه
صدقا واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات **القسم
الثاني** من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا
بمقدمات عقلية **المقدمة الاولى** اعلم ان كونه تعالى ازليا ابديا لا يوجب القول
بوجود زمان لا اول له وذلك لانا نقول كون الشي دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله
الا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ولا على التقدير بكونه تعالى ازليا ابديا من غير حاجة
الى وجود زمان اخر واما ان يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان
ذلك الزمان ازليا والتقدير هو ان كونه ازليا لا يتقرر الا بسبب زمان اخر فحينئذ يلزم افتقار
الزمان الى زمان اخر فيلزم التسلسل واما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس ازليا فحينئذ قد كان الله
الازلي موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان اخر وهو المطلوب
فثبت ان كونه سبحانه وتعالى ازليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازليا **المقدمة الثانية**
ان الشي كلما كان ازليا كان باقيا لكن لا يلزم من كون الشي باقيا كونه ازليا ولفظ الباقي ورد في
القران قال تعالى ويبقى وجه ربك وايضا قال تعالى كل شي هالك الا وجهه والذي لا يصير هالكا
كان باقيا لا محالة وايضا قال تعالى هو الاول والآخر فجعله اولا لكل ما سواه واخرا لكل ما سواه وما
كان اولا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول اذ لو كان له اول لامتنع كونه اولا لاول نفسه ولو كان له اخر
لامتنع كونه اخرا لآخر نفسه فما كان اولا لكل ما سواه وكان اخرا لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول
واخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى ازليا لا اول له ابديا لا اخر له **المقدمة الثالثة**
لو كان صانع العالم محدثا لافتقر الى صانع اخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه قديم
وجب ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا ثبت هذه المقدمات فلنشرع في بقية الاسماء

الاسم

الاسم الاول القديم واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي الاولية
يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال تعالى انك لفي ضلالك
القديم **الاسم الثاني** الازلي هذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فربما يوهم ان الازل شي حصل
ذات الله تعالى فيه وهذا باطل ولو كان الامر كذلك لكانت ذات الله تعالى مفتقرة الى ذلك الشي ومحتاجة
اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول له **الاسم الثالث** قولنا لا اول له اثبات الذي ينفي
العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له وان كان بحسب اللفظ عدميا الا انه في الحقيقة ثبوت
وقال اخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشي مسبوقا بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم
كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له نفي لتلك الكيفية الثبوتية فكان قولنا لا اول له مفهوما عدميا **واجاب**
الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على الذات لكانت تلك الكيفية الزائدة
حادثة فكانت مسبوقة بالعدم وكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال **الاسم
الرابع** الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل **الاسم الخامس** السرمدي واشتقاق
هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه السلام في صفة الاشهر الحرم واحد فرد وثلثة سرد
اي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق ٥
سمي بالسرد فادخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمد
ان لا يقع الا على الشي الذي تحدث اجزاؤه بعضها عقيب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان
اطلاق لفظ السرمد عليه مجازا فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والا فلا **الاسم السادس**
المستمر وهذا بناء الاستفعال واصله المرور والذهاب ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها
عقيب البعض لاجرم اطلقوا المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله تعالى فهو محال لانه باق ٥
بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق اجزائه وابعاضه **الاسم السابع** الممتد وسميت المدة مدة
لانها تمتد بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فيكون في قولنا في الشي انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان
والزمانيات اما في حق الله تعالى فعلى المجاز **الاسم الثامن** لفظ الباقي قال الله تعالى ويبقى وجه
ربك واعلم انه كلما كان ازليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا فاني الاجسام ٥
والاعراض الباقية [illegible]
[illegible] **الاسم التاسع** الدائم قال الله تعالى
اكلها دائم [illegible] **الاسم العاشر**
قولنا واجب الوجود لذاته [illegible] من الموجبة لوجوده وكلما كان كذلك فانه يكون
ممتنع العدم والفنا واعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون قديما ازليا ولا ينعكس فليس كل
ما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته [illegible]
[illegible]
[illegible] **الاسم الحادي عشر** الكائن واعلم ان هذا اللفظ كثير
الورود في القران [illegible]
[illegible] **احدها** [illegible]
[illegible] **والثاني** [illegible]
[illegible]
قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص [illegible]

على حصول حديث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا اذا اسندناه الى اسم واحد كان حينئذ قد دل على حصول
حدث لذلك الشيء وحينئذ يتم الكلام فكان يجب ان يستغني عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير فلا لما
ثبت ان القول بان هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما افضى ثبوته الى عدمه كان
باطلا فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ولما اوردت هذا السؤال على بعض الاذكياء من النحويين
والعقلاء منهم تحيروا فيه زمانا طويلا وما افلحوا في الجواب ثم لما تاملت فيه وجدت الجواب
الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره ان نقول لفظة كان لا تفيد الا الحدوث والحصول والوجود
الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ومنها ما يفيد حدوث موصوفية شيء لشيء
اخر **اما القسم الاول** فان لفظ كان تم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد ذلك الشيء قد
حدث وحصل **القسم الثاني** فانه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين فانه اذا كان معناه حصول موصوفية
زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك الا عند ذكرهما جميعا فلاجرم لا يتم المقصود الا بذكرهما
فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرناه ان لفظ الكون يفيد
الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي القسم الثاني لا بد
من ذكر الاسمين وهذا من اللطايف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول وبكل هذا التقدير
فلا فرق بين الكاين والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى **القسم الثالث**
في اقسام الصفات الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود ولكنها تالوجود واعلم ان هذا البحث
مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى والفلاسفة والمعتزلة ينكرونه اشد الانكار
ويحتجون عليه بوجوه **الاول** ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها
والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات وانما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين **الاول**
انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب هو الذي يكون غنيا عما سواه
والصفة هي التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الثاني وكونه صفة محال وانما قلنا انه
لا يجوز ان يكون ممكنا لذاته لوجهين **الاول** ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان يكون
غير ذات الله لان تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى ذلك لزم كون تلك الذات
مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز
ان يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة فلو كانت تلك مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة
الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل
والقبول اثران مختلفان **والثاني** ان الاثر مفتقر الى المؤثر فافتقاره اليه اما ان يكون حال
بقائه او حال عدمه والاول باطل والا لو كان تاثير ذلك المؤثر في ايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال
فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان يكون كلما كان اثرا للغير كان حادثا فوجب ان يقال الشيء الذي لا يكون حادثا
فانه لا يكون اثرا للغير فثبت ان القول بالصفات باطل **الحجة الثانية** على نفي الصفات قالوا ان تلك
الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما قدمناه فلو كانت
الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم ويكون كل واحد منها مخالفا للاخر بخصوصية
ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبا من جزوين
ثم نقول ويجب ان يكون كل واحد من ذينك الجزوين قديما لان جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما
وحينئذ نقول ذلك الجزء ان تشاركا في القدم وتخالفا في الخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من
جزوين اخرين وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية
وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه **الاول** انه لو قام
الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود
تلك الصفة او دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم تكن كافية فيه فحينئذ يكون تلك الذات واجبة
الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف
على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته ينتج ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو
محال **والثاني** ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ

يلزم كون تلك القابلية ازلية لاجل كون تلك الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث ازلية لان قابلية
الحوادث مشروطة بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها
في الازل محالا **الثالث** ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات
الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها
فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة **الحجة
الرابعة** ان تلك الصفات اما ان تكون معتبرة في الالهية او لا تكون فان كان الاول كان وجودها فضلا
زايدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء اخر والمحتاج لا يكون الها
الحجة الخامسة ذاته سبحانه اما ان يكون كاملا في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات
واما ان لا يكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني كانت تلك الذوات ناقصة في ذاتها
مستكملة بغيرها وهذه الذات لا تليق بها صفة الالهية **الحجة السادسة** لما كان الاله هو مجموع
الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزا ومبعضا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب
الحجة السابعة ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات
ثلثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا تقول له النصارى فتعين ان الله تعالى كفرهم بسبب
مقالة هم لا يقولون بها بقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة
الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان يحكم على الله تعالى بانه حي لسبب قيام الصفة الحقيقية به
المسئلة الثانية في دلائل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت بان اله العالم يجب ان يكون عالما قادرا
حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس تلك الذوات ويدل عليه وجوه **الاول** انما يدرك
بعرفة بديهية بين قولنا ذات الله وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا وكذلك
يمكن ان يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يوجب اثبات الصفة **الثالث**
انه كونه عالما عام التعليق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعليق بالنسبة الى الاقسام
الثلثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والا لما كان كذلك **الخامس**
ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المفهوم من قولنا ليس بموجود
يغاير المفهوم من قولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلايل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات
لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات صفات نسبية اضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه
بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية
وتلك النسبة الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الثالثة**
انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان تكون صفة يلزمها صحة تعلقها بالايجاد ٥
القدرة وهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة ٥
الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة للتجنب عن هذه الصفة فنقول قالت
الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الادراك صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا تكون الحيوة
صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح ان يكون عالما قادرا ٥
واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومخالفة في هذه الصحة لاجل صفة زايدة فيقال لهم قد دللنا
على ان ذات الله مخالفة لساير الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وايضا الذوات مخالفة في قبول
صفة الحيوة فوجب ان يكون صحة قبول الحيوة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا ان يقال ان تلك
الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه
حيا انه لا يمتنع ان يقدر ويعلم فهذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فنفيه يكون عدما للعدم
فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا
الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب ان يكون كونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال
لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط
هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسئلة الرابعة** لفظ الحي وارد في القرآن قال الله
تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وقال تعالى هو الحي لا اله الا هو فادعوه

تخاصين له الدين فان قيل الحي معناه الدراك الفعال والذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب اذ ذكره الله في معرض المدح العظيم والجواب ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي يعني دراكا فعالا وقوله القيوم معنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات فحصل المدح من هذا الوجه

الباب الخامس

في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية اعلم ان هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال الآخرون هو غيره واحتج النفاة بوجوه الحجة الاولى ان الصفة المسماة بالتكوين اما ان تؤثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين آخر ولزم التسلسل الحجة الثالثة ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون لها صلاحية التأثير فوجب ان لا يكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتوا هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله تعالى قادر على خلق الف شمس وقمر على هذه السماء الآن مع انه ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما ان يكون معناه دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زائدا والاول باطل لان دخول هذا الاثر بالوجود يكون للفاعل موجدا له الا ترى انه اذا قيل لم وجد هذا الفاعل قيل لان الله وجده فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الاثر لكن تعليل وجود الاثر بالموجد يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع استناده الى الغير فثبت ان تأثير الموجد به يوجد الاثر في كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا ولوجود الاثر ثبت ان التكوين غير المكون اذا عرفت هذا الاصل فنقول القائلون بان التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهي تأثير قدرة الله تعالى في حدوث هذه الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون قالوا كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية المسألة الثانية اعلم ان الصفات الاضافية على اقسام احدها كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين وآن ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية وثانيها كونه تعالى فاعلا للافعال وهي صفة اضافية محضة بناء على ان التكوين للاشياء ليس صفة زائدة اذا عرفت هذا فالمخبر عنه اما ان يكون بمجرد كونه موجدا لنوع الفلاني والمخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فهذه الالفاظ تقرب من ان تكون مترادفة مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والباري فهذه الالفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل اما الاسم الاول وهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب من ان يكون مرادفا للموجد واما المنشئ فاشتقاقه من النشو وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج واما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما كالنوعين تحت جنس الموجد واما المخترع فقريب من المبدع واما الصانع فيقرب ان يكون لمن يأتي بالفعل على سبيل التكلف واما الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى يرجع الى العلم واما الفاطر فاشتقاقه من الفطر

وهو الشق ويشبه ان يكون معناه هو الاحداث دفعة واما الباري فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة يقال بري القلم اذا اصلحه وجعله موافقا لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم اما الالفاظ الدالة على ايجاد الشيء بعينه فيكاد ان يكون غير متناهية ونحن نذكر في هذا الباب امثلة فالمثال الاول انه اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق المؤلم سمي ضارا والمثال الثاني اذا خلق الحيوة سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا والمثال الثالث اذا اختصهم بالاكرام سمي بارا لطيفا واذا اختصهم بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا قلل العطا سمي قابضا واذا كثر سمي باسطا والمثال الخامس اذا جازى على الذنوب بالعقاب سمي منتقما واذا ترك ذلك الجزاء سمي عفوا غفورا رحمانا رحيما المثال السادس ان حصل النفع والاعطاء في الاموال سمي مانحا باسطا وان حصل في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا واذا عرفت هذا فنقول اقسام معدودات بحسب الانواع والاصناف غير متناهية فلاجرم يمكن ان يحصل اسماء غير متناهية بحسب هذه الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول ههنا دقايق لابد منها فالدقيقة الاولى ان مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط والخافض الرافع فيقرب ان يتقابلا تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير اما الاعزاز والاذلال فانهما يتضادان لانه فرق بين ان لا يعزه وبين ان يذله والدقيقة الثانية انه قد تكون الالفاظ تقرب من ان تكون مترادفة لكن التأمل التام يدل على الفرق وله امثلة المثال الاول اللطيف الرؤوف الرحيم يقرب من هذا الباب الا ان الرؤوف مائل الى جانب ايصال النفع والرحيم مائل الى جانب دفع الضرر المثال الثاني النافع والفتاح والدافع والنفاع والواهب والوهاب والمانح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك الخير اليه لقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على حقايق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس

في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية اعلم ان القرآن مملوء منه وطريق الضبط ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عائدا الى الذات او الى الصفات او الى الافعال اما السلوب العائدة الى الذات فنحو قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه تعالى ليس جوهرا ولا جسما ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم انا قد دللنا على ان ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات بعين ذاته المخصوصة ولكن انواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلاجرم يحصل ههنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله هو الغني وانتم الفقراء وقوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا عدم الاحتياج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية الى غيره ومنها ايضا قوله لم يلد ولم يولد واما السلوب العائدة الى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقايص فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها فمنها ما يكون من باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة اما ما يكون من باب اضداد العلم فاقسام احدها نفي النوم قال تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها نفي الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره فانه لا يشغله شأن عن شأن واما السلوب العائدة الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وثانيها انه لا يحتاج الى الآلات والادوات وتقديم المادة والمدة قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثالثها انه لا يتفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل قال تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء واما السلوب العائدة الى صفة الوحدة فهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد والقرآن مملوء منه واما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء فكقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب العائدة الى الافعال فانه لا يفعل كذا وكذا والقرآن مملوء منه احدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض

ربنا ما خلقت هذا باطلا **وثانيها** انه لا يخلق العبث قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
لاعبين ما خلقناهما الا بالحق **وثالثها** العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
فتعالى الله الملك الحق **ورابعها** انه لا يرضى الكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر **وخامسها**
انه لا يريد الظلم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين **وسادسها** انه لا يحب الفساد قال تعالى
والله لا يحب الفساد **وسابعها** انه لا يؤذي بغير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم
وثامنها انه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا تضره معاصي المذنبين قال تعالى ان احسنتم احسنتم
لانفسكم وان اسأتم فلها **وتاسعها** انه ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه قال تعالى
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال فعال لما يريد **وعاشرها** انه لا خلف في وعده ووعيده قال
تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول اقسام المطلوب بحسب
الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فحصل من هذا الجنس ايضا اقسام غير متناهية
من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة لهذا الباب **فمنها** القدوس والسلام
ويشبه ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في انفسها ه
والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص فالقدوس سلب عائد الى الذات
والسلام سلب عائد الى الصفات **وثانيها** العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير **وثالثها**
الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين **ورابعها** الحكيم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع
ذلك انه لا يمنع من ابقاء الرحمة **وخامسها** الواحد ومعناه انه لا يشاركه احد في حقيقته المخصوصة
ولا يشاركه احد في صفة الالهية ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد
في نظم العالم وتدبير احوال العرش الى الذرة **وسادسها** الغني ومعنى كونه منزها عن الحاجات
والضرورات **وسابعها** الصبور والفرق بينه وبين الحكيم ان الصبور هو الذي لا يعاقب
المسيء مع القدرة عليه والحكيم هو الذي يكون كذلك مع [illegible] عنه من ايصال النعمة اليه [illegible]
التوابين ه

الباب السابع

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافة وفيه فصول **الفصل الاول**
في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة **الاول**
القادر قال تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة القيمة
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقال في اخر السورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي
الموتى **والثاني** القدير قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير وهذا اللفظ
يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا **الثالث** المقتدر قال الله تعالى وكان الله
على كل شيء مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر **والرابع** عبر عن ذاته بصيغة الجمع
قال تعالى فقدرنا فنعم القادرون **واعلم** ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم
ان هذا اللفظ جاء في القران على وجوه مختلفة **فالاول** الملك قال تعالى مالك يوم الدين وقال **الثاني**
فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس واعلم ان ورود
لفظ الملك في القران اكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان الملك اعلى شانا من المالك **الثالث**
مالك الملك قال الله تعالى قل اللهم مالك الملك **الرابع** المليك قال تعالى عند مليك مقتدر ه ه
الخامس لفظ الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض
واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القران على وجوه مختلفة **الاول**
القوي قال تعالى ان الله لقوي عزيز **الثاني** ذو القوة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو
القوة المتين **الفصل الثاني** في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ الاول
العلم وما يشتق منه وفيه وجوه **الاول** اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشيء
من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شيء علما وقال ان الله عنده علم الساعة ه
الاسم الثاني العالم قال تعالى عالم الغيب والشهادة **الثالث** العليم وهو كثير
في القران **والرابع** العلام **الخامس** قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب

الاعلم

الاعلم قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته **السادس** صيغة الماضي قال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون
انفسكم **السابع** صيغة المستقبل قال تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقال والله يعلم ما تسرون وما تعلنون
الثامن لفظ التعليم من باب التفعيل قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
وقال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وقال تعالى الرحمن علم القران اعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ
لان لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة **التاسع** لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى وان افادت المبالغة
لكنها تفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله تعالى محال اللفظ الثاني من الفاظ هذا الباب
لفظ الخبر والخبرة وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورود لفظ الخبير في حق الله
تعالى كثير في القران وذلك ايضا يدل على العلم **النوع الثالث** من الالفاظ الشهود والشاهد
ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه شاهدا عالما بها **اما** اذا فسرناه بالشهادة كان من
صفة الكلام **والنوع الرابع** الحكمة وهي اللفظة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها ترك ما لا ينبغي
وفعل ما ينبغي **النوع الخامس** اللطيف وقد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به ايصال المنافع
الى العباد بطرق خفية دقيقة عجيبة **الفصل الثالث** في الاسماء الحاصلة
بسبب الكلام وما يجري مجراه اللفظ **الاول** الكلام وفيه وجوه **الاول** لفظ الكلام
قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله **الثاني** صيغة الماضي من هذا اللفظ
قال تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه **الثالث**
صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظ **الثاني** القول وفيه وجوه ه
الاول صيغة الماضي واذ قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة في القران **الثاني** صيغة المستقبل
قال انه يقول **الثالث** قال الله تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال ما يبدل القول لدي اللفظ **الثالث**
لفظ الامر قال الله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال الا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة اللفظ **الرابع** الوعد قال الله تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقران وقال وعد الله
حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده اللفظ **الخامس** الوحي قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
وقال فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ **السادس** الشكر قال تعالى شاكرا لانعمه قال تعالى فاولئك
كان سعيهم مشكورا **الفصل الرابع** في الارادة وما يقرب منها اللفظ **الاول**
[illegible] **الثاني** [illegible]
[illegible] **الثالث** [illegible]
[illegible] **الرابع** [illegible]
الفصل الخامس [illegible]
في السمع والبصر [illegible] وهو السميع البصير [illegible]
[illegible]
الفصل السادس [illegible]
[illegible]
الثاني [illegible]
[illegible] **الفصل السابع** [illegible]

موجودا وعلى كيفيات ذلك الموجود اعني كونه ازليا ابديا واجبا لوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على
وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في ان هذا اللفظ يطلق على غير الله **اما**
كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم
انه يجوز لانه ورد في بعض الاذكار يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا الله فمنهم من قال انه اسم علم لله تعالى
نقل لذلك هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات والمعنى انه تعالى
لو كان يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام الاشارة ثم اختلفوا في الاشارة الى الذات المخصوصة
هل يتناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها تتناول الصفات القائمة بتلك الذات كان قولنا
دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها لفظ الله تعالى
قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية يتناول السلوب ه

الفصل الثامن

في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها انها من اسماء الذوات او من اسماء
الصفات هذا البحث انما ظهر من المنازعة القائمة بين اهل التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه
يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا واما ان يكون حالا في المتحيز اما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فكان خارجا
عن القسمين فذلك محض العدم **واما** اهل التوحيد والتعديل فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم
فهو محتاج الى المتحيز فهو اولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته امتنع ان يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز اذا عرفت
هذا الاصل فنقول ههنا الفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك
لان اهل التشبيه قالوا معناه انه ذاته اعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير
وما يشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبريا ولفظ المتكبر واعلم انا رايتها في المحققين بين اللفظين فرقا لا بد
الفرق وحاصله في التحقيق من وجوه **الاول** انه نقل في الاخبار الالهية انه سبحانه يقول
الكبريا ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبريا قائما مقام الردا والعظمة قائما مقام الازار ومعلوم ان الردا ارفع
درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبريا ارفع حالا من صفة العظمة **والثاني** ان الشريعة فرقت
بين الحالتين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقولوا في تحريمة الصلاة الله اكبر ولو قيل الله اعظم ولو لا ان
التفاوت ما حصلت هذه التفرقة **والثالث** ان الالفاظ المشتقة من الكبر مذكورة في حق الله
تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ العظيم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحدة من هاتين
اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في آية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم
قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم
وبين الكبير وهاتان الآيتان مشعرتان بان لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد
والتعليم يشبه ان يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء استكبره غيره ام لا وسواء عرف هذه الصفة احد او لا واما
العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية
والثاني العلو واعلم ان الغرض من هذا هو الكشف في هذا المقام والعلو عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية
والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قوله العلي ومنها سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي ومنها لفظة الله
عند الكل على سبيل الاطلاق وهو انهم كلما ذكروه ارادوا ذلك الذكر بقوله تعالى في اول سورة النحل سبحانه
وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقائلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا
في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من قال
انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ الكبير والعظيم على الجسمية والمقدار وحملوا
لفظ العلو على المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تقتضي
الجسمية والمقدار فاحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة
والكبريا في الوجود والبقا والدوام **وثانيها** انه عظيم في العلم **وثالثها** انه عظيم في الرحمة
والحكمة **ورابعها** انه عظيم في كمال القدرة واما لفظ العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه
منزها عن صفات النقائص والحاجات فاذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات وعند
اهل التوحيد من اسماء الصفات واما اللفظ العلي فعند الكل من اسماء الصفات الا انه عند المشبهة يفيد
الحصول في الحيز الذي هو العلي الاعلى وعند اهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام

البحث

البحث في هذا الباب

الفصل التاسع

في الاسماء الخاصة لله تعالى من باب الاسماء المضمرة
اعلم ان الاسماء المضمرة ثلاثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلاثة قولنا انا لان هذا اللفظ يشير كل احد به الى نفسه
واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا ولاجل
كونه خطابا للغير يكون دون قوله انا ولاجل انا شرطنا فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلى من قوله هو فثبت ان اعلى الاقسام
هو قولنا انا واوسطها قوله انت وادناها قوله هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحد من هذه الالفاظ اما لفظ انا
فقال في سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جا
في القران في قوله فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جا كثيرا في القران واوله في سورة البقرة
في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخره في سورة المزمل وهو قوله رب المشرق والمغرب لا اله
الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون
انه قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل فثبت من الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا
فلنذكر احكام الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد الا الله او من يذكره على سبيل
الحكاية عن الله لان تلك الكلمة تقتضي اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله سبحانه واعلم ان سر هذه
الكلمة مشروط بمعرفة قوله انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق لانه عالم بكل احد بذاته اكمل من علم
غيره به لا سيما في حق الحق سبحانه فثبت ان قوله لا اله الا انا لا يحصل العلم على سبيل الكمال الا للحق سبحانه **واما**
الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غائبا لكن هذه
الحالة انما اتفق حصولها ليونس صلوات الله عليه عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا تنبيه على ان الانسان ما لم
يصر فانيا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة **واما الدرجة الثالثة** وهي قوله لا اله الا هو
فهذا يصح من الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة
ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية
كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق
عليه انه حاضر باعتبار آخر صدق عليه انه غائب وبالعكس ومن هذا قال الشاعر

ايا غائبا حاضرا في الفؤاد ** سلام على الغائب الحاضر

وحكي ان الشبلي لما قربت وفاته قال لبعض الحاضرين لا اله الا الله تعالى

كل بيت انت ساكنه ** غير محتاج الى السرج

وجهك المأمول حجتنا ** يوم ياتي الناس بالحجج

واعلم ان لفظ هو فيه اسرار عجيبة واحوال عالية بعضها يمكن شرحه وتعريفه وبعضها [illegible] ذلك
قال مصنف الكتاب رضي الله عنه وانا [illegible] كتبت فيه اسرار [illegible] الكلمات
المكتوبة [illegible]
[illegible]
ذكره فنقول فيه اسرار **الاول** ان الرجل اذا قال يا هو فكانه يقول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **والفائدة الثانية** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
يا هو **الفائدة الثالثة** [illegible]
[illegible]
يا غفار يا وهاب يا فتاح [illegible]
[illegible]

البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله تعالى وهناك يحصل
النور التام والكشف الكامل **والفائدة الرابعة** ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات
الجلال واما صفات الاكرام اما صفات الجلال فمن قولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في
المحل وهذا فيه دقيقة لان من خاطب السلطان فقال انت لست اعمى ولست اصم ولست كذا ولا كذا ويعدد
انواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر والتاديب ويقال انه بمخاطبته بنفي هذه الاشياء ٥
عنه اساء في الادب واما صفات الاكرام فمن كونه خالق المخلوقات على النظر الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من
وجهين **الاول** لا شك ان كمال الخالق اعلى واجل من كمال المخلوقين بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحنا
ثبوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات لقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان
لكمال جلال الخالق وذلك يقتضي تعريفنا الكامل بالناقص بل بما هو في غاية الخسة والدناءة وذلك سوء ادب
والثاني ان الرجل اذا احدث عند مدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقير الفلاني كسرة خبز ٥
وقطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى اخر الخلا الذي لا نهاية
له الى ما في خزائن قدرة الله تعالى اقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان ذلك سوء ادب
فهذا اولى ان يكون سوء ادب فثبت ان مدح الله تعالى وثنائه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات
الا ان ههنا شيئا يرخص في ذكر هذه المدائح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالانسان
اذا اراد جذبها الى جنبة عالم القدس احتاج الى ان ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل له الى معرفة
كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وصفات الكمال فيواظب على هذين النوعين حتى
ترتفع النفس عن عالم الحس وتنال الوقوف على غيبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لما في ذينك
النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الاذكار ويقول يا هو لان العبد يقول اجل حضرتك
بان امدحك واثني عليك بسبب نقايص المخلوقات عنك او باسناد كمال المخلوقات اليك فان كمالك اعلى وجلالك
اعظم بل لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة تفيد التسليم
والكبر حيث يقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود لكني لا ازيد على قولي هو ليكون اقرارا
بانه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة
الواحدة تنبه على هذه الاسرار وعلى مقامات التجلي والمكاشفة فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط
التنبيه لهذه الاسرار **الفائدة الخامسة** في هذا الذكر ان المواظبة على هذا الذكر تفيد
الشوق الى الله تعالى والشوق الى الله الذ المقامات واكثرها بهجة وسعادة وانما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر
تفيد الشوق الى الله وذلك لان كلمة هو ضمير الغايبين والعقل اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غايب عن الحق سبحانه
ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بنقصان الحدوث ٥
ومحجوب بحجب الكون في احاطة المكان والزمان فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة علم ان هذه الصفة حاصلة في
جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات غايبة عن غيبة علو الحق سبحانه
وعلم ان هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتقد
ان الحق موصوف بانواع الكمال متعالية عن اشباه هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحدثات
واعتقاد تصوره غايب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه
والشعور بها من بعض الوجوه شوق الى الشعور بجانبها ومراتبها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات
فكذلك لا نهاية لتلك المراتب هذا الشوق فكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى مما كانت اسهل كان شوقه
الى الترقي من تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ هو يفيد الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله
اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الالم ولذات متوالية متعاقبة لانه بعد ما يحصل الشيء ويتعذر
ما يمتنع وصوله يتالم والشعور باللذة حال زوال الالم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك
يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو تورث الشوق الى الله
وثبت ان الشوق الى الله اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم القطع بان المواظبة على ذكر كلمة هو يورث
الشوق الى الله وثبت ان الشوق الى الله يفيد اعظم المقامات واسنى الدرجات **الفائدة السادسة**
في شرح جلالة هذا الذكر واعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات **المقدمة الاولى** ان العلم

على

على قسمين تصور وتصديق **اما** التصور فهو ان تحصل في النفس صورة من غير ان تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم
وجودي ولا بحكم عدمي **واما** التصديق فهو ان تحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما
بوجود شيء او عدمه اذا عرفت هذا فان التصور مقام التوحيد واما التصديق فانه مقام التكثير **المقدمة**
الثانية ان التصور على قسمين تصور يمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه ٥ ٥
اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه استحضار تصور الماهيات المركبة
الا بواسطة استحضار ماهيات اجزاء ذلك المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف في بعض الوجوه **واما**
القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه
ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية ثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى
التصور وان التصور توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد
والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات الفائدة **السابعة** ان تعريفنا للشيء اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء
الداخلة فيه او بالاجزاء الخارجة عنه **اما القسم الاول** وهو تعريفه بنفسه وهو محال
لان المعرف سابق على المعرف فتعريفنا الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به على العلم به وذلك محال **واما القسم**
الثاني وهو تعريفه بالامور الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة
وذلك في حق الحق محال **واما القسم الثالث** وهو تعريفه بالامور الخارجة عنه فهذا
ايضا محال لان احوال الخلق لا تنبئ عن احوال تقدير الواجب لذاته لانه تعالى مخالف لخلقه لذاته
المخصوصة ولهويته المعينة وما كان كذلك امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته
المخصوصة واذا كان كذلك فقد انسدت ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته وماهيته المعينة فلم يبق
طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان يوجه الانسان حدقة عقله وروحه الى مطلع ذلك النور على رجاء انه
ربما اشرق ذلك الجلال ما كانت حدقة عقله موجهة اليها فيستفيد بمطالعة ذلك النور فيقول الذاكر يا هو توجيه
حدقة العقل والروح الى الحضرة المقدسة على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة **الفائدة**
الثامنة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك الماهية
وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث يستولي عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه ٥
حتى انه ربما كان جايعا فينسى جوعه وربما كان به الم شديد فينسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما راى اباه وابنه
في تلك الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لاستيلاء تلك المهابة عليه ذاهلة عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال
هو وجعل الروح وعقله ذرة من نور جلال تلك الهوية [illegible] فيستولي على قلبه الدهشة وعلى وجهه الحيرة
وعلى فكره الغفلة فيصير غافلا عن كل ما سوى الهوية معرضا عن الالتفات الى شيء سواها حتى لا يبقى
منه في تلك الحالة الا انه يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو واظب على هذا الذكر لهذا السر فتنبيه
تلك الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة [illegible] **الفائدة التاسعة**
ان تواجد هذا الذكر [illegible] عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا
والاخرة [illegible] يقول هو [illegible] الدنيا والاخرة غير متناهية والحاجات [illegible]
الا الموصوف بقدرة غير متناهية وحكمة غير متناهية [illegible]
ولا يحصل [illegible] الحاجات [illegible]
ذكره فقط [illegible] الدنيا والاخرة ٥ ٥
الفائدة العاشرة ان العقل [illegible] الاستغراق في العلم بشيء فاذا وجه فكره الى شيء [illegible]
عن غيره فكان العبد يقول [illegible] في العلم بشيء [illegible] ذلك الوقت العلم بغيره [illegible]
[illegible] قلبي وفكري مشغولا [illegible] المعلومات [illegible]
المذكورات فلهذا السبب [illegible] **الفائدة الحادية عشر**
المقامات [illegible] عليه السلام حكاية عن الله [illegible]
[illegible] فاذا ثبت هذا فنقول [illegible] عليه السلام حكاية عن الله
من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين [illegible]
والفقير المحتاج اذا نادى [illegible] القلب والفؤاد [illegible] فاذا قال

الغني للغني يا كريم كان معناه اكرم واذا قال له يا نفاع كان معناه طلب النفع واذا قال يا رحمن كان معناه ارحم فكانت
هذه الاذكار جارية مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما يعظم شرفه اذا كان خاليا عن السؤال اما اذا كان مشوبا
بالسؤال والطلب فوجب ان يكون اعظم الاذكار وتحقيق هذا الفصل الشريف بذكره في بعض
الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت
ومن لطايف هذا الفصل ان الشيخ الغزالي رضي الله عنه يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص
ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقران والبرهان **اما** القران فقوله تعالى ولا تدع مع الله الها اخر
ثم قال بعد ذلك كل شيء هالك الا وجهه فقوله كل شيء هالك معناه لا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله
الا هو بعد قوله لا اله الا هو فدل على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة واما البرهان فهو ان من الناس من قال
تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تاثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها قلنا فالوجود ايضا ماهية
فوجب ان لا يكون الوجود واقعا بتاثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود
فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهوما مغايرا للماهية وللوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا
فذلك المفهوم المغاير لا بد وان يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت انه صارت الماهيات ماهيات
وصارت الحقائق حقائق بتاثيره وتكوينه ولولا تاثيره فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا يظهر صدق
قوله لا هو الا هو اي لا يتقرر شيء من الماهيات ولا تتحقق شيء من الحقائق الا بتقريره وتحقيقه فثبت انه لا هو الا هو ٥

الباب الثامن

في بقية المباحث عن اسماء الله
تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلف العلماء في ان اسماء الله توقيفية او اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز
اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله الا اذا كان واردا في القران والاخبار الصحيحة وقال اخرون كل لفظ دل
على معنى يليق بجلال الله وصفته به فهو جائز والا فلا وقال الشيخ الغزالي رضي الله عنه الاسم غير والصفة غير فاسمي
محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا
اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القران والخبر واما الصفات
فانه لا يتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة ثم انا نصف الله بكونه عالما
ولا نصفه بكونه طبيبا وفقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف
واجيب عنه بان قيل اما الطبيب فقد ورد نقل ان ابا بكر رضي الله عنه لما مرض قيل له نحضر
لك الطبيب فقال الطبيب امرضني واما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول
الشبهة فيه وهذا المعنى ممتنع الثبوت في حق الله واما اليقين فهو مشتق من يقن الماء في الحوض اذا اجتمع
فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم
وذلك في حق الله محال **واما** التبيين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك لان التبيين مشتق
من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم
انفصلت احداهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبيينا ومعلوم ان ذلك في
حق الله محال واحتج القائلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه **الاول** ان اسماء الله وصفاته
تذكر بالفارسية وبالتركية والهندية وان شيئا منها لم يرد في القران ولا في الاخبار مع ان المسلمين اجمعوا
على جواز اطلاقها **الثاني** ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته
على صفات المدح ونعوت الجلال فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تمسكا
بهذه الاية **الثالث** انه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني
صحيحة كان المنع من اللفظة المعينة عبثا واما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق
الواحد منا يعد سوء ادب ففي حق الله اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك
في حق الباري تعالى **المسئلة الثانية** اعلم انه قد ورد في القران الفاظ دالة على صفات لا يمكن
اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا **احدها** الاستهزاء قال الله تعالى الله يستهزئ بهم ثم
الاستهزاء جهل والدليل عليه انه لما قالوا لموسى عليه السلام اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
وثانيها المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله **وثالثها** الغضب قال الله تعالى وغضب الله عليهم
ورابعها التعجب قال تعالى بل عجبت ويسخرون من قرا بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله والتعجب عبارة عن حالة

تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء **وخامسها** التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم ٥
وسادسها الحياء قال تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا فالحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب
عند فعل شيء قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية
واثار تصدر عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة تحدث في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل
منه في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات
الاعراض وقس الباقي عليه **المسئلة الثالثة** رايت في بعض كتب الذكر ان لله اربعة الاف اسم الف منها
في القران والاخبار الصحيحة والف في التوراة والف في الانجيل والف في الزبور ويقال الف اخر في اللوح المحفوظ
ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر واقول هذا غير مستبعد فانا بينا ان اقسام معلومات الله بحسب السلوب والاضافات
غير متناهية ونبينا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا بان نقول كل من كان اطلاعه على اثار رحمة الله في تدبير
العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل كان اطلاعه على اسماء الله اكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع
تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة الاف نوع من انواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل
في عقله عشرة الاف نوع من اسماء الله الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من اقسام الرحمة
والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل على ان الذي لم نعرفه من اقسام الرحمة والحكمة في تخليق هذا البدن
اكثر مما عرفناه وذلك لما عرفنا ان الارواح الجسمانية من الطف [illegible] ولكل واحد منها [illegible] وحكمة
ثم لما عرفنا ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلثة اقسام او اربعة عرفنا بالحيلة التدبيرية وجه الحكمة في
كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك
الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحد من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخرى وكل واحد من تلك الاقسام
يتصل بعضو معين اتصالا معينا ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في موضع معين الا انها لما كثرت ودقت خرجت
عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الالاف تنبه العقل على ان اقسام حكمة الله في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد
والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع اخر من انواع تلك
الحكم فقد وصل الى معرفة اسم اخر من اسماء الله ولما كان لا نهاية لمراتب حكم الله ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمائه
الحسنى وصفاته العليا وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء ولما اختلف ذلك الكتاب لم يكتب منافع حجم العود
قال وانما تركت كتابته صنعة بها لشرفها فرايت في النوم [illegible] من السماء وقال يا جالينوس ٥
ان الله يقول لما اخفيت حكمتي عن عبادي [illegible]
[illegible] **المسئلة الرابعة** [illegible]
[illegible]
[illegible] **اما** [illegible]
[illegible]
[illegible] **واما** [illegible]
[illegible]
المسئلة الخامسة [illegible]
[illegible]

لحال الجسمانيات تقليله الميل اليها وتعليقه محبة الرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرنا
ثم ان الذي من الاحوال لازمة لجواهر النفوس فان كل من راعى احوال نفسه علم ان له سجيا معينا وطريقا معينا في الارادة
والكراهية والرغبة والرهبة وان الرياضة والمجاهدة لا تبدل النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية
وانما تاثير تلك الرياضة في ان تضعف تلك الاخلاق ولا تستولي على الانسان فاما ان ينقلب من صفة الى صفة اخرى
فذلك محال واليه الاشارة بقوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وبقوله الارواح جنود
مجندة واذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم وكل اسم من اسماء الله دل على معنى معين فكل نفس كان الغالب
عليها ذلك المعنى كانت النفوس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر الاسم انتفع به سريعا
وسمعنا ان الشيخ ابا النجيب البغدادي كان يامر المريد بالاربعين مرة او مرتين بعد ما يراه صحيحة ثم كان
يعرض عليه الاسماء بالتعبية والتعيين فكان ينظر الى وجهه فان رآه غير متاثر عند قراءتها عليه قال له اخرج
الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان رآه متاثرا عند سماع اسم خاص من غير
التاثير امره بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد
منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت تلك النفوس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة
الى الفعل سهلا هينا يسيرا ولكن هذا امر لا سبيل الى البحث عن تطلع الاسماء وصلى الله على سيدنا محمد واله

الباب الثاني

في الكلمات المتعلقة بقولنا
الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله سبحانه وانه ليس بمشتق
البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى**
انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة لان اللفظ المشتق
لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين
فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا
لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين لان بتقدير ان يكون الله لفظا مشتقا
كان قولنا الله غير مانع من ان يدخل تحته اشخاص كثيرة وحينئذ لا يكون قولنا لا اله الا الله موجبا للتوحيد
المحض وحيث اجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله موجب للتوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع
لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة **الحجة الثانية** ان من اراد ان يذكر
ذاتا معينة ثم يذكرها بالصفات فانه يذكر اسمه اولا ثم يذكر عقيبه الاسماء الصفات مثل ان يقال
زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من اراد ان يذكر الله بالصفات المقدسة فانه
يذكر اولا لفظة الله ثم يذكر عقيبه صفات المدائح مثل ان يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون
هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على ان قولنا الله اسم علم **فان قيل** اليس انه
تعالى قال في اول سورة ابراهيم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا هنا قراءتان
منهم من قرا الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه لما جعل مبتدا فقد اخرج عن جعله صفة لما قبله
واما من قرا بالجر فهو نظير ان يقول هذه الدار ملك الفاضل العالم فلان عقيبه زيد ليعرف هذا مزيلا
لذلك الاشتباه فلا يلزم منه ان يقال اسم العلم صار صفة فكذا في هذه الاية **الحجة الثالثة**
قوله تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الاية الصفة والا ولما بطل ذلك لا
وجب ان يكون المراد منه اسم العلم فكل من اثبت له اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحتج القائلون
بانه ليس اسم علم بوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله
الا هو فقولنا الله لا بد وان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسما علما بدليل انه لا يجوز ان يقال هو زيد في البلد
وهو بكر ويجوز ان يقال هو العالم الزاهد في البلد وايضا الطريق المعتمد في قول النحويين ان الضمير
لا يجيء موصوفا ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان يكون اسم علم **الحجة الثانية**
ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في حق الله كان اسم العلم ممتنعا في حقه
الحجة الثالثة ان الاسم العلم انما يصار اليه ليتميز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية
واذا كان هذا في حق الله ممتنعا كان القول باثبات اسم العلم محالا في حقه والجواب عن الاول انه لا يجوز ان يكون
ذلك جاريا مجرى ان يقال هو زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي

وضع

وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالجوارح وهذا هو الجواب عن الحجة
الثالثة **المسئلة الثانية** الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه وجوها **الاول**
ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق او باطل ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها
في الازل **واعلم** انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم اصولها وفروعها
وذلك ان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح
فكل الممكنات انما وجد بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة فجميع ما حصل للعبد من اقسام النعم
لم يحصل الا من الله فثبت ان نهاية الانعام صادرة من الله تعالى والعبادة غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول
ان غاية التعظيم لا يليق الا بمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية ليس الا الله تعالى
الفرع الثاني ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه
الاول ان من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء اخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء فمن عبد الله لطلب الثواب
كان معبوده في الحقيقة هو الثواب وكان الله وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم ٥
الثاني انه لو قال اصلي لطلب الثواب او للخوف من العقاب لم تصح صلاته **الثالث**
ان من عمل عملا لغرض اخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق اخر لترك الواسطة فمن عبد الله لاجل الثواب
كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق اخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولا راغبا في عبادته
وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلى من الاول وهو ان يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في
الصلاة حصل النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر
في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح والاعضاء فيتشرف كل جزء من اجزاء العبد بخدمة الله فمقصود
العبد حصول هذا التشرف **الفرع الثالث** من الناس من طعن في قول من يقول
الاله هو المعبود من وجوه **الاول** ان الاوثان عبدت مع انها ليست آلهة **الثاني**
انه تعالى اله الجمادات والبهائم مع انه لا يصدر منها العبادة **الثالث**
انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا يصدر العبادة عنهم **الرابع** ان المعبود ليس له بكونه معبودا
صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان ومعلوم ومراد خدمته بارادته وعلى هذا
التقدير فلا يكون للالهية صفة ثبوتية **الخامس** يلزم ان تعالى ما كان
الها في الازل **الفرع الرابع** من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذي
يستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهائم والاطفال والمجانين
وان لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه القادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور
العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا الاله بالتفسير الاول لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث
كان الها في الازل التفسير الثاني في الاله انه مشتق من الوله لان العقول لا تسكن الا الى ذكره ٥
والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه **الاول** ان الكمال محبوب لذاته وما سوى
الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو معدوم والعدم اصل النقصان وانما قلنا لا يحصل الا بتكميل الحق
بذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته **الثاني**
ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود
غيره وعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك
في الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول متعلقة بعزة رحمته والخواطر ٥
متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان عليهما المعول في تفسير قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن
القلوب **التفسير الثالث** انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم ان الخلق قسمان
واصلون الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون فقد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا
عقولهم وارواحهم واما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا في
ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته ولاجرم
كان اله الخلق هو هو وعبارة اخرى وهي ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد
فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتي تخلفت بقيت في ظلمات البعاد والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار

الاولون نادوا في اودية الظلمات والاخرون شاطوا في انوار عالم الكرامات **التفسير الرابع** لاه ارتفع
والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والاحد الحق في
هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو وايضا فهو تعالى مرتفع عن ان يقال ارتفاعه بحسب المكان
فهو المكان بالذات والمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان واما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا
الارتفاع بحسب المكان لكان ذلك المكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان سبحانه
اعلى من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان يناسب شيئا مما حصل في عالم الامكان **التفسير
الخامس** اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله
الانسان ويتصوره فهو خلافه فان انكره العقل وجوزه كذبه نفسه لان كل ما سواه فهو محتاج وحصول
المحتاج بدون المحتاج اليه فهو محال واما الذي يضبطه الحس والخيال وقال انه كذبه نفسه ايضا
لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال
مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فيهما العجز عن درك الادراك ادراك ولا شك انه موقف عجيب تتحير
العقول فيه وتضطرب الالباب في حواشيه **التفسير السادس** لاه يلوه اذا احتجب ومعنى
كونه محتجبا من وجوه **الاول** انه بكنه صمديته محتجب عن العقول **الثاني** انا لو قدرنا
ان الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها فحينئذ
كان يخطر بالبال ان هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا انا لما شاهدنا ان الشمس تغيب
وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن الجدران فبهذا الطريق علمنا ان هذه الانوار فايضة عن قرص الشمس فكذا
ههنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات كالنور الواصل الي من جانب قدرة الله فلو قدرنا انه
كان يصح على الله الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود على الممكنات فحينئذ
كان يظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع محالا لا جرم خطر ببال بعض الناس ان هذه
الاشيا موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان
من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية
محتجبة عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد **اما** الحق فهو قاهر
وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون **التفسير السابع** اشتقاقه من اله
الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد مولهون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه امور **الاول**
ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهنالك ينسى كل الاشيا الا الله فيقول بقلبه ولسانه يارب يارب
فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى ما نزل لاجله فانما احد يعرف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال
الخسيسة وهذا فعل شنيع لانه ان كان التخلص عن الآفات والتوصل الى الخيرات من الله وجب الرجوع في وقت
نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك في سائر الاوقات **واما**
الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحات لا يليق بارباب الهدايات **الثاني** الخير
والراحة مطلوبان **والثالث** الخير في الظاهر اما الله وغيره فان كان غيره فذلك
الخير لا يحصل الا اذا خلق الله تعالى في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه هو المحسن في الحقيقة والمحسن هو
مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكى بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاد
كنت حدادا عشر سنين وقصارا عشرة اخرى وبوابا عشرة اخرى ثالثة فقالوا ما رأيناك فعلت ذلك قال لكنكم
ما رأيتم اما عرفتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد اليه بنار الخوف عشر سنين ثم شرعت في غسله من الاوزار
والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى بسيف لا اله الا الله
فلم اترك حتى يخرج عنه حب ما سوى الله ولم اترك حتى يدخل فيه حب غير الله فلما خلت عرصة القلب عن حب غير الله وقويت
فيه محبة الله سقطت من نجاد عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه
الا سر لا اله الا الله **التفسير الثامن** ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يأله اذا فزع من امر نزل به
فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلايق من كل المضار هو الله لقوله تعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم
لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى
قل كل من عند الله فهو سبحانه قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لها بالاعادة والفعل بالتكميل فكان في الحقيقة

هو الله ولا شيء سواه وفيها لطايف وفوايد **الفايدة الاولى** عادة الملوك انه اذا رأى صاحب الدين
من العبد فانه يتبرأ منه والله الكريم يقول يا عبادي انتم غرماء بكثرة ذنوبكم فعودوا الى الله فاني انا الذي اقضي ديونكم
واغفر ذنوبكم وايضا الملوك يغلقون ابوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك **الفايدة
الثانية** قال عليه السلام ان لله مائة رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون
ويتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة واقول انه عليه الصلاة والسلام انما
ذكر الكلام على سبيل التفهيم والا فرحمة الله غير متناهية فكيف يقبل تحديدها تحديد معين **الفايدة
الثالثة** قال عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم القيمة للمؤمنين هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب
فيقول الله لم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله قد وجبت لكم مغفرتي **الفايدة الرابعة** قال
عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينشر على بعض عباده يوم القيمة تسعة وتسعين سجلا كل
كل واحد مثل مد البصر فيقول له اتنكر من هذا شيئا اظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول هل لك عذر او
حسنة عن هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيصير ذلك العبد كله على النار فيقول الله ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم
يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة السجلات
فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء
الفايدة الخامسة وقف صبي في بعض الغزوات ينادي عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت
به امرأة فعدت الى الصبي واخذته والصقته الى بطنها ثم القت ظهرها على البطحاء واجلسته على بطنها تقيه
الحر وتقول يا بني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اتعجبون
من رحمة هذه بابنها فان الله ارحم بكم جميعا من هذه بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة
المسئلة الثالثة في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرية
او سريانية فانهم يقولون الها رحمانا ومرحيانا فلما عرب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة
بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واطبقوا على ان المراد منه لفظ الله واما الاكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية
اما القائلون بان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا من هذه المباحث واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون
اصل هذه اللفظة اله فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله فحذفت الهمزة استثقالا لكثرة جريانها
على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى في الثانية فقالوا الله وقال البصريون اصله لاه فالحقوا بها الالف واللام فقيل الله
وانشد والحلفة بابي رباح يسمعها لاهه الكبار فاخرجه على سبيل الاصل والله اعلم **المسئلة الرابعة**
قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه واما الذين كانوا
يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا او ينكرونه كما قال تعالى خبرا عن قوم
موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون **المسئلة الخامسة** اعلم ان هذا الاسم مخصوص بخواص
لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها **الخاصة الاولى** انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي
على صورة لله وهو مختص به سبحانه كما في قوله ولله جنود السموات والارض ولله خزائن السموات والارض وان حذفت
عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك
وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه في قوله قل هو الله احد
وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع فانك تقول هما وهم فلا تبقى الواو فيهما
فهذه الخاصة موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الاسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت
ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد
وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة اما اذا قلت الله فقد وصفته بجميع الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا
كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لساير الاسماء **الخاصية
الثانية** ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا
الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحيم او الا الملك او الا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في
الاسلام **اما** اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص الاسم
بهذه الخاصية الشريفة

الباب الرابع

في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم اعلم ان الاشياء على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضارا وربما معا والذي
يكون نافعا ولا يكون ضارا وربما والذي يكون ضارا وربما ولا يكون نافعا والذي لا يكون لا ضارا وربما ولا يكون ٥
نافعا **اما القسم الاول** وهو الذي يكون نافعا وضارا وربما معا فاما ان يكون كذلك
في الدنيا فقط وهو مثل التنفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت فاما ان يكون كذلك في الاخرة وهو
معرفة الله وانها ان زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب واستوجب عذابا بالابد **واما القسم
الثاني** وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضارا وربما فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الاخرة
واما القسم الثالث وهو الذي يكون ضارا وربما ولا يكون نافعا فكالمعاصي والذي لا بد منها
في الدنيا كالامراض والموت والفقر والهرم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يلزمها شيء من الضار
واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضارا وربما فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الاخرة
اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان التنفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في
الحال وكذلك معرفة الله تعالى امر لا بد منه في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن
الموت الاول اسهل من الثاني لانه لم يتألم في الموت الاول الا ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه
يبقى الى ابد الاباد وكما ان التنفس له اثران احدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته
والثاني اخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب كذلك الفكر له اثران احدهما ايصال نسيم الحجة ٥
والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج الهواء الفاسد المتولد من
الشبهات عن القلب وما ذاك الا بان يعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقادير ما منتهية بالاخرة
الى الفنا بعد وجودها لمن وقف على هذه الاحوال بقي امنا من الافات وواصلا الى الخيرات والمسرات وكان هذا
الامر انكشف لعقلك ان كل ما وجدته ووصلت اليه قطرة من بحار رحمة الله وذرة من انوار احسان الله فعند
هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله رحمانا رحيما بالعباد ثم نعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب
من نفس وبدن وروح وجسد اما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في مبدا الفطرة كما قال تعالى والله اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى
الحساسة والحركة المدركة الفاعلة وتامل في مراتب المعقولات من جهاتها واعلم انه لا نهاية البتة ولو
ان العاقل اخذ في كتاب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والرعد القاصف وبقي ذلك
الى ابد الاباد ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت العلوم
التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له ان الذي
قاله الله في قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة
فتامل كيفية تركيبها وتشريحها واعرف ما في كل واحد من الاعضاء والاجزاء من المنافع العالية والاثار الشريفة
وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك اثر من اثار كمال رحمته في
خلقك وهذا باب لا ينتهي فهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم **فان قيل** هل لغير الله رحمة ام لا
قلنا الحق انه ليست الرحمة الا لله ثم بتقدير ان يكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله اكمل من رحمة غيره ونحن نبين
مقامات **المقام الاول** في بيان ان لا رحمة الا لله فنقول الذي يدل عليه وجوه ٥
الاول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد يعطي غير الله فهو انما يعطي لياخذ عوضا
الا ان الاعواض اقسام منها جسمانية مثل من اعطى دينارا لياخذ كرباسا ومنها روحانية فهي اقسام
فاحدها انه يعطي المال لطلب الخدمة وثانيها يعطي المال لطلب الاعانة وثالثها يعطي المال لطلب الثنا
الجميل ورابعها يعطي المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطي المال ليدفع الرقة الجنسية عن القلب
وسادسها يعطي المال ليزيل حب المال عن قلبه وكل من هذه الاقسام اعواض روحانية وبالجملة فكل من اعطى فانما
يعطي ليفوز بواسطة ذلك العطا بنوع من انواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة
ولا عطية **اما** الحق سبحانه فانه كامل لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد كمالا فكان الجواد المطلق والراحم
المطلق هو الله سبحانه **والحجة الثانية** ان كل ما سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد
الا بايجاد الواجب لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الراحم
في الحقيقة هو الله تعالى **الحجة الثالثة** ان الانسان بحسب الطبع [illegible] الترك فيمتنع رجحان الفعل على

على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور الرحمة منه وعند
حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما
ذاك الا الله سبحانه فيكون الراحم في الحقيقة هو الله **الحجة الرابعة** هب ان فلانا يعطي الحنطة
ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة لذلك الطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فما لم تحصل
القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق ان خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله
والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحافظ له من انواع الافات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الاشيا
هو الله فوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله **المقام الثاني** في بيان انه بتقدير
ان تحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة الله اكمل واعظم وبيانه من وجوه **الاول** ان الانعام
يوجب كمال المنعم وزيادة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة رحمة الله
فذاك جزء من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني ان الله تعالى اذا انعم عليك بنعمة طلب عندها منك
عملا تتوسل به الى استحقاق نعم الاخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير الله فاذا
انعم عليك بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى اولى
الثالث ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله اولى من عبودية غير الله **الرابع**
ان السلطان اذا انعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل احوالك فقد ينعم حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عليك
انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وايضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل
الاوقات وبجميع المرادات اما الحق سبحانه فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت
بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله لكن ذلك افضل **الخامس** الانعام
يوجب المنة وقبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله وبتقدير ان يحصل
رحمات اخر فرحمة الله اكمل وافضل واعلى واجل

الباب الحادي عشر

في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم **النكتة الاولى** مرض موسى عليه السلام ٥
واشتد وجع بطنه فشكا الى الله فدله على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله ثم عاوده ذلك المرض في وقت
اخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت واكلته ثانيا فضرني فقال لانك
في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلا فحصل فيه الشفا وفي المرة الثانية منك الى الكلا فازداد المرض اما علمت
ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي **الثانية** بات رابعة العدوية ليلة في التهجد والصلاة
فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها واخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب
وفعل ذلك ثلاث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان
الثالثة كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع غنمه الذئاب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه
رجل وناداه متى اصطلح الغنم والذئب فقال الراعي من حين اصطلح الراعي مع الله **الرابعة**
قوله بسم الله الرحمن الرحيم معناه ابدا باسم الله فاسقطت منه قوله ابدا تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكانك قلت
ابدا باسم الله والمقصود منه التنبيه على ان العبد من اول ما شرع في العمل كان مفتقرا الى التسهيل والتخفيف
والمسامحة فكانه تعالى في اول كلمة ذكرها للاجل دليلا على الصفح والاحسان **الخامسة** روي
ان فرعون قبل ان ادعى الالهية بنى قصرا وامر ان يكتب على بابه الخارج بسم الله فلما ادعى الالهية وارسل اليه موسى
ودعاه فلم ير به اثر الرشد قال الهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال يا موسى لعلك تريد اهلاكه انت تنظر
الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على بابه والنكتة انه من كتب هذه الكلمة على بابه صار امنا من الهلاك وان كان
كافرا فالذي كتبه على سويدا قلبه من اول عمره الى اخره كيف يكون حاله **السادسة** سمى نفسه رحمانا
رحيما فكيف لا يرحم **وروي** ان سائلا وقف على باب رفيع فسال شيئا فاعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني ٥
بفاس واخذ يخرب الباب فقيل ولم تفعل قال اما ان يجعل الباب لايقا بالعطية او العطية لايقة بالباب
الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فكما القيت في اول كتابك على
عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك **السابعة** الله اشارة الى القهر
والقدرة والعلو ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على ان رحمته اكثر واكمل من قهره **الثامنة**
كثيرا ما يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا اشياء من الخيل والنعال وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع ٥

فيه الاعدا فكانه تعالى يقول اذا [illegible] عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه تميمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم
حتى لا يطمع العدو وفيه **التاسعة** اجعل نفسك قرين ذكر الله حتى لا يبعد عنه في الدارين روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم انه دفع خاتمه الى ابي بكر فقال له اكتب عليه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه
لا اله الا الله فكتب النقاش ذلك فاتى ابو بكر بذلك الخاتم الى النبي عليه السلام فراى النبي عليه السلام فيه
لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزيادة فقال ابو بكر يا رسول الله ۵
ما رضيت ان افرق اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته وخجل ابو بكر فجاء جبريل عليه السلام وقال يا رسول الله انا
اسم ابو بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة
ان ابا بكر لما لم يرض تفريق اسم محمد عن اسم الله وجد هذه الكرامة فكيف من داوم [illegible] على ذكر الله **العاشرة**
ان نوحا عليه السلام لما ركب في السفينة قال بسم الله مجراها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب
على هذه الكلمة طول عمره فكيف يبقى محروما من النجاة وايضا ان سليمن عليه السلام ملك مملكة الدنيا والاخرة
بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قاله فاز بملك الدنيا والاخرة ۵
الحادية عشر ان قال قائل لم قدم سليمن عليه السلام اسم نفسه على اسم الله في قوله انه من سليمن
وانه بسم الله والجواب من وجوه **الاول** ان بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادها
ولم يكن لاحد عليها طريق وراءت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمن فاخذت ذلك
الكتاب وقالت انه من سليمن فلما فتحت الكتاب وراءت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله
انه من سليمن من كلام بلقيس لا كلام سليمن **الثاني** نقل ان سليمن كتب على عنوان الكتاب انه من سليمن وفي
داخل الكتاب ابتدا بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما اخذت بلقيس ذلك
الكتاب قرات ما في عنوانه فقالت انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم ثم لما فتحت الكتاب وراءت بسم الله الرحمن الرحيم
قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم **الثالث** ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمن ان تشتم الله
اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله ليكون الشتم له لا لله تعالى **الثانية عشر**
الباء من بسم الله مشتق من البر لانه البار على المؤمنين بانواع الكرامات في الدنيا والاخرة واجل بره ان يكرمهم
يوم القيمة برؤيته مرض لبعضهم جار يهودي قال فدخلت عليه للعيادة وقلت له اسلم قال على ماذا قلت
من خوف النار قال لا ابالي بها قلت للفوز بالجنة قال لا اريدها قلت فما ذا تريد قال على ان يريني وجهه
الكريم قلت اسلم على ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب لي بها خطا فكتبت له بذلك خطا فاسلم ومات
من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرايته في النوم كانه يتبختر فقلت له يا شمعون ما فعل بك ربك قال غفر لي وقال
اسلمت شوقا الي **واما** السين فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت
الثرى **روي** ان زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطايف فبلغا خربة فقال المنافق نقعد ههنا
ونستريح فدخلا وناما فاوثق المنافق زيدا واراد قتله فقال زيد لم تقتلني قال لان محمدا يحبك وانا ابغضه
فقال زيد يا رحمن اغثني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع
واراد قتله فسمع صوتا اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم ير احدا فرجع الثالثة واراد قتله فسمع
صوتا قريبا يقول لا تقتله فخرج فراى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة
وحل وثاق زيد وقال انا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله ادرك عبدي
وفي الثانية كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة لحقت المنافق **واما** الميم فمعناه ان العرش الى ما تحت
الثرى ملكه وملكه قال السدي اصاب الناس قحط على عهد سليمن عليه السلام فاتوه فقالوا يا نبي الله
لو خرجت بالناس للاستسقاء فخرجوا فاذا سليمان عليه السلام بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول
اللهم انا خلق من خلقك ولا غنا لنا عن فضلك قال فصب الله عليهم المطر فقال سليمن عليه السلام ارجعوا فقد
استجيب لكم بدعاء غيركم اما قوله فاعلموا ايها الناس اني اقول طول حياتي الله فاذا مت اقول الله واذا
سئلت في القبر اقول الله واذا حييت في القيمة اقول الله واذا اخذت الكتاب قلت الله واذا وزنت اعمالي
اقول الله واذا جزت الصراط قلت الله واذا دخلت الجنة قلت الله واذا رايت الله قلت الله **النكتة**
الثالثة عشر الحكمة في ذكر هذه الاسماء الثلثة ان المخاطبين في القران ثلثة اصناف كما قال
تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله فقال انا الله للسابق الرحمن للمقتصد

الرحيم

الرحيم للظالمين وايضا الله هو معطي العطا والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفا
من كمال رحمته كانه تعالى يقول لو علم منك ما علمت ابواك لفارقاك ولو علمت المراة لجفتك ولو علمت الامة
لاقدمت على الفرار ولو علم الجار لسعى في تخريب الدار وانا اعلم كل ذلك واستره بكرمي ليعلم اني كريم **الرابعة**
عشر انه ولاية قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا والرحمن يوجب محبة قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا والرحيم رحمة وكان بالمؤمنين رحيما **الخامسة عشر**
قال عليه السلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا له تعالى كتب عند الله من الصديقين وخفف
عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة وعن ابي هريرة رضي الله عنه انه
عليه السلام قال يا ابا هريرة اذا توضات فقل بسم الله فان حفظتك لا تستريح ان يكتبوا لك من الحسنات
حتى تفرغ فاذا غشيت اهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك
الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد انفاس ذلك الولد وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى
منهم احد يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا ركبت
سفينة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها وعن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ستر ما بين اعين الجن وعورات بني ادم اذا نزعوا ثيابهم ان يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه
انه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين اعدائك من الجن في الدنيا افلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى ۵
السادسة عشر كتب قيصر الى عمر رضي الله عنه ان بي صداعا لا يسكن فابعث الي دواء فبعث اليه عمر
قلنسوة فكان اذا وضعها على راسه سكن صداعه واذا رفعها عن راسه عاد الصداع فتعجب منه ففتق القلنسوة
فاذا فيها كاغذ مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم **السابعة عشر** قال عليه السلام من توضا وذكر اسم الله
كان طهورا لجميع بدنه ومن توضا ولم يذكر اسم الله كان طهورا لاعضاء وضوئه فاذا كان الذكر في الوضوء طهورا لكل
البدن فذكره عن صميم القلب اولى ان يكون طهورا للقلب من الكفر والبدعة **الثامنة عشر** طلب
بعضهم اية من خالد بن الوليد وقالوا انك تدعي الاسلام فارنا اية لنسلم فقال جيئوني بالسم القاتل
فاتي بطاس من السم فاخذه بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم واكل الكل وقام سالما باذن الله فقال المجوس هذا دين حق ۵
التاسعة عشر مر عيسى عليه السلام على قبر فراى ملائكة العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته
مر على القبر فراى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى ودعا الله فاوحى الله اليه يا عيسى كان هذا
العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا في عذابي وكان قد ترك امراة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته
الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر
اسمي على ظهرها **العشرون** [illegible]
[illegible]
الحادي والعشرون [illegible] قوله الرحيم [illegible] في سبع مواضع في القبر وحين [illegible]
[illegible] والميزان [illegible] والصراط [illegible] والنار [illegible] **الثانية**
والعشرون كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] وصية ان تجعل في كفنه فقيل له ما الفائدة فيه فقال
اقول يوم القيمة الهي بعثت الينا كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك **الثالثة**
والعشرون قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا [illegible]
[illegible] ساعات الليل والنهار اربعة وعشرون ساعة [illegible]
[illegible] التسعة عشر **الرابعة والعشرون** لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر بالقتال
لم يكتب [illegible] بسم الله الرحمن الرحيم وايضا السنة ان يقال عند الذبح بسم الله والله اكبر ولا يقال بسم الله الرحمن
الرحيم لان وقت القتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما ذكرت هذه الكلمة في كل يوم سبعة
عشر مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على انه تعالى ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للفضل والرحمة
والاحسان والله الهادي

الكلام في سورة الفاتحة وهي سبع آيات مدنية
الباب الاول

في ذكر اسماء هذه السورة وفيه ابواب
اعلم ان لهذه السورة اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى **الاول** فاتحة الكتاب

سميت بذلك الاسم لانه يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلوة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتي تقريره وقيل لانها اول سورة نزلت من السماء **الثاني** سورة الحمد والسبب فيه ان اولها لفظ الحمد **والثالث** ام القرآن والسبب فيه وجوه **الاول** ان ام الشيء اصله والمقصود من كل القرآن تقرير امور اربعة الالهيات وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفي الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضاء الله وعلى النبوات وسيأتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالب الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القرآن **السبب الثاني** لهذا الاسم ان حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى امور ثلثة اما الثناء على الله باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد وهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال واياك نستعين وهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات **السبب الثالث** تسمية هذه السورة بام الكتاب ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية او معرفة ذلة العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على كل احوال الدنيا والاخرة ثم قوله اياك نعبد واياك نستعين الى اخر السورة يدل على ذلة العبودية فانه على العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته **السبب الرابع** ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلثة وهذه السورة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته فقوله رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه ربا للعالمين وقوله الحمد لله اشارة الى كونه مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال العدل وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر المظلومين بل يستوفي حقوق المظلومين من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظائف العبودية لا يكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلثة اولها حصول هذا النور في القلب وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان تتجلى له درجات الابرار المطهرين من الذين انعم الله عليهم بالجلايا القدسية والنوادر الالهية حتى تصير تلك الارواح القدسية كالمرآة المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها الى الاخرى وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم وثالثها ان تبقى معصومة عن اوضار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن اوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع **السبب الخامس** قال الثعلبي سمعت ابا القسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن الخطيم

نصبنا امنا حتى ابذعروا ... وصاروا بعد الفتهم شلالا

فسميت هذه السورة بام القرآن لان مفزع اهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده **الاسم الرابع** من اسمائها السبع المثاني قال تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني وفي السبب في تسميتها بالمثاني وجوه **الاول** انها مثناة نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد **الثاني** سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلوة **الثالث** سميت مثاني لانها مستثناة من سائر الكتب قال عليه السلام والذي نفسي بيده ما انزلت في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه

السورة

السورة وانها السبع المثاني والقرآن العظيم **والرابع** سميت مثاني لانها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها سبع من القرآن فمن قرأ الفاتحة اعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن **الخامس** انها سبع وابواب النيران سبع فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال لم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقا على باب من ابواب جهنم فمرت امتك عليها منها سالمين **السابع** سميت مثاني لانها تقرأ في الصلاة ثم تثنى بسورة اخرى **الثامن** سميت مثاني لانها اثنية على الله ومدائح له واعلم انا بالغنا في تفسير كونه سبعا مثانيا في سورة الحجر **الاسم الخامس** الوافية كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من سور القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الباقي منها في ركعة اخرى لجاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة **الاسم السادس** الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوض عنها **الاسم السابع** الاساس وفيه وجوه **الاول** انه اول سورة القرآن فهو كالاساس **الثاني** انه مشتمل على اشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس **والثالث** ان اشرف العبادات بعد الايمان هو الصلوة وهذه السورة مشتملة على ما لا بد منه فالايمان والصلوة لا تتم الا بها **الاسم الثامن** الشفا عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ بعضهم هذه السورة في اذنه فبرأ فذكره لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء وتقول الادواء منها روحانية ومنها جسمانية والدليل انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة شفاء لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلثة **الاسم التاسع** الصلوة قال عليه السلام يقول الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة **الاسم العاشر** السؤال روى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله عليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة وقعت البداية بالثناء على الله سبحانه وهو قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو ايضا يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة **الاسم الحادي عشر** سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله تعالى بالفضل والكرم والاحسان **الاسم الثاني عشر** سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء والله اعلم

الباب الثاني

في فضائل هذه السورة **المسئلة الاولى** ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلثة اقوال **الاول** انها مكية روى الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر العلماء وروى ايضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسر الى خديجة فقال لقد خشيت ان يكون خالطني شيء قالت وما ذاك قال اني اذا خلوت سمعت النداء فاقرأ فذهبت الى ورقة بن نوفل وسالته عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك النداء فاثبت له فاتاه جبريل عليه السلام فقال قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وباسناده عن ابي صالح عن ابن عباس قال قام النبي عليه السلام فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك **والقول الثاني** انها نزلت بالمدينة وروى الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب انزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه **الاول** ان سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني وهو الفاتحة وهذا يدل على انه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم **الثاني** انه يبعد ان يقال انه اقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب **القول الثالث** قال بعض العلماء

هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية مدنية فلهذا السبب سماها الله بالمثاني لانها ثني انزالها
وانما كان ذلك مبالغة في تشريفها **المسئلة الثانية** في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم عن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتب الحمد لله رب العالمين
فيسمعه الله تعالى ويرفع عنهم بسببه العذاب اربعين سنة وعن الحسن قال انزل الله مائة واربعة كتب
من السماء فاودع علوم المائة في الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه
الاربعة في القرآن ثم اودع علوم القرآن في المفصل ثم اودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم الفاتحة كمن علم
تفسير جميع كتب الله تعالى المنزلة ومن قرأها فكانما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان قلت والسبب فيه
ان المقصود من جميع الكتب الالهية اما علم الاصول وعلم الفروع او المكاشفات وقد بينا ان هذه السورة
مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلثة فلما كانت المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت
كالمشتملة على جميع المطالب الالهية **المسئلة الثالثة** قالوا هذه السورة لم يحصل فيها سبعة
من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء والسبب فيه ان هذه الحروف
السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور قال تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا
كثيرا والجيم اول حرف من اسم جهنم قال تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا
من الجن والانس واسقط الخاء لانه يشعر بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقال تعالى ان
الخزي اليوم والسوء على الكافرين واسقط الشين والزاي لانه اول حرف من الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها
زفير وشهيق وايضا الزاي يدل على الزقوم قال تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة
قال تعالى فاما الذين شقوا ففي النار واسقط الظاء لقوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا
يغني من اللهب وايضا تدل على لظى قال تعالى كلا انها لظى واسقط الفاء لانه يدل على الفراق قال يومئذ
يتفرقون وايضا لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى فان قالوا فما من حرف من الحروف
الا وهو مذكور في شيء يوجب نوعا من انواع العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه انه
تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم انه تعالى اسقط سبعة من الحروف من هذه
السورة وهي اوائل الفاظ دالة على العذاب تنبيها على ان من قرأ هذه السورة وامن بها وعرف حقائقها صار
امنا من الدركات السبع في جهنم

الباب الثالث

في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما قال
الحمد لله فكان سائلا سأل فقال الحمد لله مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحقا للحمد فما الدليل
على انه يستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فاجاب
عن السؤال الاول بقوله الحمد لله رب العالمين واجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين
اما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ان علمنا بوجود الشيء اما ان يكون ضروريا
او نظريا ولا جائز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الاله بالضرورة
فبقي ان يكون نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا ان هذا العالم
المحسوس بما فيه من السموات والارضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره
وموجد يوجده ومرب يربيه ومبق يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله الحكيم
ثم تحته لطائف **اللطيفة الاولى** ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى
ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه ومحتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه فكان هذا اشارة الى ان كل
جزء لا يتجزى وكل جوهر فرد وكل واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القادر
كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم **اللطيفة الثانية** انه تعالى
لم يقل الحمد لله خالق السموات والعالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث
مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال
قوم الشيء حال بقائه يستغني عن السبب والمربي هو القائم بابقاء الشيء واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب
العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه سبحانه في حال بقائها والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها

ام

الرحمن عليه [illegible] سبحانه بالذكر
تنبيها على ان كل ما سواه [illegible] **الثالثة**
[illegible]
[illegible] الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور
[illegible] سورة الكهف [illegible] سورة سبأ [illegible] سورة فاطر [illegible]
[illegible]
المسئلة الثانية [illegible]
[illegible]
المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والحيز والجهة ومتى كان الامر كذلك
فلو كانت ذاته قبل حصول الفضاء في جزء من اجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وكان محالا فقوله رب العالمين
يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار **المسئلة الثالثة** هذه اللفظة تدل
على تنزيه ذاته عن الحلول في المحل كما تقوله النصارى والحلولية لانه لما كان رب العالمين كان خالقا لكل ما سواه
والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن كل محل فبعد وجود المحل امتنع
احتياجه الى المحل **المسئلة الرابعة** هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو
فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق شيئا من انواع الحمد والثناء والتعظيم الا ترى ان الانسان
اذا انتفع بسخونة النار او ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار ولا الجمد لما ان تاثير النار في التسخين وتاثير الجمد
في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار
وانما عرفنا كونه فاعلا مختارا لانه لو كان موجبا لدامت الاثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ولامتنع
وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا ان المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجبا بالذات ولما كان

ولما كان الامر كذلك لاجرم كونه مستحقا للحمد **المسألة الخامسة** لما خلق الله العالم رتبا بنا المصالح
العباد ونوافقا لمنافعهم كان الاحكام والآثار ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وقابل لفعل الحكيم المتقن
يجب ان يكون عالما ثبت بما ذكرنا ان قوله الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان
ويدل على كونه منزها عن الحلول والمحل ويدل على كونه في نهاية التقدس ويدل على كونه في نهاية العلم
والحكم **واما السؤال الثاني** وهو قوله فما فائدة ثبت القول بوجود الاله القادر العالم لم
فلم قلتم انه يستحق الحمد والثنا **والجواب** هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير
هذا الجواب ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا من امرين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون في العسر
والالم والمكاره فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق
الله تعالى وتكوينه وايجاده فكان رحمانا رحيما وان كان في المكاره والآفات فتلك المكاره اما ان يكون من العباد
او من الله فان كانت من العباد فالله سبحانه وعدنا ان ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كان من الله فالله
وعد بالثواب الجزيل والفضل الكبير على كل ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخافات وان كان الامر
كذلك ثبت انه لابد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثنا الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرناه
ان قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام افضل
منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام المعتبر في العبودية
واعلم ان الانسان مركب من جسد وروح والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة
للروح فلاجرم كان افضل احوال الجسد ان يكون آتيا باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية
وتلك الاعمال هو ان يكون الجسد آتيا باعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة ه
فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذا اول درجات سعادة الانسان وهو
المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعندها يظهر له شي من انوار عالم الغيب وهو انه
وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات ما لم يحصل توفيق الله واعانته وعصمته فانه لا يمكنه
الاتيان بشي من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد من قوله ه
واياك نستعين ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له الهداية لا يحصل الا من الله تعالى وانوار المكاشفات
والتجلي لا يحصل الا بهداية الله وهو المراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطايف اللطيفة **الاولى**
ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال هو الصراط المستقيم **اما في الاعتقادات** فبيانه من وجوه
الاول من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات
وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه
والتعطيل **الثاني** انه من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد
وقع في الجبر فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار ان الكل بقضاء الله
واما في الاعمال فنقول من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في الجمود والصراط
المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع
في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة اللطيفة **الثانية** ان ذلك الصراط
المستقيم وصفه بصفتين واحداهما ايجابية والاخرى سلبية **اما** الايجابية فكون ذلك
الصراط صراط الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين **واما** السلبية
فهي ان تكون بخلاف صراط الذين فسدت قوتهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم
وبخلاف الذين فسدت قوتهم النظرية حتى ضلوا عن العقايد الحقة والمعارف اليقينية اللطيفة
الثالثة قال بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت
عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ
يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغلاط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق وعقولهم
غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلابد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل
ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكمالات وقد ظهر
بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله

اوفوا

اوفوا بعهدي اوف بعهدكم **المسألة السادسة** في تقرير مشرع اخر من لطايف هذه السورة ه
اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة من الخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول
الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر
منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها دايما في التغيرات والانتقال من احوال الى احوال
ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة واما الاحوال المكروهة فهي وان كانت
كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فان تلك التغيرات لاجل انها تقتضي
حدوث امر بعد عدمه يدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير يدل على ان ذلك الاله رحيم
محسن كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله فان الفطرة السليمة تشهد بان كل شي وجد بعد العدم فانه لابد له
من سبب ولذلك فانا اذا سمعنا بيتا حدث بعدما لم يكن فان صريح العقل شاهد بانه لابد له من فاعل تولى بنا
ذلك البيت ولو ان انسانا فيه لم يشك لابد وان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات
لدام الاثر بدوام المؤثر فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر
رحيما محسنا فلانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان فاعلا لافعال اكثرها
راحة وخير وكرامة كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد حاضرة
في عقل كل احد كانت موجبة لحمد الله وثنائه حاضرة في كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله
ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر اعلى واعظم من الاول فكانه قال لا ينبغي ان يعتقد ان الاله الذي
اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله لكل العالمين وذلك لانك انما حكمت باحتياجك الى الاله لما حصل
فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان فهذه المعاني قايمة في كل العالمين فانها محل الحركات والسكنات
وانواع التغيرات فتكون علة احتياجك الى الاله الذي هو قايمة فيها واذا حصل الاشتراك في العلة وجب حصول
الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين والها في السموات والارضين ومدبرا لكل الخلايق اجمعين
ولما ظهر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذه العوالم على عظمها ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات
والكواكب لابد وان يكون قادرا على افنائها ولابد وان يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية
العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد انى مع نهاية ذلتي وحقارتي كيف يمكنني ان اتقرب اليه وباي طريق
اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله تعالى ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف انا وان كنت
عظيم القدرة والهيبة والالهية الا اني مع ذلك عظيم الرحمة وانا الرحمن الرحيم وانا مالك يوم الدين فمادمت
في هذه الحيوة لا اخليك عن اقسام رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من اعمالك
فان اتيتني بالخير قابلت الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان
والمغفرة ثم لما بين امر الربوبية بهذا الطريق امره بعد ذلك باشياء **اولها** مقام الشريعة وهو ان تواظب على
الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد **وثانيها** مقام الطريقة وهو ان تحاول السفر من عالم الشهادة
الى عالم الغيب فترى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب فتعلم انه لا يتيسر لك شي من الاعمال الظاهرة الا بمدد
ينزل اليه من عالم الغيب **وثالثها** انه لما شاهد عالم الشهادة معزولا عن الكلية ويكون الامر كله
لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم هنا دقيقة وهي ان الروح الواحد تكون اضعف من قوة الارواح
الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند
هذا ادخل روحه في جملة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار
الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ يتقوى بتلك الجمعية
بما لا يعد ويحصل الفوز بحال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم ثم كما بينا ان الاتصال بالارواح المطهرة
يوجب مزيد القوة والاستعداد فكذلك بينا ان الاتصال بالارواح الخبيثة توجب الخيبة والخسران والخذلان
والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات
الثلاثة وكملت هذه المقامات الثلاثة اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول
عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم حصل الاستعداد ه
بالاتصال بارواح الصافين والاستكمال بسبب المباعدة عن ارباب الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية
والكمالات الانسانية **المسألة الثالثة** في تقرير مشرع اخر من لطايف هذه السورة اعلم ان الانسان

السابعة

خلق محتاجا الى جر الخيرات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات
واللذات الا بواسطة اسباب معينة ولا يمكن دفع الآفات والمخافات الا بواسطة اسباب معينة ولما كان
جلب النفع ودفع الضرر محبوبا باللذات وكان الاستقرار احوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا
دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العقول ان الوصول الى المحبوب لا بواسطة هو محبوب صار هذا
المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا عرف انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات
الا بواسطة خدمة الامير والوزير والاعوان والانصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الاشياء شديد الحب
لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم تأكدت في العلوم الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة
وتتابعها ازدياد التشبيه غالب على طباع الخلق اما الاول فكل من واظب على صناعة من الصنائع وحرفة
من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها اكثر
كانت الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فهو ان الانسان اذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق
وما ذاك الا لان الارواح جبلت على حب المحاكاة اذا عرفت هذا فنقول انا بينا ان استقراء احوال الدنيا يوجب تعلق
القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جر المنافع ودفع المضار وبينا انه لما كانت مواظبة ٥
الانسان عليها اكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه اقوى واثبت فاكثر اهل الدنيا هم موقنون بهذه
الصفة يواظبون على هذه الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب استحكام هذه الحالة
فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها كثيرة قوية
شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هذه المحبة الشديدة الى سواء السبيل ووقع في قلبه ان يتأمل في
هذه الاسباب تاملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولي على هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته
وكمال حكمته ام لا والاول باطل لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس عجزا واقلهم عقلا فعند هذا يظهر ان تلك
الامارة والرياسة ما حصلت بقوته وما بقيت له بسبب حكمته وانما حصلت تلك الامارة والرياسة ٥
لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار انواع اخر
من الاعتبارات يعاضدها ويقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل
منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه
الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه نفع وخير قال هو الذي اتى به وكلما
وصل اليه شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احدا على فعل الا الله ولا يتوجه في قلبه في طلب
امر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله فعندها يقول العبد الحمد لله واعلم ان الاستقراء
المذكور يدلك ايضا على ان احوال العالم لا تنتظم الا بتقدير الله ثم تترقى في هذا التصغير الى العالم الكبير انه لا ينتظم
حاله من احوال العالم الاكبر الا بتقدير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم العبد يتأمل في احوال العالم
الاسفل واحوال العالم الاعلى فيشاهد ذوات العالمين منظومة على الوصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى
والمنهاج الاسنى فيراها ناطقة بالافتقار بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم
فعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما تهيأت برحمة الله وفضله واحسانه ثم يبقى العبد
متعلق القلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه يقول مالك يوم الدين ليس الا الذي عرفته
بانه الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدره وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح مهماته في الدنيا
والاخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد
لما كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين
في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعليق يعلم انه لما كان مشغولا بخدمة الامير
والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان اولى فعند هذا يقول اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد
غيرك واما الآن فلا اعبد احدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلان يستعين
بالمعبود الحق في تحصيل المرادات اولى فيقول واياك نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك
واما الآن فلا استعين باحد سواك ولما كان يطلب الجاه والمال اللذين هما على شفا جرف الانقراض ٥
والانقضاء فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء اولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم
ان اهل الدنيا فريقان احدهما الذين لا يعبدون الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الا الاغراض والمتاعة

العالم ١٧

٤١

الا من الله والفرقة الثانية الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا الهي
اجعلني من زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلايا النورانية ولا تجعلني
في الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم ولا الضالين فان متابعة هذه الفرقة لا تفيد الا الخسار والهلاك
كما قال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا والله اعلم ٥ ٥ ٥

الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

المسئلة الاولى اجمع الاكثرون على ان القراءة واجبة في الصلوة وعن الاصم والحسن بن صالح
انهما لا تجب لنا ان كل دليل نذكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان اصل القراءة واجبة ونزيد ههنا
وجوها الاول قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد
بالقرآن القراءة والتقدير اقم قراءة الفجر وظاهر الامر للوجوب الثاني عن ابي الدرداء ان رجلا
قال للنبي صلى الله عليه وسلم افي كل الصلوة قراءة فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم فقال رجل من الانصار وجبت فقال ابو الدرداء
الرجل على قوله وجبت الثالث عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اتقرأ
في الصلوة فقال عليه السلام اتكون صلاة بغير قراءة فهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ ابي حامد الاسفرايني
حجة الاصم قوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي جعل الصلوة من الاشياء المرئية والقراءة ليست
بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلوة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعدية الى مفعولين
كانت بمعنى العلم المسئلة الثانية قال الشافعي قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة فان ترك
منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا تجب قراءة الفاتحة
لنا وجوه الاول انه عليه السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلوة فوجب
ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله تعالى فاتبعوني
يحببكم الله وبا لعجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد روي انه عليه السلام
مسح على الناصية فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلوة وههنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه عليه
السلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلوة غير موقوفة عليها وهذا من العجائب ٥
الحجة الثانية قوله تعالى اقيموا الصلوة والصلوة عبارة لفظة مفردة محلاة بالالف واللام
فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلوة الا الاعمال التي كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يأتي بها واذا كان ذلك كذلك كان قوله اقيموا الصلوة جاريا مجرى قوله اقيموا الصلوة امرا بقراءة
الفاتحة وظاهر الامر للوجوب ثم ان هذه اللفظة تكررت في القرآن مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب
قراءة الفاتحة في الصلوة الحجة الثالثة ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول العمر ويدل
ايضا عليه ما روي في الصحيحين ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة
بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت هذا وجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ٥
من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر والعجب ان ابا حنيفة انه تمسك في مسئلة طلاق الفار بان عثمان ورث امرأة عبد الرحمن بن عوف
وعبد الله بن الزبير كان مخالفا له ونص القرآن ايضا يوجب عدم الارث فلم يتمسك بعمل كل الصحابة على
سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول
الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفت في انه هل تجب قراءة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل
فانك لا ترى احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرأ الفاتحة في الصلوة واذا ثبت هذا فنقول
ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه لا تجب قراءة الفاتحة قرأوه لا على اعتقاد الوجوب
بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءة فنقول اعمال الجوارح غير واعمال القلوب غير
ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة فمن لم يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل ٥
فدخل تحت الوعيد وهذا القدر يكفينا في الدليل ولا حاجة بنا الى تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع
في اعتقاد الوجوب الحجة الخامسة الحديث المشهور وهو انه سبحانه قال قسمت الصلوة
بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي الى آخر الحديث
وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل صلوة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل

الا بتسبيب قراءة ايات هذه السورة فنقول الصلوة لا تنفك عن هذا التسبيب وهذا التسبيب لا يحصل الا بسبب
هذه السورة ولازم الواجب واجب فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا
قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلوة **الحجة السادسة** قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب فالواحرف النفي دخل على الصلوة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلوة ولا يصرفه
الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال من وجوه **والجواب الاول**
انه جاء في بعض الروايات لا صلوة لمن لا يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلوة
وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها
وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره **الثاني** ان اعتقاد ان قراءة الفاتحة
جزء من اجزاء ماهية الصلوة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لان الماهية يمتنع حصولها حال
عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلوة انما يصح اذا ثبت ان الفاتحة
ليست جزءا من الصلوة وهذا هو اول المسألة فثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره **الثالث**
هب انه لا يمكن اجراء هذه اللفظة على ظاهرها الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة
مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب واذا ثبت هذا فنقول
المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحا اتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحا
لكنه يكون كاملا فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى **الوجه الرابع** ان الحمل على نفي الصحة اولى
لوجوه **احدها** ان الاصل بقاء ما كان على ما كان **والثاني** ايجاب راجح **والثالث**
ان هذا احوط **الحجة السابعة** عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلوة لم يقرأ فيها
بفاتحة الكتاب فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل
على عدم الجواز لان التكليف بالصلوة قائم والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلوة
على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا يخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند
ابي حنيفة رضي الله عنه يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال
لان الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا
فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام **الحجة الثامنة** نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه
عن ابن المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب
الحجة التاسعة روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر الى ان
قال علمني الصلوة يا رسول الله فقال عليه السلام اذا توجهت الى القبلة فكبر ثم اقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل
ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني فكل ما ذكره الرسول وجب ان يكون من الصلوة فلما ذكر
قراءة الفاتحة وجب ان يكون قراءة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلوة **الحجة العاشرة** روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لأخبرنكم بسورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرؤون
في صلاتكم فقالوا الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل انه عليه السلام لما قال ما تقرؤون في صلاتكم
فقالوا الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة فكان هذا
اجماعا معلوما عندهم **الحجة الحادية عشر** التمسك بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن
وجه الدليل ان قوله اقرؤا امر والامر للوجوب وهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجب فنقول المراد
بما تيسر من القراءة اما ان يكون هو الفاتحة او غير الفاتحة او المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي
ان يكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان يكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل
بالاجماع والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل
بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة اولى من قراءة غيرها وسلم ابو حنيفة ان الصلوة بدون قراءة
الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر
من القرآن لان هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل اما سائر السور فقد تكون محفوظة
وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل **الحجة الثانية عشر** الامر بالصلاة كان ثابتا والاصل
في الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل بالاتيان بالصلوة المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان سورة

الفاتحة افضل من سائر السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلوة مع قراءة هذه السورة اكمل من الصلوة الخالية عن
قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل **الحجة الثالثة عشر**
قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت احوط فوجب القول بوجوبه للنص والمعقول **اما**
النص فقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك **واما** المعقول فانه يفيد دفع ضرر الخوف
عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قالوا لو اعتقد الوجوب احتمل كونه مخطئا فيه فيبقى الخوف قلنا
اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه ايضا فيتقابلان هذان الخوفان ويبقى ما في
العمل فان القراءة لا توجب الخوف اما تركه فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل **الحجة الرابعة عشر**
لو كانت الصلوة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلوة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلوة بالفاتحة جائزة ولما كانت
الصلوة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم اجمعوا ان
على الصلوة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلوة بغير هذه السورة غير جائز **الحجة الخامسة عشر** انهم
اجمعوا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب ان لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية
الاحتياط **الحجة السادسة عشر** الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلوة بدون قراءة
الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة اما ان يعرف بالنص او بالقياس **اما** الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون
به هو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا **واما** الثاني فباطل لان التعبدات غالبة
على الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس **الحجة السابعة عشر** لا شك ان النبي صلى الله
عليه وسلم واظب على القراءة طول عمره فحينئذ يكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله
عليه السلام اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله عليه السلام واحسن الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها ه
الحجة الثامنة عشر الصلاة مع الفاتحة افضل والاول باطل بالاجماع لانه عليه السلام واظب
على الصلوة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلوة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر
فوجب ان لا يجوز المصير اليه لانه يقبح في العرف فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر اما القرآن
فقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واما الخبر فما روى ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان اخرج واناديا لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية
من اقوى الدلائل على قولنا وعن الثاني انه معارض بما نقل ابو هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان اخرج وانادي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وايضا فالاجود ان يكون المراد من قوله لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة
الكتاب [illegible] **المسألة الثالثة** [illegible]
[illegible]
[illegible]
المسألة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم اية من اول سورة الفاتحة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المسألة الخامسة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

طرقنا إلى إثبات كون القرآن حجة ولخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ظنيا ولو جاز ذلك لادعى الروافض أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف وذلك يبطل الإسلام واعلم أن الشيخ الغزالي عارض القاضي فقال نفي كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف وإن ثبت بالآحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ثم أورد على نفسه سؤالا وهو أنه لو قال قائل ليس من القرآن عدم ولا حاجة في إثبات هذا العدم إلى النقل لأن الأصل هو العدم وأما أن نقول إنه قرآن فهو ثبوت ولا بد فيه من النقل ثم أجاب عنه بأن قال هذا وإن كان عدما إلا أن التسمية مكتوبة بخط القرآن توهم كونها من القرآن فههنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من أن ذلك الطريق إما أن يكون تواترا أو آحادا فثبت أن الكلام الذي أورده القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه أن النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا إنه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن مثل أنه هل تجب قراءتها في الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ومعلوم أن هذه الأحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هي من القرآن إلى ثبوت هذه الأحكام وعدمها وثبت أن ثبوت هذه الأحكام أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي

المسألة السادسة في بيان أن التسمية من القرآن وأنها آية من الفاتحة قال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز إنها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه

الحجة الأولى روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم بن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية إياك نعبد وإياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح

الحجة الثانية روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم

الحجة الثالثة روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بأي شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة قلت ببسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن

الحجة الرابعة روى الثعلبي بإسناده عن أبي جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروي أيضا بإسناده عن أم سلمة أن النبي عليه السلام كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروي أيضا بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروي أيضا بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة أنه قال إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها وبإسناده أيضا عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال يقول الله سبحانه قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله مجدني عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلي عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وبإسناده عن أبي هريرة قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي عليه السلام يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي عليه السلام ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع عليه صلاته فإنه لا صلاة إلا بها فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله واعلم أني نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي إسحاق الثعلبي رحمه الله

الحجة الخامسة قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان المقدمة الأولى قوله اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال الباء صلة زائدة لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله فائدة وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب

إثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل

الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما أجمعوا على كتابتها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن

الحجة السابعة أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله ولهذا السبب حكينا أن نقل لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بن شاكا وأطراف مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها إظهارها والفصل بين السور وهذا الدليل لإبطال قول أبي بكر الرازي رحمه

الحجة الثامنة أطبق الأكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضي الله عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة فإنه قال بسم الله ليس آية منها لكن قوله أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنبين في مسألة أخرى مفردة أن قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا إذا اعتقدنا أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة

الحجة التاسعة أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبي عليه السلام قرأها فوجب أن يجب علينا لقوله تعالى واتبعوه وإذا ثبت وجوب قراءتها ثبت كونها من السورة لأنه لا قائل بالفرق

الحجة العاشرة قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بتراء ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه السلام فقال إن شانئك هو الأبتر فلزم أن يقال الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من قال بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها

الحجة الحادية عشرة ما روي أن النبي عليه السلام قال لأبي بن كعب ما أعظم آية في كتاب الله فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي عليه السلام في قوله وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية تامة ومعلوم أنها ليست آية تامة في قوله إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية فلا بد وأن يكون آية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال بأنه آية تامة في أول سورة الفاتحة

الحجة الثانية عشرة أن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة على أنه من القرآن ومن الفاتحة وعلى أن الأولى الجهر بقراءتها

الحجة الثالثة عشرة أن سائر الأنبياء عليهم السلام عند الشروع في أعمال الخير يبتدئون بذكر بسم الله فوجب أن يجب على رسولنا ذلك وإذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا وإذا ثبت هذا الوجوب في حقنا ثبت أنه من سورة الفاتحة

أما المقدمة الأولى فالدليل عليها أن نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها وأن سليمان لما كتب إلى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فإن قالوا أليس أن قوله تعالى إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله أن يكون الأمر كذلك وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها إنه من سليمان فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت وإنه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت أن الأنبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من الأعمال ابتدءوا بذكر بسم الله

والمقدمة الثانية أنه لما ثبت هذا في حق سائر الأنبياء عليهم السلام وجب أن يجب على رسولنا لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وإذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه وإذا ثبت وجوب وأنه علينا ثبت أنه آية من الفاتحة لأنه لا قائل بالفرق

الحجة الرابعة عشرة أنه تعالى متقدم الوجود على سائر الموجودات لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت

قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقرآن واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في العقول وجب ان يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها اية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق **الحجة الخامسة عشر** ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه من القرآن في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القرآن فوجب ان يكون من القرآن كما انا لما رأينا قوله فباي الاء ربكما تكذبان وقوله ويل للمكذبين مكررا في القرآن بخط واحد وبصورة واحدة قلنا ان الكل من القرآن **الحجة السادسة عشر** روي انه عليه السلام كان يكتب في اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله فنزل قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ٥ فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها ووجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ومجموعها من القرآن ثم انه مثبت في القرآن فوجب الجزم بانه من القرآن ٥ اذ لو جاز اخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز اخراج سائر الايات وذلك يوجب الطعن العظيم في القرآن **الحجة السابعة عشر** قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه السلام وكان عليه السلام يامر بكتابته بخط المصحف وبينا ان حاصل ٥ الخلاف في انه هل هو من القرآن يرجع الى احكام مخصوصة مثل انه هل تجب قراءته وهل يجوز للجنب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب المصير اليه لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك

واحتج المخالفون باشياء **الاول** تعلقوا بخبر ابي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين ٥ **الاول** انه عليه السلام لم يذكر التسمية ولو كانت اية من الفاتحة لذكرها و**الثاني** انه تعالى قال جعلت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلوة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا التسمية ليست اية من الفاتحة لان الفاتحة سبع ايات فيجب ان يكون منها لله ثلث ايات ونصف وهي من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلث ايات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى اخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة حصل لله اربع ايات ونصف وللعبد اثنان ونصف فبطل التنصيف المذكور **الحجة الثانية** روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين فهذا يدل على ان التسمية ليست من سورة الفاتحة **الحجة الثالثة** لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم اية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك خلاف الدليل

والجواب عن الحجة الاولى من وجوه **الاول** انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحق الثعلبي روى باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد ٥ بسم الله الرحمن الرحيم اية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي **الثاني** روى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء ابن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين ٥ يقول الله مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني في القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلثة قبلها وثلثة بعدها وانما تحصل ثلثة قبلها لو كانت التسمية اية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا في هذا الوجه **الثالث** ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الايات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قوله عليه السلام الفرائض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه بحث عن احوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون ٥ **الرابع** ان دلايلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله هل هو من الفاتحة ام لا بل المقصود منه بيان شيء اخر فكانت دلايلنا اقوى واظهر **الخامس** انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط **والجواب** عن حجتهم الثانية ما قاله الشافعي فلعل عائشة رضي الله عنها جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال

قرأ فلان الذي خلق السموات والمراد قرأ هذه السورة فكذا ههنا وتمام الجواب عن خبر انس سيأتي بعد ذلك **والجواب** عن الحجة الثالثة ان التكرير لاجل التاكيد كثير في القرآن وتاكيد كونه رحمانا رحيما من اعظم المهمات والله اعلم

المسئلة السابعة في بيان عدد ايات هذه السورة روي في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان ايات فاما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع ايات وبه فسروا قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من الفاتحة قالوا قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية تامة واما ابو حنيفة رحمه الله فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم اية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية اخرى اذا عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه **الاول** انه مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقطع الايات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع **الثاني** انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء اية فقد جعلنا اول الاية لفظ غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبلها او استثناء عما قبلها والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد فكذلك الاستثناء مع المستثنى كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى اخر السورة ٥ اية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا واية واحدة وذلك اقرب الى الدليل **الثالث** ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرطين ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا ومما يدل على انه تعالى انعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم بل المجموع كلام واحد فوجب القول بانه اية واحدة فان قالوا الكلام ان قوله الحمد لله رب العالمين اية واحدة وقوله الرحمن الرحيم اية ثانية مع ان هذه الاية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين اية تامة [illegible] فظهر الفرق ٥

المسئلة الثامنة ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي اية من اوائل سائر السور [illegible]

والجواب [illegible]

المسئلة التاسعة [illegible]

الحجة الاولى [illegible]

واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية **الحجة الثانية** ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ في اظهاره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون اعلان ذكر الله اولى عملا بقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا **الحجة الثالثة** هي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذكر الله بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقول فيكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والسر لا يليق الا بما يكون عيبا ونقصا فاخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك العيب واما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله بالتعظيم ولهذا قال عليه السلام طوبى لمن مات ولسانه رطب بذكر الله وكان علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالف **الحجة الرابعة** ما رواه الشافعي باسناده ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم اين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية **الحجة الخامسة** روى البيهقي في السنن الكبيرة عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم واما ان علي بن ابي طالب كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن ابي طالب فقد اهتدى والدليل عليه قوله عليه السلام اللهم ادر الحق مع علي حيث دار **الحجة السادسة** ان قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة بسم الله الرحمن الرحيم اشرعوا في الطاعات وما يجري مجرى هذا الضمير ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه **الحجة الاولى** روى البخاري باسناده عن انس انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمن فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم **الحجة الثانية** ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال يا بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمن فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين فقل الحمد لله رب العالمين واقول ان انسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر به **الحجة الثالثة** قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقيه واعتمد عليها **والجواب** عن الكلامين الاولين من وجوه قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني روي عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلث روايات **احدها** قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمن فكانوا يستفتحون الصلوة بالحمد لله رب العالمين **وثانيها** قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم **وثالثها** قوله لم اسمع احدا قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاثة تقوي قول الحنفية وثلثة اخرى تناقض قولهم **احدها** ما ذكرنا ان انسا روى ان معوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم **وثانيها**

وثالثها روى ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم و[illegible] انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال لا ادري هذه المسألة فثبت ان الرواية عن انس في هذه المسألة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله [illegible] **الاول** [illegible] **والثاني** [illegible] **الثالث** [illegible] **والرابع** [illegible] **الخامس** [illegible] **السادس** [illegible] **السابع** [illegible] **فالجواب** [illegible] **المسألة العاشرة** [illegible] **الفرع الاول** [illegible] **الفرع الثاني** [illegible] **الفرع الثالث** القائلون بان التسمية آية من الفاتحة [illegible] به ثم اختلفوا اما ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح وسفيان الثوري وابن ابي ليلى قالوا يقرأ التسمية وقال مالك لا ينبغي ان تقرأ في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك **الفرع الرابع** مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات واما ابو حنيفة ففيه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأ في كل ركعة قبل الفاتحة وروى يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن ابي حنيفة انه قال اذا قرأ في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلوة حتى يفرغ منها قال وان قرأ مع كل سورة فحسن **الفرع الخامس** ظاهر قول ابي حنيفة انه لما قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اوائل السورة وعند الشافعي ان الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر **الفرع السادس** اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب

قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز **الفرع السابع** اجمع العلماء على ان تسمية الله على الوضوء مندوبة
وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله عليه السلام توضأ كما امرك الله والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء وقال اهل الظاهر
انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلوته وقال اسحق ان تركها عامدا لم تجز وان تركها ناسيا جاز **الفرع الثامن**
متروك التسمية هل يحل اكله المسئلة في غاية [illegible] قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا قام
من المنام قال بسم الله واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار قال بسم الله واذا اكل وشرب واعطى واخذ قال بسم الله
ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان تقول بسم الله وعند اول احواله من الدنيا واذا دخل القبر قال بسم الله وعند اخر
احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا احضر الموقف قال بسم الله فتباعد النار منه ببركة بسم الله
المسئلة الحادية عشر قال الشافعي رضي الله عنه ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلوة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها
وقال ابو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر
واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا قال الفقيه ابو الليث السمرقندي والقاضي ابو زيد الدبوسي
[illegible] تركه لنا وجوه **الحجة الاولى** انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب
عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه ولانه احتج بانه صلى الله عليه وسلم [illegible] على
كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يقف [illegible] على قراءة القرآن باللسان العربي **الحجة الثانية** ان الخلفاء
الراشدين صلوا بالقرآن العربي فوجب ان يجب علينا مثله لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ **الحجة الثالثة**
ان الرسول وجميع الصحابة ما قرؤا في الصلوة الا هذا القرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام ستفترق امتي على نيف
وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي ووجه الدليل انه عليه السلام
هو وجميع اصحابه كانوا مستغرقين في القراءة في الصلوة بهذا القرآن العربي فوجب ان يكون القارئ بالفارسية من اهل النار
الحجة الرابعة ان اهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلوة كما انزله الله فمن عدل عن هذا
الطريق دخل تحت قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين **الحجة الخامسة** ان الرجل امر بقراءة القرآن في
الصلوة ولم يقرأ القرآن فوجب ان لا يخرج عن العهدة وانما قلنا انه امر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن ولقوله عليه السلام للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام بالفارسية ليس بقرآن لوجوه
الاول قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين **الثاني** قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **الثالث** قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا [illegible]
لانتفاء غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرآنا اعجميا فيلزم ان يقال كل ما كان اعجميا فهو ليس بقرآن **الرابع** قال
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ان هذا الكلام المنظوم
بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله [illegible] القرآن وهو المطلوب [illegible] بقراءة القرآن ولم يأت
به فوجب ان يبقى في العهدة **الحجة السادسة** ما رواه [illegible] بالسند عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تجزئ صلوة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة بالفارسية اما ان يقال انها في حقيقتها انها
من القرآن او ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه **الاول** انا احدا
من العقلاء لا يجوز من عقله ودينه ان يقول ان قول [illegible] كذلك **الثاني**
[illegible] على ترجمة القرآن انها [illegible] وذلك باطل **الحجة السابعة** روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال
يا رسول الله اني لا استطيع ان احفظ القرآن فعلمني ما يجزئني في الصلوة فقال عليه السلام قل سبحان الله والحمد لله الى اخر الذكر وجه
الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزيه في الصلوة عند العجز عن قراءة القرآن بالعربي امره الرسول عليه السلام بالتسبيح وذلك يبطل
قول من يقول انه يكفيه ان يقول [illegible] **الحجة الثامنة** [illegible] الانجيل [illegible]
غير ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لكان النصارى بهذا القرآن انما اخذوه من الانجيل
ولما [illegible] القرآن لا [illegible] **الحجة التاسعة** انا اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم
هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما [illegible] كانت ترجمته بالفارسية [illegible]
[illegible] ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا تجوز الصلوة به لقوله
عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فاذا لم تنعقد الصلوة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات

لانه

٥١

لانه لا تعلق له بالنص وايضا فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله فما زالت [illegible] الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون
شتما من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وذلك قوله ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها
وبصلها فان ترجمة هذه الآيات تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات
بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا لو ذكر في اخر كلام التشهد
دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلوة بترجمة هذه الآيات مع ان ترجمتها عين كلام الناس
لفظا ومعنى **الحجة العاشرة** قوله عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت
ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد انزل القرآن على اكثر من سبعة احرف [illegible] بحسب كل لغة [illegible]
وحينئذ يضيع حصر الحروف في السبعة **الحجة الحادية عشر** ان عند ابي حنيفة تصح الصلوة بجميع الآيات ولا شك
انه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم امر الآخرة وتقبيح الدنيا فعلى قول الخصم تكون
الصلوة صحيحة بقراءة التوراة والانجيل وبقراءة زند واستا [illegible] ولم يقرأ من القرآن شيئا كانت
[illegible] صلوته صحيحة ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين **الحجة الثانية عشر**
انه لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثناء لله مربي العالمين ورحمن المحتاجين والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان
اهدنا الى الطريق [illegible] لا الى طريق اهل الخذلان واذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه
لا خطبة الا ويحصل فيها هذا القدر فوجب ان يقال الصلوة صحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا
القول **الحجة الثالثة عشر** لو كان هذا جائزا لكان [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي
في ان يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ولكان يأذن لصهيب ان يقرأ بالرومية ولبلال ان يقرأ بالحبشية ولو كان هذا
الامر مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق [illegible] ارباب اللغات بهذا الطريق فان ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس في
تعلم اللغة العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قرآن بلغتهم خاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس
القرآن بالكلية وذلك لا يقوله مسلم **الحجة الرابعة عشر** لو جازت الصلوة بالقراءة بالفارسية لما جازت
القراءة بالعربية وهذا جائز فذاك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا البتة **انما**
اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى واحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الاخرة ومن التنفير
عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من اقامة الصلوات حصول هذه المعاني قال تعالى اقم الصلوة لذكري وقال
تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القرآن باللفظ
العربي تمنع من حصول هذه الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة العربية في الصحة ثم ان القراءة
بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها فوجب ان تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث
لم يكن الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة **الحجة الخامسة عشر** المقتضي لبقاء الامر بالصلوة
قائم والفارق ظاهر اما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان القرآن العربي كما انه
تطلب قراءته لمعناه كذلك تطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين **الاول** ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته
في لفظه **والثاني** انه اذا توقف صحة الصلوة على قراءة لفظه وجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم فوجب
بقاؤه على وجه الدهر مصونا عن التحريف وذلك موجب لتحقيق ما وعد الله بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا
انه لا يتوقف صحة الصلوة على قراءة هذا النظم فيختل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم وان الفارق حاصل واحتج المخالف على صحة
مذهبه بانه امر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه **الاول** روي ان عبد الله بن مسعود
كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل اعجميا فكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال
عبد الله انه ليس الخطأ في القرآن ان يقرأ مكان العليم الحكيم بل ان يضع آية الرحمة مكان آية العذاب **الثاني** قوله
تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القرآن كان في زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم اجمعوا
على انه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ بل بالعبرانية والسريانية **الثالث** انه تعالى قال
واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ والعجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكرت تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه
قرآنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن والجواب عن الاول ان نقول [illegible] فان ابن مسعود نقل
عنه انه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم
ان الحنفية [illegible] يقولون ان القائل به شاك في دينه والشاك لا يكون مؤمنا فان كان كما قالوا عن ابن مسعود
ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة من القرآن ويجب علينا احسان

الكلية فنقول لانه رجح عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم به معناه وبهذا القدر القليل من المجاز يجوز حمله لاجل الدلائل الباهرة القاطعة التي ذكرناها

المسألة الثامنة عشر قال الشافعي في القول الجديد تجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام بالقراءة او جهر بها وقال في القديم تجب القراءة اذا اسر الامام ولا تجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم **الحجة الثانية** انه عليه السلام كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى فاتبعوه الا ان يقال كونه مأموما يمنع منه الا انه معارضة **الحجة الثالثة** انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلاة امر بجميع الافعال التي كان الرسول عليه السلام يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله اقيموا الصلاة يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة **الحجة الرابعة** قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق وجه تقرير الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي عليه السلام قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه **الحجة الخامسة** قوله للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن وهذا يتناول المنفرد والمأموم **الحجة السادسة** روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرءون وراء امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها قال ابو عيسى هذا حديث حسن **الحجة السابعة** روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج غير تمام قال فقلت يا ابا هريرة اني اكون احيانا وراء الامام قال اقرأ بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين **الاول** ان صلاة المقتدي بدون القراءة خداج وهو على خلاف ... **الثاني** ان السائل اورد الصلاة خلف الامام على ابي هريرة وافتى ابو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤكد المطلوب **الحجة الثامنة** روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين بين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين ان هذا التنصيف انما حصل بسبب القراءة فوجب ان يكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة وهذا الدليل قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي **الحجة التاسعة** روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف اقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرءون اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول ما لي انازع القرآن فلا تقرءوا بشيء من القرآن اذا جهرت الا بام القرآن لا صلاة لمن لم يقرأ بها **الحجة العاشرة** ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب ان يكون قراءتها في الصلاة خلف الامام موجبة للثواب العظيم ومن قال بذلك قال بوجوب قراءتها **الحجة الحادية عشر** وافق ابو حنيفة ان القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة فاما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك **الحجة الثانية عشر** اذا بقي المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القارئ افضل منه لقوله عليه السلام افضل الاعمال قراءة القرآن واذا ثبت ان القراءة افضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قائل بالفرق **الحجة الثالثة عشر** لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما لان قراءة القرآن عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشرعية محرم فيلزم ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر **اما** القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون واعلم انا بينا في تفسير هذه الآية انها لا تدل على قولهم وبالغنا فليطالع ذلك الموضع في هذا التفسير **واما** الاخبار فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه **الاول** ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من اعظم الطاعات وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله فكان قولنا اولى **والثاني** ان قولنا احوط **والثالث** ان قولنا يوجب شغل جميع اجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر

المسألة التاسعة عشر قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلاته قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة قال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب في هذه المسألة ستة **احدها** قول الاصم وابن علية وهو ان القراءة غير واجبة اصلا **والثاني** قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء **والثالث** قول ابي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاوليين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شاء سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستجابي ان القراءة واجبة في ركعتين من غير تعيين **والرابع** نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاوليين وتكره في الاخريين **والخامس** وهو قول مالك ان القراءة واجبة في اكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة اربع ركعات كفت القراءة في ثلث ركعات وان كانت مغربا كفت في ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا **والسادس** وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل على صحته وجوه **الحجة الاولى** انه عليه السلام كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه **الحجة الثانية** ان الاعرابي الذي علمه النبي عليه السلام الصلاة امره ان يقرأ القرآن ثم قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القول فعل اللسان فهو داخل في الافعال **الحجة الثالثة** نقل الشيخ ابو نصر الصباغ في كتاب الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة **الحجة الرابعة** القراءة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها **الحجة الخامسة** امرنا بالصلاة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه الصلاة اكمل فعند عدم القراءة في الكل وجب ان يبقى في العهدة واحتج المخالف بما روي عن عائشة انها قالت فرضت الصلاة في الاصل ركعتين في السفر وزيدت في الحضر اذا ثبت هذا فنقول الركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومبنى الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما **الجواب** ان دلائلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح

المسألة الرابعة عشر اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع **الفرع الاول** لو ترك قراءة الفاتحة او ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته اما لو تركها سهوا قال الشافعي في القديم لا تبطل صلاته واحتج بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر بن الخطاب المغرب فترك القراءة فقيل له تركت القراءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال فلا بأس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر الجماعة كان ذلك اجماعا ورجع الشافعي عنه في الجديد وقال تفسد صلاته لان الدلائل المذكورة عامة في العمد والسهو ثم **اجاب** عن قصة عمر من وجهين **الاول** ان الشعبي روى ان عمر اعاد الصلاة **والثاني** انه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعي رضي الله عنه هذا هو الظن بعمر **الفرع الثاني** تجب الرعاية في ترتيب القراءة فلو قرأ النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له الاول دون الاخير **الفرع الثالث** الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما ان لا يحفظ شيئا منها اما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الاقرب واما الثاني وهو ان لا يحفظ شيئا من الفاتحة فههنا ان حفظ شيئا آخر من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ شيئا من القرآن فههنا يلزمه ان يأتي بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال ابو حنيفة لا يلزمه شيء **حجة** الشافعي رضي الله عنه ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام احدكم الى الصلاة فليتوضأ كما امره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القرآن فليقرأ وان لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر بقي ههنا قسم واحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ شيئا من الاذكار العربية وعندي انه يؤمر بذكر الله تعالى باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم

المسألة الخامسة عشر نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في ذلك الزمان فهذا يقتضي ان القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وهو آخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادي

الباب الخامس

في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

الفصل الاول

في تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وفيه وجوه **الاول** ههنا الفاظ ثلاثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الاول

قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة في غاية الحسن فانه يمدحها اما انه يستحيل ان يحمدها فثبت ان المدح اعم من الحمد الوجه الثاني في الفرق ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان الوجه الثالث في الفرق ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه السلام احثوا التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مأمور به مطلقا قال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله الوجه الرابع ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من انواع الفضائل واما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل على كونه تعالى فاعلا مختارا اما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه فاعلا مختارا فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقرا بان اله العالم ليس موجبا بالذات كما يقوله الفلاسفة بل هو فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره واما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول افضل لان التقدير كأن العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين وانت مستحق الحمد العظيم وقيل الحمد لله على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما اعطى من النعماء ٥ فان قيل النعمة في الاعطاء اكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الاكثر وذكر الاقل قلنا فيه وجوه الاول كانه يقول انا شاكر لادنى النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني ان المنع غير متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له اولى ٥ الثالث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه الفائدة الثانية انه تعالى لم يقل احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها انه لو قال احمد الله افاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده اما لما قال الحمد لله فقد افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم وثانيها ان قولنا الحمد لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وملكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة اياديه وانواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق الله تعالى يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد لذاته اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده وثالثها انه لو قال احمد الله لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به واما اذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو سألت هل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته لكن حمدا ضعيفا ولو قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته باكمل المحامد ٥ ورابعها ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله سواء كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان الانسان مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمد الله ونظيره قولنا لا اله الا الله لانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال الله تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السبب امر في الاذان بقوله اشهد ان لا اله الا الله ثم وقع الختم بقوله لا اله الا الله الفائدة الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة احدها الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس وثانيها الملك كقولك الدار لزيد وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاليق فمن المعلوم انه لا يليق الحمد الا به تعالى لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك الكل فوجب ان يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه كذلك لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته فالواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى ان الحمد ملكه وملكه وبمعنى انه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل الفائدة الرابعة قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة الفائدة الخامسة الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان الاول انه اذا كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه والا حمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال والقول الثاني انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول فاذن كل ما كان حمدا وثناء فهو لله عز وجل وحده وملكه وحينئذ يلزم ان يقال ان ما سواه فانه لا يستحق الحمد البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه ماهية الحمد حق الله تعالى وملكه وذلك ينفي كون فرد من افراد هذه الماهية لغير الله تعالى فثبت على القولين ان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل اليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية وقال عليه

السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا انه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدر على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع بتلك النعمة لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان المنعم في الحقيقة هو الله الفائدة السادسة ان قوله الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لو لم يخلق تلك الداعية في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل حق او تخليص النفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى وثالثها كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتداء واما بواسطة فثبت ان كل نعمة فهي من الله تعالى يؤكد ذلك قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله تعالى وجب القطع بان احدا لا يستحق الحمد الا الله سبحانه وتعالى ورابعها النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلاثة احدها ان تكون منفعة والانتفاع بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى وثانيها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم واخلاء المنافع من الشوائب لا يحصل الا من الله تعالى وثالثها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامن لا يحصل الا من الله تعالى واذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب ان لا يستحق الحمد الكامل الا الله تعالى فثبت بهذه البراهين صحة قوله سبحانه الحمد لله الفائدة السابعة قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما متفضلا وبما حصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله على الانسان كثيرة ولا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر واما الاولى فالثاني ان الانسان انما يمكنه القيام بحمد الله وشكره اذا اقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر فاذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر وازال عنه العوائق والحوائل وكل ذلك من انعام الله فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله عليه وتلك النعم ايضا توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالحمد والشكر الا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به الثالث ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما يخطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله اعلى واعظم من ذلك المتخيل والمتصور واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه الرابع ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمده ٥ نفسه وذلك بعيد لوجوه احدها ان نعم الله كثيرة لا نهاية لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد وثانيها ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد اشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك وثالثها ان الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي احواله والله سبحانه اغنى عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يحسن مقابلة نعم الله بحمد العبد وبشكره فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمد الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمد الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به اولم يعيدوا علمه وعقل عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يتم الا بانعامك علي وهو ان توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك الفائدة الثامنة عن النبي عليه السلام ٥ انه قال اذا انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له فاعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله تعالى اذا انعم على العبد كانت تلك الانعام احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جائعا فاطعمه او عطشانا فارواه او كان عريانا فاكساه اما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين فهو لله وكل حمد لم يأت به احد من الحامدين وامكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش ٥ والكرسي وساكنوا اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلى الله عليهم وسلم اجمعين وجميع المحامد التي ذكرها الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها الى وقت قولهم سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي لا نهاية لها التي سيأتون بها ابد الآباد ودهر الداهرين وكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى عبدي قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له اقول ههنا دقيقة

اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي اذا سقط منه
المتناهي بقي الباقي غير متناه فكأنه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة
طاعات غير متناهية ولا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا العبد يستحق الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت
ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها **الفائدة التاسعة** لا شك
ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما
كان كذلك واذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ما سوى الله فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت
ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات الا ولله عليه نعمة ورحمة ه
واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الي
بل مراده الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد ثبت ان نعمه واصلة الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله
على كل مخلوق خلقه الله وعلى كل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجن وانس وذات وصفة
وجسم وعرض الى ابد الآبدين ودهر الداهرين وانا اشهد انها باسرها ملكك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة
ومنازعة ومدافعة **الفائدة العاشرة** لقائل ان يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله
والحمد لله فما السبب هاهنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمين فان التسبيح
يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق
منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان
الابتداء بالتحميد اولى هذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية **واما** الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فنقول
انه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا
على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك
لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها
عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله رب العالمين اولى من الابتداء بقوله سبحان الله **الفائدة
الحادية عشر** الحمد لله تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة
واما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم والعقل ايضا
يدل عليه وهو ان النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغل بالشكر انفتح على العقل
والقلب ابواب نعم الله تعالى وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فهذا الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك
ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان فتأثيره في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله وتأثيره
في المستقبل فتح ابواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية لدرجات معارج معرفة الله
ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة **الفائدة الثانية عشر**
الحمد لله كلمة جليلة شريفة لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل للسري السقطي كيف يجب الاتيان ه
بالطاعة قال انا منذ ثلاثين سنة استغفر الله على قولي مرة الحمد لله فقيل له وكيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت
الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق دكاكين
سائر الناس وكان حق الدين والمروءة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا
ان هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ثم ان نعم الله على العبد كثيرة الا ان اعظم النعمة
الاولى محصورة في نوعين نعم الدين ونعم الدنيا ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة شريفة ه
فيجب على العاقل اجلال هذه الكلمة من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعمة الدين ثم نعم
الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب **والقسم الثاني** اشرف ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر
تلك النعمة من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث هي عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فهذه مقامات من حيث يجب اعتبارها
حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه **الفائدة الثالثة عشر** اول كلمة ذكرها ابونا آدم
هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فلانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله
واما الثاني فهو قوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد
فاجتهد حتى يكون اول اعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان يكون احواله موافقة للعالم
الكبير **الفائدة الرابعة عشر** من الناس من قال تقديره قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف

قال قائل لسبقي العبارة احجون بل الصحيح احجرونا ثم انت

لان الاضمار انما يصار اليه ليصحح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله
الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا الكلام تام في نفسه ولا حاجة الى الاضمار **الثاني** ان قوله الحمد لله يدل
على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سواء حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات اعلى واجل مما بالغير ه
الثالث ذكروا مسألة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالد ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه يجوز
ان لا يمتثل امره فيأثم بل يجب عليه ان يقول ان كذا وكذا يجب ان يفعل ثم اذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه وان كان عاقا
لم تشافهه بالرد فيكون اثمه اقل فكذلك هاهنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه اقل **الفائدة
الخامسة عشر** تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله **اما** الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول
ان كل من كان فعله اشرف واكمل وكانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر ولا شك ان اشرف المخلوقات
هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اولى واجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان
حصل بخلق الله لا بخلق العبد **الثاني** اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما
كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطل قبيح لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا
بما لم يفعلوا **الثالث** انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل بظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله
حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله **الرابع** ان
قوله الحمد لله مدح لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح نفسه دل ذلك على ان حاله بخلاف
حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان يقاس افعاله على افعال العباد فقد يقبح
اشياء من العباد ولا يقبح تلك الاشياء من الله تعالى وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية **الخامس** ان عند
المعتزلة افعاله تعالى يجب ان يكون حسنة ويجب ان يكون لها صفة زائدة على الحسن والا لكانت عبثا وذلك في حقه محال
والزائد على الحسن اما ان يكون واجبة واما ان يكون من باب التفضل فهو مثل انه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان
فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول اما اداء الواجبات
فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له على زيد دينار فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو وجب على الله تعالى فعل لكان ذلك
الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد اما فعل التفضل فعند الخصم انه يستفيد بذلك مزيد حمد لو لم يصدر
عنه عين ذلك الفعل لم يحصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا
للحمد والمدح **السادس** ان قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح اما ان يكون
امرا ثابتا له لذاته او ليس ثابتا له لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته
امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا
كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول
المعتزلة **واما القسم الثاني** وهو ان يكون استحقاق الحمد ليس ثابتا له لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا بذاته
مستكملا بغيره وذلك على الله محال **اما** المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لانه تعالى انما يستحق الحمد على الاطلاق لو كان هو الذي
لا قبح في فعله ولا جور في اقضيته ولا ظلم في احكامه وعندنا انه تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح **اما**
على مذهب الجبرية لا قبح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه
ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا ذلك الحمد الذي يستحقه الله بسبب
الالهية **اما** ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول
بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا ه
الفائدة السادسة عشر اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت
بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل **ومنهم** من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه ه
الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق
قبل مجيء الشرع **الثاني** انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب
يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فهاهنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه رب العالمين رحمانا رحيما بهم مالكا
لعاقبة امرهم في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما حصل لكونه تعالى ربا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت
ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيء الشرع او بعده **الفائدة السابعة عشر** ه

يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن
حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن
كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب وفعل اللسان او فعل الجوارح اما
القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا دالة
على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل الجوارح فهو ان ياتي بافعال دالة على كون ذلك
المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فرقا كثيرة فمن
الفريق الاول الذين قالوا لا يجوز ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول
ان التحميد اما ان يكون بناء على انعام وصل اليهم او لا بناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء
ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم لان الكريم اذا انعم لا يطالب بالمكافاة واما الثاني فهو اتعاب للغير
ابتداء وذلك يوجب الظلم الثاني قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل
لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث
ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد
لعاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق الله فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد
الاباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم الفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء ادب
من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال
بالشكر لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث
ان الثناء على الله عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة
والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعم وحظ النفس وذلك
مقام نازل الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد الفائدة
الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله سبحانه وتعالى ٥
فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله تعالى وسبب التسمية
هذا الاسم بالعالم ان كل ما سوى الله يدل على وجود الله ولهذا السبب يسمى كل موجود سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا
فنقول لكل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا واما ان يكون صفة للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز
فهذه اقسام ثلثة القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا
للقسمة فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد واما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام
السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت في الشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين
مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة
اما البسيط فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وثانيها كرة
الماء وهو البحر المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الاودية العظيمة التي لا يعلم
عددها الا الله تعالى وثالثها كرة الهوا ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان
على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون صفة المتحيزات فهي الاعراض
والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض واما القسم الثالث وهو الممكن
الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهو الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحوا
الجن واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية ٥
واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المقدسة المطهرة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان الانسان
كتب الف الف مجلدة في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اقل مرتبة من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب
الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن
حال بقائه لا يستغني عن المبقي فالله سبحانه اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب
العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله
الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة باحوال هذه الاقسام الثلثة كان اكثر وقوفا على تفسير قوله الحمد لله
رب العالمين الفائدة الثانية المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه

ليربح المربي وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثوابا واما ثناء والقسم الثاني هو الحق سبحانه ٥
كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته
تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل
لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه
وفي ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه والحق سبحانه بخلاف ذلك كما قال
عليه السلام ان الله يحب الملحين في الدعاء الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط واما الحق
سبحانه فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام وحال واحسن اليك مع انك ما سألته وما كان لك
عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الموت والحق سبحانه لا ينقطع احسانه
البتة السادس ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم اما الحق سبحانه فقد وصل تربيته واحسانه
الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق اجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله
رب العالمين الفائدة الثالثة ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه
كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن منه احسان اليك واما لكونه محسنا اليك ومنعما عليك واما لانك ترجو
وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الجهات هي الموجبة
للتعظيم فكانه سبحانه يقول ان كنتم ممن يعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظمون
للاحسان فانا رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين ٥
الفائدة الرابعة وجوه تربية العبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها امثلة المثال الاول انه لما وقعت
قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام فانظر انها صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام
والغضاريف والرباطات والاوردة والاوتار والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع
القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من اسمع بعظم وبصر بشحم وانطق بلحم واعلم
ان كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله للعبد المثال الثاني ان الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض
فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب
اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة واما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة
واما الجزء الصاعد فبعد صعوده يخرج له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا
ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص ٥
من تلك الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها فانها
تغوص في الارض الصلبة الخشنة واودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه
التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام والفواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا
ثم شققنا الارض شقا الى اخر الاية المثال الثالث انه وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت
اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا
بها في ظلمات البر والبحر واقرا قوله الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الى اخر الاية واعلم انك اذا تاملت في عجائب احوال
المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح عقلك بان اسباب تربية الله كثيرة ودلائل رحمته
لائحة ظاهرة وعند ذلك يظهر لك قطرة من اسرار قوله الحمد لله رب العالمين الفائدة الخامسة اضاف
الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملكا لي
ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا للعالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وذلك
يدل على ان كونه ربا للعالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه
واجبا الوجود لذاته وفي ذاته وفي صفاته وهو التمام وقوله تعالى رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن تربيته ٥
واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام الفائدة السادسة انه يملك عبادا غيرك
كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا
غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك بالنهار عن الآفات من غير عوض وبالليل من المخافات من غير عوض بالحراس يحرسون

الملائكة في الليلة فقل يحرسونه من انواع الحشرات وهل يحرسونه ان يتبرك به الليالي اما الحق سبحانه فانه يحرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد ان كان قد رمى اول الليل في انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات فما اكثر هذه التربية وما احسنه اليس من التربية انه صلى الله عليه وسلم قال الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا قال قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذاك الا الملك الجبار الواحد القهار ومقلب القلوب والابصار ٥ والمطلع على الضمائر والاسرار **الفائدة السابعة** قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين وهو مربيهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم واما اذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويأمره بالايمان ويمنعه منه فكيف يكون ربا لهم بل كان ضارا لهم وموذيا وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها وجب ان يكون حصوله من الله تعالى ليكون ربا للعالمين ومحسنا لهم بخلق الايمان فيهم **الفائدة الثامنة** قولنا الله اشرف من قولنا رب قلنا بينا ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامر يقول يا رب يا رب والسبب فيه الوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى فلا نعيدها

الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد **الفائدة الاولى** الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدوره من العباد حكي عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب واستلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى ذلك الغراب الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت ولولة في نفسي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرأيت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فقفز العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب عن ظهره واخذ يعدو فتبعته فرأيت شابا نائما تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب العقرب على الافعى فلدغه والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان وحكي ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش كأنه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحال الى ان يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود الام اليه ولهذا السبب جاء في ادعية الغراب يا رازق النعاب في عشه فظهر بهذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة **اما القسم الاول** فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة **واما القسم الثاني** فالوالد اذا حبس ولده في المكتب بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الباطن رحمة وكذلك الانسان اذا وقعت في يده الاكلة فقطع انسان تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا والما في الظاهر الا انه حكمة ورحمة في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح عن العلائق الجسمانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبهم من عالم الغرار الى دار القرار كما قال سبحانه ففروا الى الله واقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى كان يبني الحكم على ظاهر الامور فاستنكر خرق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل واما الخضر عليه السلام فانه بنى احكامه على الحقائق والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما فظهر بهذه القصة ان الحكم المحقق هو الذي يبني امره على الحقائق لا على الظواهر فاذا رأيت ما يكره طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا خفية وحكما بالغة ورحمة اقتضت ذلك وعند هذا الباب يظهر للعاقل من اسرار قوله الرحمن الرحيم **الفائدة الثانية** الرحمن اسم خاص بالله تعالى والرحيم يطلق عليه وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى **والجواب** ان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا فكأنه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عني ولتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة

ولكن كما علمتني رحمانا فاطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك **الفائدة الثالثة** وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه اعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة كانت سببا لنجاتها من توبيخ الكفار والفجار ثم انا نصفه كل يوم اربعا وثلثين مرة انه رحمن رحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ويقرأ الفاتحة الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في قوله الحمد لله رب العالمين فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام من المكروهات افلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار **الفائدة الرابعة** انه تعالى رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر العبد على جنسه فكانه تعالى ٥ يقول انا رحمن لانك تسلم الي نطفة مذرة فاسلم اليك صورة حسنة كما قال تعالى وصوركم فاحسن صوركم وانا رحيم فانك تسلم الي طاعة ناقصة فاسلم اليك جنة خالصة **الفائدة الخامسة** روي ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم واخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال عليه السلام اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم قالوا بلى يا رسول الله فعل كل ذلك فقال فهل عق والديه قالوا بلى فقال عليه السلام هاتوا بامه فجاءت وهي عجوزة عوراء فقال عليه السلام هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو لانه لطمني ففقأ عيني فقال عليه السلام هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار فقال عليه السلام احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت عفوت أللنار حملته تسعة اشهر أللنار ارضعته سنتين فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عباده كيف يستجيز احراق المؤمن الذي واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار **الفائدة السادسة** لقد اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كسرت رباعيته قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون وظهر انه يوم القيمة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم منه في الدنيا والآخرة وانما حصل فيه هذا الكلام وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة قد بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روي انه عليه السلام قال اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه استحى من الملائكة على البيت لاجل انه كان يعذبون بالبعدين واخرج تاجية عن البيت بسبب لا بد فانه تعالى قال ان لك رحمة واحدة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي في صلاح عالم المخلوقات فذرني وعبيدي فاني انا الرحمن الرحيم رحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا ولا جرم معاصي جميع الخلق تفنى في بحار رحمتي لاني انا الرحمن الرحيم **الفائدة السابعة** قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار وللعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا رحيما من امر بالايمان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية اعظم انواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله ٥ بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه من الله

الفصل الرابع في تفسير قوله مالك يوم الدين وفيه فوائد **الفائدة الاولى** قوله مالك يوم الدين اي مالك يوم الجزاء وتقريره انه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقال ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم لا ينتقم منه فذلك اما للعجز او للجهل او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب ان يحصل في دار اخرى بعد دار الدنيا وذلك هو المراد بقوله مالك يوم الدين وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وروي انه يجاء برجل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه ولا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول الهي ماذا عملت فيقول الله الست لما كنت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تأخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل ويوزن حسناته فيأتيه بطاقة فيها شهادة ان لا اله الا الله فتثقل ميزانه واذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد فحقوق الله تعالى مبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين واما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز عنها وروي ان ابا حنيفة كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه فلما وصل الى داره وقع نعله على نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط ذلك المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسي ٥

ورأيه وقوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس ذكره اولا لكونه ربا للناس ثم اردفه بكونه ملكا للناس ومن الايات الدالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة يا ايها الملوك اسمعوا هذه الايات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله سبحانه **الحكم الرابع** الملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش وتداعى ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي تنتهي آخر الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا ان مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها في زوال المصالح وحصول المفاسد وتمام تقريره ان الله تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم فقال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان طاعته سبب المصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسئلك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم **الحكم الخامس** انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا كونه ملكا حقا ليوم القيمة انما يظهر بسبب العدل فكذلك الملك المجازي انما يكون ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم روي ان انوشروان خرج يوما الى الصيد وانفرد عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل البستان راى اشجار الرمان فقال لصبي حضر في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم على ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا مؤذيا فقال يا ايها الصبي لم صار هذا الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك البلد تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم اسمه بقي مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان الناس يروون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمن الملك العادل **اما** الاحكام الفرعية على كونه تعالى مالكا فمن اربعة **الحكم الاول** قراءة مالك ارجى من قراءة الملك لان اقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان منه راسا براس اما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالكم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم **والحكم الثاني** الملك وان كان اغنى من المالك الا ان الملك يطمع فيك والمالك انت تطمع فيه وليس في الطاعات والخيرات فلا يريد ان يطلب منا يوم القيمة انواع الطاعات والخيرات بل يريد ان يطلب منه يوم القيمة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج اما اذا كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب اما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالجه وان ضعف اعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظة المالك اوفق للمذنبين والمساكين **الحكم الثالث** الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة واحتياجنا الى الرحمة والرافة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة ه **الفائدة الثامنة** الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا ملكا عبارة عن القدرة وهاهنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون ملكا للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة له على الموجودات الا بالاعدام وعلى هذا التقدير فلا ملك الا العدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان يكون قدرته وملكه على العدم ويلزم ان يقال انه ليس له تعالى في الموجودات ملك ولا ملك وهذا بعيد والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم او بمعنى انه قادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة لا لله سبحانه فالملك الحق هو الله سبحانه اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس ليس الا لله فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيمة متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله وتمام الكلام في هذا الفصل يتعلق بمسئلة الحشر والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا والقيمة غير موجودة في الحال فلا يكون الله مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال ملك يوم الدين بدليل انه لو قال انه قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا وهذا تنبيه على ما ذكرتم الا ان قيام القيمة لما كان امرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيمة كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال وايضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيمة حاصلة في الحال فزال السؤال

دار حكمه الخدر والتراب من الحائط فتدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه وظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال له ابو حنيفة هاهنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي فانا ابدا بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم ذلك المجوسي في هذا القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى **الفائدة التاسعة** اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك ومنهم من قرأ ملك والحجة لمن قرأ مالك وجوه **الاول** انه فيه زيادة فكانت قراءته اكثر ثوابا **الثاني** انه يحصل في يوم القيمة ملوك كثيرون اما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله **الثالث** المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد ينفك كل واحد منها عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى **الرابع** ان الملك ملك الرعية والمالك مالك العبد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى من الملك **الخامس** ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيارهم انفسهم اما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختياره فثبت ان القهر في المالكية اكمل منه في الملكية **السادس** ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك اما المملوك يجب عليه خدمة المالك وان لا يستقل في امر الا باذن مولاه حتى انه لا ينفذ منه القضاء ولا الامامة والشهادة فاذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا واذا نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد والخضوع في المملوكية اتم منه فيما اذا كان رعية فهذه هي الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى من المالك وجوه **الاول** ان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك لا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك **الثاني** انهم اجمعوا على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك اعظم حالا من المالك والا لم يتعين **الثالث** الملك اولى لانه اقصر والظاهر انه يدرك من الزمان ما يدرك فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانه اطول فاحتمل ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن ابي عمرو ه **واجاب** الكسائي عنه بان قال لما شرع في ذكر هذه الكلمة فان لم يجدها يقدر بالنية حيث عزمت عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم يوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في ايام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان تطويلا للامل اما اذا نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه يخرج عن الصوم بسبب غروب الشمس يجوز ان يموت في تلك الليلة فيحصل له ثواب على الصوم فلا اقل من ان يكون ه على عزم الصوم كذا هاهنا يشرع في ذكر قوله مالك وان لم يتم ذلك وان لم يقدر على اتمامه كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على كونه ملكا احكام وعلى كونه مالكا احكام اخر اما الاحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه **الاول** ان السياسات على اربعة اقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه عند ابي حنيفة واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس **واما** سياسة الملائكة فهي فوق سياسة الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد **واما** سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسة الملائكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة لا يشفعون الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بمالكم من الملك والملك فانكم اسرى في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها الرعية اذا كنتم تخافون سياسة الملك افلا تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين **الحكم الثاني** من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا بشيء انتقص ملكهم وقلت خزائنهم اما الحق سبحانه فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد اما لو اعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا **الحكم الثالث** من احكام كونه تعالى ملكا ان كمال الرحمة والدليل عليه ايات منها انه تعالى في هذه السورة لما ذكر كونه ربا رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذي سلم عباده عن ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذي يؤمن عبيده عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ه

الفائدة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسماء نفسه خمسة الله والرب والرحمن والرحيم والمالك
والسبب فيه كأنه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجوه النعم فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ثم
تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية
مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلثة فما الحكمة قلنا التقدير كأنه قيل
اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العناية بالرحمة اكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة
المضاعفة كأنه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب
ذي الطول الفائدة الخامسة قالت القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب
والجزاء لان ثواب الرجل على ما لم يعمله عبث وعقابه على ما لم يعمله ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت
الجبرية لو لم يكن اعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ولما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم
علمنا انه خالق لها ومقدر لها الفصل الخامس في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد
الفائدة الاولى العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من قولهم طريق معبد
اي مذلل قوله اياك نعبد معناه لا نعبد احدا سواك والذي يدل على هذا الحصر وجوه الاول ان العبادة
عبارة عن نهاية التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع
وخلق المنتفع به فالمرتبة الاولى وهي الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع واليه الاشارة بقوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم والمرتبة الثانية وهي خلق المنتفع به واليه الاشارة بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه
بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حاصلة بايجاد الله تعالى فوجب
ان لا تحسن العبادة الا لله سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد لان قوله اياك نعبد يفيد الحصر الوجه الثاني في دلائل هذا الحصر
والتعيين وذلك لانه تعالى لما بين في هذه السورة خمسة اسماء الله والرب والرحمن والرحيم ومالك يوم الدين وللعبد احوال ثلثة
الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وكان ميتا
فاحياه الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه الله كما قال والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فالعبد انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحيوة ومن العجز
الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله سبحانه كان قديما ازليا فبقدرته الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم
الى الوجود فهو الاله لهذا المعنى واما الحالة الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب
الرحمن الرحيم لما دخل في الوجود وانفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده اسباب الضرورات [illegible]
لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود واما بعد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك فانا رب رحمن رحيم واما
الحالة المستقبلة للعبد فهي حالة ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات
الخمسة من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلثة للعبد وظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل
لا تتم ولا تكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله فلا جرم قال
العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل الحصر الوجه الثالث في دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على
وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حكيما واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا [illegible] الجميع
والفلك والكوكب والعقل والنفس الا ويحتمل اسنادها الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الاثبات مشكوكا
فيه والاخذ باليقين اولى فثبت ان العلم بكون الله تعالى معبودا للخلائق علم يقيني واما كون غيره معبودا للخلق فهو امر
مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم فعلى هذا لا معبود الا الله
سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه الرابع وهو ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى
اشرف واعلى كانت العبودية اهنا وامرا ولما كان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية
غيره وايضا قدرة الله تعالى اعلى من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم غيره ووجوده افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته
اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد الوجه الخامس ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته
وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن غيره والشيء ما لم
يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى فمستحق
العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الوجه السادس استحقاق

العبادة تستدعي قدرة الله تعالى بان يمسك سماء بلا علاقة وارضا بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين ويخرج من السحاب
تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر
وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في الارض اجساما مقيمة لا سائرة وهي الجبال واجساما سائرة لا تقيم وهي الانهار
وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا عليه السلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم نوح وهو قوله اغرقوا
فادخلوا نارا وجعل النار بردا وسلاما على ابرهيم ورفع موسى فوق الطور فناداه اخلع نعليك ورفع الطور على موسى عليه السلام وقومه
وانجى نوحا وقومه واغرق الدنيا من التنور الفائرة لقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يبسا لموسى عليه السلام فمن كانت
قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات والنبات والحيوان والانسان والفلك والملك فان التسوية
بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس يدل على الجهل والسفه الفائدة الثانية قوله تعالى اياك نعبد
يدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض
واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من اتخذ شريكا لله فذلك الشريك اما ان يكون جسما واما ان لا يكون اما الذين اتخذوا شريكا
جسمانيا فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية واما ان يكون من الاجسام العلوية اما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام
السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات او من الحيوان او من الانسان
اما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من الذهب والفضة واما من الاحجار
ويعبدونها واما الذين اتخذوا الشركاء النباتية فهم الذين اتخذوا الشجرة المعينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء
من الحيوانات فهم الذين اتخذوا العجل معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله
والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما
الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة
اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين اتخذوا الشركاء من غير الاجسام فهم ايضا طوائف الطائفة الاولى الذين
قالوا المدبر للعالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية والطائفة الثانية الذين قالوا
الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من انواع هذا العالم روح فلكي
يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة والطائفة الثالثة
الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله وابليس وهما اخوان فكل ما في العالم
من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشر فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من اتخذ لله شريكا فانه لا بد
وان يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلبا لنفعه او هربا من ضرره واما الذين اصروا على
التوحيد وابطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم
من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قال اياك نعبد واياك نستعين
فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور ان يقول سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله
لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقولنا الحمد لله يدل على كونه مكملا تاما لغيره والشيء لا يكون مكملا لغيره
الا اذا كان قبل ذلك تاما في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله اثبت جميع انواع الحمد
ووصفه بالصفات الخمس التي لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله
والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد دللنا على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله اياك نستعين ومعناه
ان الله اعلى واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانة الله وتوفيقه واحسانه فهذا هو المراد من قولنا
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على ذلك الذكر وان ابيات هذه السورة
جارية مجرى الشرح والتفصيل للاذكار الخمسة المذكورة في تلك السورة الفائدة الثالثة قال اياك
نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه لتنبيه العابد
على ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا يحكى ان واحدا من المصارعين الاستاذين صارع
رستاقيا جلدا فصرعه الرستاقي في ذلك الاستاذ فقيل للرستاقي فانه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه
منه فكذا ههنا عرفه ذاته اولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة وثانيها ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت
عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله اياك لتذكرني وعند ذكري تلك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمتي
وعزتي وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادات وشاهد من اراد ان يحمل الحمل الثقيل فما لم يتقدم ذلك ما يزيده قوة

وشدة فالعبد لما اراد حمل هذه التكاليف الشاقة الشديدة تناول اولا معجون معرفة الربوبية من سلوته فقوله اياك
حتى تقوى على حمل ثقل العبودية ومثاله الامر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل معشوقه في حضور معشوقه يسهل عليه ذلك
الضرب فكذا ههنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية **وثالثها** انه تعالى قال ان الذين اتقوا اذا مسهم
طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا
حضرة جلال الله من مشرق قوله اياك فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات والطاعات **ورابعها** انك
اذا قلت اياك نعبد فهذا الابد ذكر عبادة نفسك ولم يذكر كيفية العبادة لمن يحتمل ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام
او للاجسام او للشمس والقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت اولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك اولا اياك تصريحا
بان المقصود والمعبود هو الله فكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد في احتمال الشرك **وخامسها** وهو ان التقديم
الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فيجب ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا السبب
قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق **وسادسها** قال بعض المحققين من كان
نظره في وقت النعمة الى المنعم لا الى النعمة كان نظره في وقت البلاء الى المبلي لا الى البلاء وحينئذ يكون مستغرقا في كل الاحوال
في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من كان منظوره في وقت النعمة الى النعمة
لا الى المنعم كان منظوره في وقت البلاء الى البلاء لا الى المبلي فكان غريقا في كل الاوقات الى الاشتغال بغير الله فكان ابدا
في الشقاوة لانه في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالحزن
والنكال فكان في محن السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى عليه السلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وقال لامة
محمد صلى الله عليه وسلم اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما تقدم قوله اياك على قوله نعبد حتى يكون مستغرقا
في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستقرا في عين الفردوس [illegible] قال
تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا **وسابعها** لو قيل نعبدك
لم يفد نفيها دتهم لغيره لانه لا امتناع في ان يعبدوا الله ويعبدوا غيره كما هو دأب المشركين اما قوله اياك نعبد فانه يفيد
انهم يعبدونه ولا يعبدون غيره **وثامنها** ان النون في قوله نعبد لعظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلوة فلا تقل نحن ولو كنت
في الف من العبيد اما لما اشتغلت بالصلوة واظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان
ملكا للدنيا والآخرة **وتاسعها** لو قال اياك اعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه اني انا العابد اما لو قال اياك
نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قائل
جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله **والجواب** ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله
ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بان يكون لله فاما لو تقدم قوله نعبد احتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك
كفر والنكتة فيه ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد اما ههنا فالعبادة لما لم
تجز لغير الله لا جرم جاز تقديم الحمد اما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك لتعيين المعروف للعبادة
فلا يبقى في الكلام احتمال ان تقع العبادة لغير الله **الفائدة الرابعة** لقائل ان يقول النون في قوله نعبد اما
ان يكون للجمع او يكون للتعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند اداء العبودية اللائق بالانسان
ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن ان يكون الجواب عنه من وجوه كل واحد منها الوجوه
يدل على حكمة واحدة بالغة فالوجه **الاول** ان المراد من هذه النون نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى
بالانسان بان يؤدي الصلوة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلوة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه السلام
التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم نقول الانسان اذا اكل الثوم والبصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا
يتاذى منه الناس فكانه تعالى يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بان يتاذى واحد من الناس
برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالغيبة والنميمة والسعاية
الوجه الثاني ان الرجل اذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد اني اعبده
والملائكة معي في العبادة فكان المراد بقوله نعبد هو والملائكة الذين يعبدون الله تعالى **الوجه الثالث**
ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك اعبد قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما لو قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة
نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى في اصلاح مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله مهماته
لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته **الوجه الرابع** كانه تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا
بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا

وتمكن

وتمكنت في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين **الوجه
الخامس** كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي في الاحداث الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكن
اخلطها بعبادة جميع العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة واقول اياك نعبد واياك نستعين وههنا مسألة شرعية وهي ان الذي باع
عشرة من العبيد والمشتري فاما ان يقبل الكل او لا يقبل واحدا منها اما ليس له ان يقبل البعض دون البعض في تلك
الصفقة فكذا ههنا اذا قال اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل
البعض دون البعض فاما ان يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء والاولياء واما
ان يقبل الكل وحينئذ يصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والله اعلم والتقدير كان العبد يقول الهي ان لم
تكن عبادتي مقبولة فلست وحيدا في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فاتشفع اليك بعبادات سائر
المتعبدين فاجبني **المسألة الخامسة** اعلم ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وبيانه من وجوه
الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان واقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يتنور
قلبه بنور الله ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ويتجمل اعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه الاحوال اشرف المراتب الانسانية
والدرجات البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال اعظم السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات
في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زالت عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه **والثاني** ان العبادة
امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان واداء
الامانة واجب شرعا وعقلا بدليل قوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال
محبوبة بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الثاني قال بعض الصحابة رايت اعرابيا اتى باب
المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد ناقته فقال الهي اديت
امانتك فاين امانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه والنكتة
انه لما حفظ امانة الله حفظ الله امانته وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنه يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك
في الفلوات **والثالث** ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق
الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه سقطت حية من السقف وتفرق الناس
وكان ابو حنيفة في الصلاة ولم يشعر به ووقعت الاكلة في بعض اعضاء عبد الله بن الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في
الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر به اصلا لذلك القطع وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان حين يشرع في الصلوة
[illegible]
الدرجة الاولى [illegible]
[illegible]
والدرجة الثانية [illegible]
[illegible]
الاول [illegible]
[illegible]
الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى ياتيك اليقين [illegible]

العدد وما ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب **الاية الثانية** في شرف العبودية
قوله سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية اشرف المقامات والا لما وصفه الله بهذه الصفة في اعلى مقامات
المعراج ومنهم من قال ان العبودية اشرف من الرسالة لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق
وايضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات والاليق بالعبد الانعزال عن التصرفات وايضا العبد يتكفل المولى باصلاح
مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما **الاية الثالثة** في شرف العبودية ان عيسى
اول ما نطق قال اني عبد الله وصار ذكر هذه الكلمة سببا لطهارة امه ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحا لكل الخيرات
ودافعا لكل الافات وايضا لما كان اول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة كما قال اني متوفيك ورافعك الي فالنكتة
ان الذي ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة فالذي يدعيه بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة **والاية الرابعة**
قوله لموسى عليه السلام انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فاردف التوحيد بالعبودية لان التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد
شجرة والعبودية ثمر ولا قوام لاحدهما الا بالاخر فهذه الايات دالة على شرف العبودية واما المعقول فظاهر وذلك لان العبد
محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تاثير الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفنا ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود
فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه اثار وجوده وايجاده حصل له الوجود ولا معنى لكونه معبودا الا قدرة الحق ولكنه
متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما حصل بسبب العبودية
فثبت ان العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك
نستعين وكان علي رضي الله عنه يقول كفى بي فخرا ان اكون لك عبدا وكفى بي شرفا ان تكون لي ربا اللهم اني وجدتك
الها كما اردت فاجعلني عبدا كما اردت **الفائدة الخامسة** اعلم ان المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة
العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم **اما** معرفة الربوبية فكمالها مذكور
في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فيكون العبد منتقلا من العدم الى ساحة الوجود ويدل على كونه الها وهو
الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه رحمانا رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه مالكا ليوم الدين وعند
الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدا وكمال واول
واخر اما مبداها واولها فهو الاشتغال بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول له عن معصية الله الا بعصمة الله ولا
قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما
تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب
شريف عال يمتنع في العقول حصول ترتيب اخر اشرف منه **الفائدة السادسة** لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب
العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب
فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه الاول ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلوة فلا جرم اثنى على الله بالفاظ المغايبة الى قوله
يوم الدين ثم انه تعالى كانه يقول حمدتني واقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت فرفعنا الحجاب وابدلنا
البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل اياك نعبد الوجه الثاني ان احسن السؤال ما وقع على سبيل الثناء فهذه الاثنية لان الانبياء
عليهم السلام لما سالوا ربهم فاثنوا اما السؤال فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا وربنا اغفر لنا ورب هب لي ورب ارني والسبب فيه
ان الرب الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة يعد وايضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور اولى الوجه الرابع العبد لما شرع
في الصلاة وقال نويت ان اصلي تقربا الى الله فنوى حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثناء على الله فاقتضى كرم الله
اجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين **الفصل السادس**
في قوله واياك نستعين اعلم انه ثبت بالدلائل العقلية انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة
الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه **الاول** ان القادر متمكن من الفعل والترك
على التسوية فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه
الاقدام على الفعل الا باعانة الله **الثاني** ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة
والعقل والجد والطلب ففوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله سبحانه لان ذلك المعين لو كان
بشرا او ملكا لعاد الطلب فيه **والثالث** ان الانسان يطالب الشيء مدة مديدة ولا ياتي به ثم في اثناء
حال ووقت ياتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية
في القلب وازالة الدواعي ولذا اضطرب الجبرية والقدرية في هذه الاية **اما** الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل
لما كان للاستعانة على الفعل فايدة **واما** القدرية فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل فيطلب

مطلب

الاعانة

الاعانة من الغير **اما** اذا لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة فايدة وعندي ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة
فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة وازالة الداعية الصارفة ولنذكر ما في هذه الكلمات من اللطائف والفوائد
الفائدة الاولى لقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل فههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه
واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه **الاول** كانه يقول شرعت في العبادة فاستعنت بك في اتمامها فلا تمنعني
من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وغيرها **الثاني** كان الانسان يقول يا الهي اني اتيت بنفسي الا ان القلب غائب
مني فاستعين بك في احضاره كيف وقال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار
القلب الا باعانة الله **والثالث** لا اريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك واقتدي في هذا الدين
بالخليل عليه السلام لما قيدوا رجليه ويديه ورموه الى النار جاءه جبريل وقال هل لك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال
سله فقال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ههنا اريد على الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيدت رجلاه ويداه لا غير وانا الان
قيدت الرجلين واليدين فلا احركهما وعيني فلا انظر بهما واذني فلا اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به وكان خليل مشرفا
على نار نمرود وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا اريد عونا غيرك فاياك نعبد واياك
نستعين فكانه تعالى يقول انت فعلت فعل الخليل وزدت عليه فنحن ايضا نزيد في الجزاء لانه قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على
ابراهيم وانت انت فنجيناك عن النار واوصلناك الى الجنة وزدنا سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما انا قلنا لنار
نمرود كوني بردا وسلاما على ابراهيم فكذلك نقول لنار جهنم جز يا مؤمن فقد اطفا نورك لهبي **الرابع** اياك نستعين
اي لا استعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك
فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك **الوجه الخامس** قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله
وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان المرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت بقوة ٥
العبد بل انما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر **الفصل**
السابع في قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد **الفائدة الاولى** لقائل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مؤمنا
وكل مؤمن مهتد فالمصلي مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى تحصيل الهداية له فانه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل
الحاصل وانه محال والعلماء اجابوا عنه بوجوه الاول ان المراد منه صراط الاولين في تحمل البلاء والصبر على الطاعة لاجل مرضات الله تعالى
حكي ان نوحا عليه السلام كان يضرب كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان كل مرة يقول اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
فاذا قيل ان رسولنا عليه السلام ما قال ذلك الا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فيلزم ان يكون نوحا كان افضل منه
عليهما السلام والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب كمال الاخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه
السلام كان يقرا الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول عليه السلام بهذه الكلمة اكثر من تكلم نوح عليه السلام والوجه
الثاني في الجواب ان العلماء بينوا ان لكل خلق من الاخلاق طرفي افراط وتفريط وهما مذمومان والحق هو الوسط فيتاكد
ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمؤمن بعد ان عرف الله بالدليل صار مؤمنا
مهتديا اما بعد حصول هذه الاية فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الاعمال
الشهوانية وفي الاعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال فالمؤمن يطلب من الله تعالى ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي
هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الاخلاق وفي كل الاعمال وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل **الوجه الثالث**
ان المؤمن اذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنة الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته
وحكمته وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وهو غافل عن سائر الدلائل فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا
يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقرير فالسؤال زائل **الوجه الرابع** ٥
انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال ايضا لمحمد عليه السلام قل
وهذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بالكلية بقلبه وفكره وذكره
على الله فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهديه الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة مثاله ٥
ان يصير بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كابيه ابراهيم عليه السلام ولو امر بان ينقاد لان يذبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل
عليه السلام ولو امر بان يرمي نفسه الى البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو امر ان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب الى
اعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ولو امر بان يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق
بشعبين لفعل كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله في الصبر على الشدائد
والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد هائل لان اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا

فلا يصلون الى دين الله الا انهم لان في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين صبروا وصلوا بل قال صراط الذين انعمت عليهم لكن يبعد عند قراءة هذه الآية ان يقول يا الهي والذي تابوا ارتكبوا الكبائر كما ارتكبته واقدم على المعاصي كما اقدمت عليها ثم رأيته لما قرب من الموت تاب واناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فكن من الذين انعمت عليهم بان وفقته للتوبة ثم انعمت عليه بان قبلت توبته فانا اولى اهدنا الصراط المستقيم ٥

الوجه الخامس كان الانسان يتولى في الطرق كثرة الاجانب عمر ومني في طريق ثان والشيطان في طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطرة والقضاء عسر وتحيرت في الكل فاهدني الطريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه **حكي** عن ابراهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابراهيم الى بيت الله فقال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابراهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي القضاء ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله فانت الراكب وانا الراجل

الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من الصراط المستقيم فاذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل ٥ والطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية القول الثاني في تفسير اهدنا اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فكم من عالم وقعت شبهة ضعيفة في خاطره فزاغ وزال وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم والله اعلم **الفائدة الثانية** لقائل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب من وجهين احدهما ان الدعاء كلما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق ورضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني في قولك رضي الله عنك فحسن والا فلا حرج ولكن اياك ان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله رضي الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز ان لا يقبل واما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله دعاءه في البعض فهو اكرم ان يرده في الباقي ولهذا السبب فان السنة اذا اراد ان يذكر دعاء ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يذكر ذلك الدعاء ثم يختم الكلام بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم واذا اجيب في طرفي دعائه امتنع ان يرده في وسطه **والثاني** قال عليه السلام ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك ٥ والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت لام الجماعة فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا **والرابع** كان العبد يقول سمعت رسول الله يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب واني لما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين ولا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء للجميع فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فكما لم افارق الانبياء والصالحين في الدنيا فارجوا ان لا افارقهم يوم القيمة كما قال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

الفائدة الثالثة اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر خط يصل بين نقطتين فالحاصل ان الخط المستقيم هو اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه **الاول** انه اقرب الخطوط واقصرها فانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم **والثاني** ان المستقيم واحد وما عداها معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فتشتبه الطرق على اما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان ابعد عن الخوف واقرب الى الامان ٥ **والثالث** الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه **والرابع** المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم والله اعلم

الفصل الثامن في قوله صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوائد الفائدة الاولى في حد النعمة انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر

واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم لمعصيته فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع **الفرع الاول** اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام احدها نعمة تفرد الله بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدأ بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله وثالثها نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا ان الله سبحانه وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها وظهر بهذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله **الفرع الثاني** ان اول نعم الله على العبد هو ان خلقه حيا ويدل عليه العقل والنقل **اما العقل** فهو ان الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هو الحياة **واما النقل** فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحيوة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحيوة **الفرع الثالث** اختلفوا في انه هل لله نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول **اما القرآن** فآيات احدها قوله صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الآية انه ليس لله نعمة على الكفار فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من قوله صراط المستقيم فكان التقدير اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور والآية الثانية قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما **واما المعقول** فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا ههنا **واما** الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بآيات احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه انه تجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس لعنه الله ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم تحصل النعمة لم يلزم الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور ولان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة **الفائدة الثانية** قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقرير الآية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين في الآية الاخرى ان الذين انعم الله عليهم من هم وهو قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ولا شك ان رأس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه وكان معنى الآية ان الله امرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وسائر الصديقين ولو كان ابو بكر رضي الله عنه ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على امامة ابي بكر رضي الله عنه **الفائدة الثالثة** قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان **واما** النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم انه طلب نعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام **الحكم الاول** انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة الايمان ولفظ الآية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن من الله تعالى ان يذكر انعامه في معرض التعظيم **الحكم الثاني** يجب ان لا يبقى المؤمن مخلدا في النار لان قوله انعمت

انه تذكر في معرض هذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض
التعظيم **الحكم الثالث** دلت الآية على انه لا يجب على الله رعاية الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد
واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله انعاما علمنا انه غير واجب **الحكم الرابع**
لا يجوز ان يكون المراد بالانعام هو ان الله تعالى اقدر المكلف عليه وارشده اليه وازاح اعذاره وعلله
عنه لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما خصص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل عام في حق الكل
علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه والله اعلم **الفصل السابع**
في قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين الفائدة الاولى المشهور ان المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب
عليه والضالون هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين
اخبث دينا من النصارى واليهود فكان الاحتراز عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ في الاعمال الظاهرة ٥
وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب
عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات ثم اتبعه بذكر
الكفار وهو قوله ان الذين كفروا ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا فكذا هاهنا بدأ بذكر المؤمنين
وهو قوله انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ولا الضالين ٥
الفائدة الثانية لما حكم الله عليهم بكونهم مغضوبا عليهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا
وذلك محال والمفضي الى المحال محال والله اعلم الفائدة الثالثة قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا
من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما اقدم على عمل يخالف ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد دين الله لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل
عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء بطريقهم ولكانوا خارجين
عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الآية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام **الفائدة الرابعة**
الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام واعلم ان هذا على الله محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض
النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء لها اوائل ولها غايات
ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على
اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غرضه الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض
وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب الفائدة الخامسة
قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والا لكان الغضب عليهم ظلما من الله عليهم وقال اصحابنا
لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ يكون صفة الله
تعالى مؤثرة في صفة العبد اما لو قلنا كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم ان يكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى
وذلك محال **الفائدة السادسة** اول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له وآخرها
مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال
على الله تعالى ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن الله والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته الفائدة السابعة
دلت هذه الآية على ان المكلفين ثلاث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم واهل المعصية واليهم الاشارة
بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة
قلنا لان كل احد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فلهذا السبب قدم **الفائدة الثامنة**
في الآية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث
فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب
الدائم ولان من كان غضبانا على الشيء كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى
محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم آخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
الفائدة التاسعة في الآية سؤال آخر وهو ان من انعم الله عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر
قوله انعمت عليهم فما الفائدة في ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين **والجواب** الايمان
انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجاء
الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال
الفائدة العاشرة في الآية سؤال آخر في الحكمة وهو انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين

فريقين

فريقين المغضوب عليهم والضالين **والجواب** ان الذين كملت عليهم نعم الله فهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته
والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال
وهذا آخر كلامنا في تفسير واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل **القسم الثاني** الكلام في تفسير مجموع هذه السورة
وفيه فصول **الفصل الاول** اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة والآخرة عالم الصفاء والآخرة بالنسبة
الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع والجسم بالنسبة الى الظل فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من اصل والا كان كالسراب الباطل
والخيال العاطل وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالشجرة بلا ثمر ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم
الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان عالم الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وان يكون منها
واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذي قوة عند ذي العرش
مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واكملها واعلاها وابهاها ويكون كل
ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وامره فالمطاع الاول هو في عالم الروحانيات والعالم الثاني مطاع في عالم الجسمانيات فذاك
مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون
بين هذين المطاعين ملاقاة ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر
هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم امر السعادات في الآخرة والدنيا اذا عرفت هذا فنقول كمال حال
الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة
وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ويدخل في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الاربعة
متعلقة بامور المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهي مبنية على امرين احدهما المبدأ والثاني
الكمال والمبدأ هو قوله وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله واما الكمال فهو التوكل على
الله والالتجاء بالكلية الى الله وهو قوله غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية
الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت
معرفة العبودية بسبب هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد الى المعاد
وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدأ والوسط والمعاد **واما** المبدأ فانما يكمل معرفته
بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل **واما** الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا
واطعنا نصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا نصيب عالم الارواح **واما** النهاية فهي انما تتم بامر واحد وهي قوله واليك
المصير فالمبدأ الامر باربعة في الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبعة في المعرفة تفرع
عليها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فاولها قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال
الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله
فاذكروني اذكركم وهذا التذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ٥
ودفع الاصر والاصرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الحمد لله رب العالمين ورابعها قوله واعف عنا لانك انت المالك للقضاء
والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين وخامسها قوله واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعناك في كل
المهمات **وسادسها** قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم **وسابعها**
قوله انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبعة المذكورة
في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه السلام في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر
المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قرأها في صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت
هذه الانوار في عهد محمد عليه السلام من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن ٥
الفصل الثاني في مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة
والغضب والهوى فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب اعظم منه والغضب
آفة لكن الهوى اعظم منه فقوله تعالى وينهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة والمنكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغي المراد
منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله
فلهذا قال النبي عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك

فالظلم

بالله والظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي يغفره الله هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني ادم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني ادم شر من الحاسد كما انه ليس في ه الشياطين شر من الوسواس بل قيل الحاسد شر من ابليس لان ابليس روي انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل قال فرعون اتعرف في الارض شرا مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلثة والاولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع ايات لحسم هذه الافات السبع وهي ايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الاصلية والايات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القران كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلاجرم القران كله كالعلاج لجميع الاخلاق ه الذميمة اما بيان ان الامهات الثلث في مقابلة الامهات الثلثة فنقول ان من عرف الله وعرف انه لا اله الا الله تباعد منه شيطان الهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى ه عليه السلام يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحمن لم يغضب لان منشا الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاولاد السبعة وهي مقابلة الايات السبعة وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلثة المذكورة ه في التسمية في تفسير السورة وذكر معها اسمين اخرين وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت هذه الاسماء الثلثة الرب والملك والاله فلهذا السبب ختم الله اخر سورة القرءان عليها والتقدير كانه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفعت عنه افة الشهوة بولديها بهذه الاية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه افة الغضب بولديها واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الايات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة

الفصل الثالث في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه

في معرفة المبدا والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره ان المعتمد في اثبات الصانع في القران هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع اخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع ه اخر ربكم ورب ابائكم الاولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين ه من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الايات الستة تدل على انه استدل بخلقة الانسان على وجود الصانع تعالى واذا تاملت في القران وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم لهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايصاله الى الغير فانه يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور فخلق تلك الطبائع في هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات فقد حكم برحمته واحسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه الموافق ه لمصالح المولى فلما كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته

بيانه

الحمد لله

ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما قوله الحمد لله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره **واما** الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم اخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحيما فاذا عرفت هذا ان الكلمات قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الاخرة والى ههنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية ثم قوله اياك نعبد الى اخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال **اما** الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله اياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع من الجبر والقدر **واما** الاثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلث طوائف **الاولى** الكاملون المحقون المخلصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل به واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم **والطائفة الثانية** الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم **والطائفة الثالثة** هم الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول تحصيلها بالفكرة والنظر والاستدلال والثاني ان يصل اليه حصولها من المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب ان يكون مقتديا بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصائبة وتبرا من ان يكون مقتديا بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم او بالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعندالوقوف على ما لخصناه يظهر ان هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

الفصل الرابع

قال عليه السلام حكى عن الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله تعالى صدق بي عبدي واذا قال اياك نستعين يقول الله توكل علي عبدي وفي رواية واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فوائد هذا الحديث

الفائدة الاولى قوله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان يستعين قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم انزل الله هذه السورة على محمد وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني منها في معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد **الفائدة الثانية** انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلوة وهذا يدل على احكام

الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلوة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلوة كما يقوله اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بدلائل اخرى احدها انه عليه السلام واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي **وثانيها** ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي **وثالثها** ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب ان يكون متابعتهم واجبة في ذلك بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم **ورابعها** بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب **وخامسها** قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله فاقرؤا امر وظاهر الامر الوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القران واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب ان يكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر **وسادسها** ان قراءة القران احوط فوجب المصير اليها لقوله عليه السلام دع ما يريبك

الى ما لا يريبك **وسابعها** ان الرسول عليه السلام واظب على قراءتها فوجب ان يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره **وثامنها** انه لا نزاع بين المسلمين ان قراءة الفاتحة في الصلاة افضل من قراءة غيرها اذا ثبت
هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلوة والاصل في الثابت البقا حكمنا بالخروج عن عهدة التكليف عند
الاتيان بصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلاة افضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم
الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة الا انا نقضنا باقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء
في العهدة **وتاسعها** ان المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلاة لذكري وهذه السورة
مع كونها مختصرة جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف فلهذا ٥
الكتب جعل الله هذه السورة معادلة لكل القرآن في قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فوجب ان لا يقوم
غيرها مقامها البتة **وعاشرها** ان الخبر الذي رويناه يدل على ان هذا الفاتحة لا تحصل الصلاة الا بالفاتحة
الثالثة انه قال اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى قال
فاذكروني اذكركم فههنا لما اقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره الله تعالى في ملاء خير من ملائه وثانيها ان هذا يدلك
على ان مقام الذكر مقام عالي شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به ومما يدل على كماله انه تعالى امر بالذكر فقال
اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم
ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلما بالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل
ما بالغ في تقرير مقام الذكر وثالثها انه قوله ذكرني عبدي يدل على ان ذاته المخصوصة المتعينة صارت مذكورة بقوله
بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة المتعينة صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم
وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهوما كليا ولو كان كذلك لما صارت
ذاته المخصوصة المتعينة مذكورة بهذا اللفظ وظاهر ان لفظ الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل
على ان قولنا الله اسم علم **اما** قوله اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي فكذا يدل على ان مقام الحمد
اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق العالم ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك واخر كلام يذكر بعد فنا العالم هو الحمد لله ايضا بدليل قوله تعالى في صفة اهل الجنة واخر دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه السلام تفكروا في خلق الله ولا
تفكروا في الخالق ولان الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن والفكر فيه غير ممكن فعلى
هذا الفكر لا يمكن الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر
في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد اكثر وبالشكر فلهذا
قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله حمدني عبدي فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجوه فضله
واحسانه في ترتيب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه عرف في الابتدا به والارادة
بكريمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما اجل هذه الحالة **واما** قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي ٥
ولقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وههنا لما قال
الرحمن الرحيم قال الله عظمني عبدي فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكونه في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال
بعده رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد لا شريك له فلما قال بعده انه الرحمن الرحيم دل
ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند في نهاية الرحمة والفضل
والكرم مع العباد فلا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا
السبب قال الله ههنا عظمني عبدي واما قوله فاذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا ينبغي
وتقريره ان الناس يرون في دار الدنيا كون الظالمين مسلطين على المظلومين وكون الاقويا مستولين على الضعفا ويرون العالم
الزاهد في اضيق عيش ويرى الكافر والفاسق في اعظم انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم
الحاكمين فلولا حصول المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب والى
اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والاهمال ظلما من الله على العباد اما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم ٥
فلهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي
نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم **اما** قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي
فهذا هو الاشارة الى سر الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك الفعل وغير مستقل به والحق انه غير مستقل به

وذلك لان قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل وللترك واما ان لا تكون كذلك فان كان الحق هو الاول امتنع ان تصير
تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث وان لم يكن من العبد فهو
من الله تعالى فثبت ان الله الداعية الخالصة من العارض هو الاعانة وهو المراد من قوله اياك نستعين وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى الاعمال الباطلة والعقائد الخبيثة فهذا هو المراد من الاعانة
والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله
تعالى هذا بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة واما الذي من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة
والداعية يصدر الاثر عنه وهذا الكلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله
هذا لعبدي ولعبدي ما سأل فتقريره انا نرى اهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وفي جميع
مسائل الثواب وفي جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل
من الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتامل الشديد فلولا ٥
هداية الله واعانته واله بين الحق عن خطا الطالب ويفتح الباطل في عينه كما قال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره
اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا لامتنع وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة
ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب
ان لا يقع احد في الباطل ولما رأينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك
ان جميع الملائكة والانبياء اطبقوا على ذلك اما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وقال آدم عليه السلام
ان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابراهيم عليه السلام لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام
توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وقال محمد صلى الله عليه وسلم ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر والله اعلم بما ذكرناه

الفائدة الرابعة من فوائد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة في الصلوة ايضا سبع وهي القيام
والركوع والانتصاب منه والسجود الاول والانتصاب منه والسجود الثاني والقعدة فصارت عدد آيات الفاتحة مساوية
لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله
بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله الرحمن الرحيم لما اتصل باسم الله بقيت قائمة مرتفعة وايضا فالتسمية لبداية
الامور قال عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والقيام
ايضا لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذا الوجه وقوله الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان
العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه والعبد في حال
القيام ناظر الى الحق والى الخلق فهو حالة متوسطة بين الاعراض والاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام والسجود ٥
وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما يثقل ظهره فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى
الله في الركوع فيليق برحمته ان يرده الى الانتصاب ولذلك قوله عليه السلام اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة
وقوله مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب
الخوف الشديد فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة ٥
بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله في ان يوفقه للسجدة الثانية **واما**
قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع **واما** قوله صراط
الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه
بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله على العبد فهو شديد المناسبة لقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا
صلى الله عليه وسلم لما انعم الله عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات لله المباركات الصلوات الطيبات والصلوة
معراج المؤمن فلما وصل المؤمن في معراجه الى نهاية الاكرام وهي ان يجلس بين يدي الله وجب ان يقرا الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام
فهو ايضا يقرا التحيات لله المباركات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له شعلة من انوار شمس معراج محمد عليه السلام
وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فاعلم ان آيات الفاتحة
وهي سبع صارت كالمعراج لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح لهذه الاعمال السبعة المذكورة في خلقة
الانسان وهي قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا يكمل مراتب
 الاجساد كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله سبحانه كما قال تعالى وان الى ربك المنتهى

الصلوة معراج العارفين

في أن الصلاة معراج العارفين اعلم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان أحدهما من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى والآخر من الأقصى إلى أعالي ملكوت الله فهذا ما يتعلق بالظاهر وأما ما يتعلق بالأرواح فله معراجان أحدهما من عالم الشهادة إلى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب إلى غيب الغيب وهما بمنزلة قوسين متلاصقين فتخطاهما محمد عليه السلام وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين أو أدنى وقوله أو أدنى إشارة إلى فنائه في نفسه فأما الانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لأنك تشاهد هذه الأشياء ببصرك فأما عالم الروح فمن عالم الأجساد إلى عالم الأرواح هو أشرف من عالم الشهادة وأما عالم الغيب فهو عالم الأرواح وعالم لا نهاية له وذلك لأن أول مراتب الأرواح هو الأرواح البشرية ثم إنها تترقى في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل إلى الأرواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير أعلى وهي أرواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل إلى الأرواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي أيضا متفاوتة في الاستعلاء ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار إليهم بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار إليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وعند ذلك أسرار لا يجوز ذكرها ههنا ثم تترقى وتنتهي إلى الأرواح المقدسة عن التعلقات بالأجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله تعالى وشرابهم محبته وأنسهم بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله وإليهم الإشارة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وبقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الإحاطة بأحوالها والوقوف على الشرح على صفاتها ولا يزال هذا الترقي والتصعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم إلى أن ينتهي الأمر إلى نور الأنوار ومسبب الأسباب ومبدأ الكل ومنبع الرحمة ومبدأ الخير فهو الله فثبت أن عالم الأرواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال عليه السلام إن لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك البصر وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف إلا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا أن المعراج على قسمين ولها المعراج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب **والثاني** المعراج من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى المقصود فنقول إن محمدا عليه السلام لما وصل إلى المعراج وأراد أن يرجع قال يا رب العزة إن المسافر إذا أراد أن يعود إلى وطنه احتاج إلى محمولات يتحف بها أصحابه وأحبابه فقيل له إن تحفة أمتك الصلاة وذلك لأنها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني أما الجسماني فبالأفعال **وأما** الروحاني فبالأذكار فإذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فتطهر أولا لأن المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لأنك بالوادي المقدس طوى وأيضا فعندك ملك وشيطان فانظر أيهما تصاحب ودين ودنيا فانظر أيهما تصاحب وعقل وهوى فانظر أيهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر أنك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين فإنه إذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة ألا ترى أن الصديق لما اختار صحبة محمد صلى الله عليه وسلم لزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وكلبا صحب أصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا والآخرة لهذا السبب قال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم إذا تطهرت فارفع يديك وذلك الرفع إشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك إلى الله ثم قل الله أكبر والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات وهو أكبر أن يقاس إليها لا أكبر لا أكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقيت من التسبيح إلى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الأزل والأبد لأن قولك إشارة إلى الدوام المنزه عن الفناء والإعدام وذلك يتعلق بما ... حقيقة الأزل في العدم ... حقيقة الأبد في البقاء ثم قل وتعالى جدك وهو إشارة إلى أنه أعلى وأعظم من أن يكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا إله غيرك وهو إشارة إلى أن كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فهو الكامل الذي لا كامل إلا هو والمقدس الذي لا مقدس إلا هو وفي الحقيقة لا هو إلا هو ولا إله إلا هو والعقل ههنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد إلى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض وقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو أيضا معراج محمد صلى الله عليه وسلم لأن معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك **وأما** قولك وجهت وجهي فهو معراج الخليل إبراهيم عليه السلام وقوله إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فهو معراج الحبيب عليه السلام فإذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج

الأبرار الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين ثم إذا فرغت من هذه الحالة فقل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب من نفسك واعلم أن للجنة ثمانية أبواب ففي هذا المقام انفتح لك باب واحد من أبواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني هو باب الذكر وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو قوله مالك يوم الدين والباب السادس باب الإخلاص المتولد من معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وهو قوله إياك نعبد وإياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال أمن يجيب المضطر إذا دعاه وقال ادعوني أستجب لكم وهو ههنا قوله اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن من باب الاقتداء بالأرواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق إذا قرأت هذه السورة ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة وهو المراد من قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الأبواب فجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بمفاتيح المقاليد الروحانية فهذا هو الإشارة إلى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني **وأما** المعراج الجسماني فالمرتبة الأولى أن يقوم بين يدي الله مثل قيام أصحاب الكهف وهو قوله تعالى إذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات والأرض بل هم قيام أهل القيمة وهو قوله يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانك اللهم وبحمده وجهت وجهي وبعده الفاتحة وبعده ما تيسر لك من القرآن واجتهد في أن تنظر إليه في عبادتك حتى تستحي ... وإياك أن تنظر في عبادتك إلى أحد فإن فعلت ذلك صرت من الهالكين وهذا هو قوله إياك نعبد وإياك نستعين **واعلم** أن نفسك ... تجري ... على آثار خوف الجلال فلا بد أن تجعلها منحنية بالركوع ثم أنزلها ... أخرى فإن هذا الدين متين فادخل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله في نفسك فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فإذا عادت إلى الاستقامة فاهو إلى الأرض بنهاية التواضع واذكر ربك بنهاية العلو وقل سبحان ربي الأعلى فإذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو من عقبة الشهوات وبالسجود الأول تنجو من عقبة الغضب الذي هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثاني تنجو من عقبة الهوى الذي هو الداعي إلى كل المهلكات والمضلات فإذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت من هذه الدركات فقد وصلت إلى الدرجات العالية وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت إلى عتبة جلال مدبر الأرض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات للطيبات باللسان والصلوات بالأركان والطيبات بالجنان وقوة الإيمان ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وتنزل روح محمد فتلاقى الروحان ويحصل هنالك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح محمد صلى الله عليه وسلم من تحية فقل السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد عليه السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكأنه قيل لك فهذه الخيرات والبركات بأي وسيلة وجدتها وبأي طريق وصلت إليها فقل بقولك أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فقيل لك إن محمدا الذي هداك إليه أي شيء هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فقيل لك إن إبراهيم عليه السلام هو الذي طلب من الله أن يرسل إليك مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤك له فقل كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم فقال لك كل هذه الخيرات من محمد صلى الله عليه وسلم ومن إبراهيم عليهما السلام أو من الله تعالى فقل إن الحمد لله إنك حميد مجيد ثم إن العبد إذا ذكر الله بهذه الأثنية والمدائح ذكره الله في محافل الملائكة بدليل قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى إذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه فإذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا إلى العبد فقال الله إن ملائكة السماء اشتاقوا إليك يا عبدي واشتاقوا القرب منك وقد جاءوك فابدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ولا جرم أنه إذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

الفصل الثالث

في الكبريا والعظمة أعظم المخلوقات جلاله وهيبته المكان والزمان أما المكان فهو الفضاء الذي لا نهاية له والخلاء الذي لا غاية له **وأما** الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قطرات عالم الأزل إلى ظلمات عالم الأبد كأنه نهر خرج من قعر جبال الأزل وامتد ودخل في قعر الأبد فلا يعرف له مبدأ ولا للاستقرار منزل فالأول والآخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الأربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان أولا وآخرا وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق سبحانه وتعالى كان منزها عن المكان والزمان وإذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه له عرش وكرسي فعقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والأرض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لأن جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والأرض والعظمة صفة العرش وهو قوله فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة

هو كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل
واقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبريا قال تعالى الكبريا ردائي والعظمة ازاري ولا شك ان الردا اعظم من الازار وفوق
جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهو تقدسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شي
من الممكنات وهو بتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه السلام الظوا بياذا الجلال والاكرام
وقال ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام اذا عرفت هذا الاصل فاعلم
ان المصلي اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله تعالى فيهم يريدون وجهه ومن اراد الدخول على السلطان العظيم وجب
عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب **المرتبة الاولى** التطهير من دنس الذنوب
بالتوبة كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وان كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها
وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين الدنيا والاخرة ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته
من الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحبين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات
متفاوتة وكانها غير متناهية كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا
اردت ان تكون من جملة من قال فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح
وذلك بان تبتدي من نفسك وتستحضر في عقلك جملة اعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية
ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم تضم اليه البحار
والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجايب النبات والحيوان ثم ترتقي الى اعلى الطبقات الهوا واستحضر
ما فيها من الحيوانات وذرات الهباءات ثم منها الى سما الدنيا على عظمها واتساعها ثم لا تزال ترتقي من سما الى سما حتى تصل
الى سدرة المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح
واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال
والبحار مثل ما قال الرسول عليه السلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملايكة سما الدنيا وجميع ملايكة
السموات السبع كما قال عليه السلام ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم او راكع او قاعد واستحضر جميع الملايكة
الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال وما يعلم جنود ربك
الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله الذات بعينها
التي حكم بايجاد وجوه هذه الاشيا وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وافعالها وتريد بقولك اكبر انه منزه عن مشابهتها
ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم بجواز مناسبته بها ومشابهته اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلاة الله اكبر
والوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه قال عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه
فانه يراك فيقول الله اكبر من ان لا يراني ولا يسمع كلامي **والوجه الثالث** ان يكون المعنى
الله اكبر من ان يصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه التوحيد ان لا تتوهمه ○
والوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضا حق عبوديته وطاعته فهم قاصرون عن حمده
وثنايه وهم قاصرون عن كبريايه وعلوهم قاصر عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو طلبت ان تحيط عقلك بجميع عجايب
عالم الاجسام والارواح فاياك بان تحدثك نفسك بانك تلعب بنادي ميادين جلال الله فضلا عن ان تبلغ الفوز ○
[illegible]
والمتنبي ونعم ما قال الشاعر ••
اشاهد لم تره معرفة • وانما لذة ذكرناها •
ونعوة الرسول عليه السلام وثنايه على الله لا يبالك عوض العطن ولا يخفى انك بصرنا مسرار تعبت عن صفة المخلوقين
صفة قدرتك وعلى من ذلك كبريا عظمتك واذا قلت الله اكبر فاجعل غير عقلك في فا ق جلال الله وقل سبحانك اللهم
وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل منها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مراة لك تبصر فيها
عجايب عالم الدنيا والاخرة وتطالع فيها انوار اسما الله الحسنى وصفاته العليا والاديان السالفة والمذاهب
الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع النبوية وتصل منها الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتنال
درجات الانبيا والمرسلين ودركات المردودين والملعونين الغافلين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فاعبر به الدنيا
اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين فاعبر به الاخرة اذ بكلمة الحمد قامت الاخرة كما قال
واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فاعبر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان واذا قلت
مالك يوم الدين فاعبر به عالم الجلال وما يحصل منه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فاعبر به عالم الشريعة واذا
قلت

قلت اياك نستعين فاعبر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فاعبر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فاعبر
به درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين واذا قلت غير المغضوب
عليهم فاعبر به مراتب فساق اهل الافاق واذا قلت ولا الضالين فاعبر به دركات اهل الكفر والنفاق والخزي والشقاق
على كثرة درجاتها وتباين اطرافها واكنافها ثم اذا انكشفت لك هذه الاحوال العالية والمراتب السامية فلا تظنن انك
بلغت الفوز والغاية بل عد الى الاقرار بالعجز والكبريا وتمسك بالذلة والمسكنة وقل الله اكبر ثم انزل من صفة الكبريا الى صفة
العظمة وقل سبحان ربي العظيم واذا اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف اولا ان العظمة صفة العرش ولا يبلغ
مخلوق وسعه كنه عظمة العرش وان بقي الى اخر ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله
كالقطرة في البحر العظيم فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله **ثم** ههنا سر عجيب وهو انه ما جا قوله سبحان ربي
الاعظم انما جا سبحان ربي العظيم وما جا سبحان ربي العال وانما جا سبحان ربي الاعلى فلهذا الفنا وفيه اسرار عجيبة لا يجوز
ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده
فان الملك فانها لمن بركه وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام ان الله في عون الرجل ما دام الرجل في عون اخيه
فان قيل ما السبب في انه لم يحصل في هذا القيام التكبير **قلنا** لان التكبير ماخوذ من الكبريا وهو مقام ○
الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما متباينان ثم فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير واخدر جا الى صفة
العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود وهو في المبالغة
وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع وهو لفظ التعظيم غير بالغ المبالغة **وروي** ان لله ملكا تحت العرش اسمه
حزقيل فاوحى الله اليه ايها الملك طر فطار ثلثين الف سنة ثم ثلثين ثم ثلثين فلم يبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى
الله لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى **فان قيل**
ما الحكمة في السجدتين **قلنا** فيه وجوه **الاول** ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد
والارتفاع ما بينهما اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته انه هو الاول لا اول
قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه الاخر لا اخر بعده فتسجد له ثانيا **الثاني** قيل امر بالسجدة الاولى
فنا الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فنا عالم الاخرة عند ظهور نور جلال الله **الثالث** السجدة ○
الاولى فنا الكل في انفسها والسجدة الثانية بقاها لكل بابقا الله كما قال كل شي هالك الا وجهه **والوجه الرابع**
السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة بقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح كما قال الا له الخلق
والامر **والخامس** السجدة الاولى سجدة الشكر حيث اعطانا نور معرفة ذاته وصفاته والسجدة
الثانية سجدة العجز والخوف لما لم يصل اليه ما ادانا من حق جلاله وكبريايه والمراد ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة
ويفهمون من الكبر طول المدة والحق سبحانه منزه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف
تعالى ذلك وهو فرد احد فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الجثة وكيف يكون عاليا بالجهة والمدة متغيرة من ساعة الى
ساعة فهي محدثة محدث تعالى موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على
الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبريا علمه وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلاله فهو اجل من ان يناسبه المحسوسات ويناسب
الخاليات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون واعلى مما يحده المحدودون فاذا صور لك حسك
شيا فقل الله اكبر واذا عين خيالك صورة فقل سبحانك اللهم واذا ترقى عقلك في ظلمات التعطيل فقل وجهت
وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى والاسما
الحسنى وطالع رموز تنزيهات الملا الى سطح اللوح نعتا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملايكة
الروحانيين الصورة فاقرا عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين **الفصل السابع** في لطايف قوله الحمد لله وفوايد الاسما الخمسة المذكورة في هذه السورة
اما لطايف قوله الحمد لله فاربعة الكلمة الاولى ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر ان ابرهيم عليه السلام سال ربه وقال
يا رب ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر وخاتمته جعلها
الله فاتحة كلامه ولما كانت خاتمته جعلها الله تعالى خاتمة كلام اهل الجنة فقال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وروي
عن علي رضي الله عنه انه قال لما خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد
راسه والحيا عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرافة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي لا ند
ولا ضد ولا مثل ولا عدل له الذي ذل كل شي لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك وايضا نقل ان ادم

عليه السلام لما عطس قال الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل واخر مراتبها ادم وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله فثبت ان اول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة واول كلام خاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعله الله فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت ان اول كلمات الله هو قوله الحمد لله رب العالمين واخر انبياء الله محمد رسول الله وبين الاخر والاول مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله اول اية من كتاب محمد رسول الله ولما كان كذلك وضع لمحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد وعند ذلك قال عليه السلام انا في السما احمد وفي الارض محمد فاهل السما في تحميد الله ورسول الله احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمد **والنكتة الثانية** ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد اول الكلمات وجب ان تكون الرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبقت رحمتي غضبي **والنكتة الثالثة** ان الرسول صلى الله عليه وسلم اسمه احمد ومعناه انه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان تكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة فاذا كان كذلك ولزم ان يكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **والنكتة الرابعة** ان المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول ايضا له اسمان مشتقان من الرحمة وهما احمد ومحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة فقولنا محمد واحمد جار مجرى قولنا مرحوم وراحم وجاء في الروايات ان من اسماء الرسول الحمد والحامد والمحمود فهذه خمسة اسما للرسول دالة على الرحمة اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ اشارة الى محمد عليه السلام وهو مذكور قبل العباد والثاني قوله عبادي ضمير عائد الى الله سبحانه والثالث ضمير عائد الى الله وقوله اني عائد اليه وقوله انا وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهذه خمسة الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيمة وقدامه النبي عليه السلام مع خمسة اسما تدل على الرحمة وخلفه خمسة الفاظ من اسما الله تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير متناهية كما قال ورحمتي وسعت كل شي فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوة من الرحمة **واما** فوايد الاسما الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشيا ٥

النكتة الاولى ان سورة الفاتحة فيها عشرة اسما خمسة من صفات الربوبية وهي قولنا الله الرب الرحمن الرحيم المالك وخمسة اسما من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسما الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط لانك انت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال رحمتك وكرمك لانك مالك يوم الدين **النكتة الثانية** ان الانسان مركب من خمسة اشيا بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الغضبية ونفسه الشهوانية وجوهره الملكي العقلي فتجلى الحق سبحانه وتعالى باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية القدسية فخضع واطاع كما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه احل المباحات والطيبات كما قال تعالى احل لكم الطيبات وتجلى للاجساد والابدان بقوله ملك يوم الدين فان البدن غليظ كثيف ولا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيمة فلما تجلى الحق باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة غلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدات بالرجوع كما جاءت فاطاعة الابدان وقالت اياك نعبد فاطاعة النفوس الشهوانية فقالت واياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات واطاعت النفوس الغضبية فقالت اهدنا وارشدنا وعلى دينك ثبتنا واطاعت النفوس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية الملكية وطلبت من الله ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **النكتة الثالثة** قال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فنقول شهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله واقام الصلاة من تجلي اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يربي ايمانه بمدد الصلاة وايتاء الزكاة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتاء الزكاة لاجل الرحمة على الفقراء ٥ ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقرا فيطعمهم ما يحتاجون وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات عند الموت فيسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي مالك يوم الدين لان الحاج يجب هجرة الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر اهل القيمة وايضا الحاج يصير عاريا حافيا حاسرا وهو يشبه حال

اهل

اهل القيمة وبالجملة والتشبه بين الحج وبين احوال القيمة كثيرة جدا **النكتة الرابعة** انواع القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة وبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله فوزع هذه الاسما الخمسة على الانواع من القبلة **النكتة الخامسة** الحواس خمس امرنا بالبصر بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وبالسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون ٥ فاستعن بانوار تجلي الاسما الخمسة على دفع مفاسد هذه الاعدا الخمسة **النكتة السادسة** ان الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسما الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فيصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع الضرر والثاني جلب الخير واما في طلب الاخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وجلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع اربعة والقسم الخامس هو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنان وان طالعت نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضار الاخرة وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه ان يصونك عن افات هذه الدنيا وتباع الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الاخرة **النكتة السابعة** يمكن ايضا تنزيل هذه الخمسة على المراتب الخمسة المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله فقولنا فاتحة سورة واحدة وهو قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى **واما** قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور **واما** قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهو قولنا الم الله لا اله الا هو **واما** قولنا الله اكبر فهو مذكور في القران بالصريح ٥ في موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان اخرى فقال ولذكر الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر **واما** قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القران صريحا لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ٥ ظاهرا والاسما الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدا لقولنا سبحان الله وقولنا الرب مبدا لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدا لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة ٥ وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدا لقولنا الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفا وقولنا مالك يوم الدين مبدا لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يعبد دون ارادته ان يعملوا شيا في ملكه

الفصل الثامن في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسما الثلاثة وفيه وجوه ٥

الاول لاشك انه سبحانه وتعالى تجلى لعقول الخلق لا اله الا انه تجلى ثلث مراتب فانه في اول الامر تجلى بافعاله واياته وفي وسط الامر تجلى بصفاته وفي اخر الامر تجلى بذاته [illegible] السموات والارض [illegible] سبحانك [illegible] شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة [illegible]

[illegible]

وقال ايضا

[illegible]

[illegible]

الفصل التاسع [illegible]

[illegible]

الخواص حتى بحيث تراه فحينئذ يتكلم معه على سبيل المخاطبة لا على سبيل الغائبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين كأنه
قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك المالك
والحرات قوله مالك يوم الدين يدل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال
لابد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي اكتسبته شيء
وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ما معي قليل فاعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني
في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة
والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق ممن هو ارشاد السالكين حتى قال اهدنا الصراط
المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم والذين انعم الله عليهم
النبيون والصديقون والشهداء والصالحون فالانبياء هم الادلاء والصديقون والشهداء والصالحون هم الرفقاء
ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله قسمان الحجب الظلمانية وهي عالم الدنيا ثم الحجب
النورانية وهي عالم الارواح فاعتصم بالله من هذين الامرين وهو ان لا يبقى مشغول السر لا بالحجب الظلمانية ولا بالحجب النورانية
المسألة الثالثة في هذه السورة كلمات ثنا ثناء لاسم الله واسمان ثنا ثناء لغير الله
اما الكلمتان المضافتان لاسم الله فهما قوله بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله الحمد لله لخواتيم
الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق رحمة اخرى فقوله بسم الله استحق
الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل رحمن الدنيا ورحيم الآخرة **واما**
قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى
وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله اعلم
بالصواب هذا تمام المباحث المتعلقة بسورة الفاتحة

سورة البقرة مائتان وثمانون وست آيات مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم **قال** الله تعالى **الم** فيه مسائل **المسألة الاولى**
اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسماها الحروف المبسوطة لان الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل
بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت انها اسماء ولانها تتصرف
فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت لا محالة اسماء ٥
فان قيل روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ حرفا
من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف والالف حرف واللام حرف والميم حرف والاستدلال
به ان هذا يناقض ما ذكرتم قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر مجاز
مشهور **فروع** الاول انهم راعوا في هذه التسمية معاني لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف مفردة
والاسامي ترتقي عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا بالاسم على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف
فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا ساكنا **الثاني** حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة
الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا ولتها العوامل ادركها الاعراب كقولك
هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى تأدية ذاته فحسب لان جوهر اللفظ موضوع ٥
لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات **الثالث**
هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد موجبه والدليل على ان سكونها
وقف لا بناء انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين **المسألة
الثانية** للناس في قوله الم وما يجري مجراها من الفواتح قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله
به قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسره في القرآن اوائل السور وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان في
كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي **وقال** بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد
ثم اجري من الوادي نهر ثم اجري من النهر جدول ثم اجري من الجدول ساقية فلو اجري الى الجدول ذلك الوادي لغرقه
وافسده ولو سال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور
العلم عند الله تعالى فاعطى الرسل منها اودية ثم اعطت الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة
جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقي الى اهليهم بقدر طاقتهم وعن هذا روي في الخبر للعلماء سر

وللخلفا

وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله تعالى بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء
على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع
الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين وتاهوا تائهين والسبب في ذلك لان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا
تحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا
على احتمال ما عجزت العامة عنه وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيدت في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء
الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها
وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله ما لا يكون مفهوما
للخلق واحتجوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول **اما** الآيات فاربعة عشر احدها قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن
ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر وثانيها قوله تعالى افلا
يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف
مع انه غير مفهوم للخلق وثالثها قوله وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان
عربي مبين فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا قوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان الامر
كذلك وجب ان يكون مفهوما ورابعها قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بمعناه ٥
وخامسها قوله تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء **وسادسها** قوله هدى للناس هدى للمتقين وغير
المعلوم لا يكون هدى وسابعها قوله حكمة بالغة وقوله شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات
لا تحصل في غير المعلوم وثامنها قوله قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وتاسعها قوله اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم
ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم **وعاشرها**
هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر اولوا الالباب
وانما يكون كذلك لو كان معلوما **الحادي عشر** قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف
يكون برهانا ونورا مبينا مع انه غير معلوم **الثاني عشر** قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض
عن ذكري فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم **الثالث عشر** قوله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم **الرابع عشر** قوله تعالى آمن الرسول
بما انزل اليه من ربه الى قوله وقالوا سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما **اما**
الاخبار فقوله عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم
وعن علي رضي الله عنه انه عليه السلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل
ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله وهو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط
المستقيم الذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الترديد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق ٥
ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعي اليه هدي الى صراط مستقيم **اما** المعقول فمن وجوه احدها انه
لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية وانه لا يجوز فكذا هنا
وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها
ان التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالآية
والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والوقف ههنا
لوجوه احدها ان قوله تعالى والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي قوله يقولون آمنا به منقطعا وانه
غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الى الكل ما تقدم فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا يقولون
آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه
فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كايمانهم بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد مدح **وثالثها**
ان تأويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فاما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله **واما** الخبر فقد روينا في اول هذه المسألة ٥
خبرا يدل على قولنا وروي انه عليه السلام قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل
الغرة بالله ولان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **واما** المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة

بها على الجملة لعقولنا كالصلوة والزكوة والصوم وان الصلوة تضرع محض وتواضع للخالق والزكوة سعي في دفع الحاجة للفقير
والصوم سعي في كسر الشهوة ومنها ما لا يعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار
والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى ان يامر عباده
بالنوع الاول فكذا يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما
اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه واما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم
لانه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك في الافعال
فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامرنا الله سبحانه تارة ان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف
على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للامر بل فيه فائدة اخرى وهو ان الانسان
اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين فانه
يبقى قلبه ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله والتفكر في كلامه فلا يبعد ان يعلم
الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر ابدا بذلك مصلحة عظيمة له فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة
هذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب **القول الثاني** قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم ثم
اختلفوا فيه وذكروا وجوها **الاول** انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل
وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم للنحاس صاد
وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا **الثاني** انها اسماء الله تعالى روي عن علي رضي الله
عنه انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق **الثالث** انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير
قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي **الرابع** انها اسماء القرآن وهو قول
الكلبي والسدي وقتادة **الخامس** ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله وصفة من صفاته
قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه احد اول اخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه
ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والهاء تدل على كونه هاديا
والعين على العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم والياء على انه مجير والعين
على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين ان في الاول خصصنا كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفي الثاني ليس
كذلك **السادس** بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس في الم انا الله
اعلم وفي المص انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذه رواية ابي صالح وسعيد بن جبير عنه **السابع** كل واحد منها
يدل على صفات الافعال فالالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع بن انس ما منها
حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه **الثامن** بعضها يدل على اسماء الله وبعضها يدل على غير اسماء الله فقال الضحاك
الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد عليه السلام اي انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما السلام **التاسع**
كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه الجاحدون
والميم اي ميم الكافرون اي غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي
والميم مني **العاشر** ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا
على الكفار وذلك ان الرسول عليه السلام لما تحداهم ان ياتوا بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا
انزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة
فكان يجب ان تاتوا بمثل هذا القرآن فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه من عند الله لا من عند البشر **الحادي عشر**
قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه قال اسمعوها مقطعة حتى اذا وردت
عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان تعلموا هذه الحروف مفردة ثم تعلموا المركبات
الثاني عشر قول ابي روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض
عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم
لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به
محمد عليه السلام فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم **الثالث عشر**
قول ابي العالية ان كل حرف منها في مدة اقوام واجال قوم اخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم جاء اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسالوه عن الم

وقالوا انشدك بالله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي
ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل امته
احدى وسبعين سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول والثانية
نحن نشهد ان كنت صادقا ما ملك امتك الا احدى وثلثين ومائة سنة فهل غير هذا فقال نعم الر فقال نحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون
ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبروا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون
فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه يجتمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك كله فلا ندري بالقليل
ناخذ او بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب **الرابع عشر** هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف
كلام اخر قال احمد بن يحيى ثعلب ان العرب اذا استانفت كلاما فمن شانهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه
تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستئناف الكلام الجديد **الخامس عشر** روى ابو الجوزاء عن
ابن عباس ان هذه الحروف ثناء اثنى الله به على نفسه **السادس عشر** قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة
لشرفها ولانها مباني كتبه المنزلة بالالسن المختلفة ومباني اسماء الله الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون
ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرات الحمد وتريد السورة
بالكلية فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ **السابع عشر**
ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة
فلما اخبر الرسول عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون
اول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه **الثامن عشر** قال ابو بكر التبريزي ان الله تعالى علم ان طائفة
من هذه الامة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون قديما
التاسع عشر قال القاضي الماوردي المراد من الم الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما
قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر **العشرون** الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة
في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات
وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام المحبة كالدائرة
التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء في الله بالكلية وهو مقام الحقيقة قال الله تعالى
قل الله ثم ذرهم **الحادي والعشرون** الالف من اقصى الحلق وهو اول مخارج الحروف واللام من طرف
اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو اخر المخارج فهذه الاشارة الى انه لا بد وان يكون اول ذكر العبد ووسطه واخره
ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه
ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع
العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن باجمعه بانه هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم واما
القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ
غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب فلا يجوز
حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على
بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان تحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل
هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل او لا تحمل على شيء منها وهو الثاني
ولما بطل هذا القسم وجب حملها على القسم الاول وهو اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قلنا لو جاز ذلك
لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج قلنا ولم لا يجوز ذلك بيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو لسان الحبشة والسجيل والاستبرق
وهما فارسيان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات واذا لم
يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا لكن اثبتنا هنا سلمنا انها مفهومة لكن قولك انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني
انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواضعوا
في الابتداء على ان لا يلتفتوا الى القرآن امر الله تعالى رسوله عليه السلام ان يتكلم بالقرآن بهذه الحروف في الابتداء حتى يتعجبوا
عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القرآن على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله
انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة
المخصوصة تفيد معنى معينا وبيانه من وجوه احدها انه عليه السلام كان يتحدى بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه

الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى ان يقول للخصم ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف ثم انتم قادرون عليها فلو كان هذا من قبل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان بمثله **وثانيها** ان جملة هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس **وثالثها** ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء **ورابعها** ان الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه تعالى هذا دليلكم لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل يشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا قولنا الم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك به لكونه اسما للرسول ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز ان يقصد التسمية لغرض اخر من الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسماء للسور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لاسيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة او رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر ولارتفع الاختلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست اسماء للسور **وثالثها** ان القرآن نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين يجري مجرى اسم واحد مثل معدي كرب وبعلبك ولم يسم احد منهم بمجموع ثلاثة اسماء واربعة وخمسة فالقول بانها اسماء للسور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز **ورابعها** انها لو كانت اسماء هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الاسماء لكنها انما اشتهرت بسائر الاسماء كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران **وخامسها** هذه الالفاظ داخلة في السور وجزء منها وجزء الشيء متقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتأخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا الفرق ظاهر لان المركب متأخر عن المفرد والاسم متأخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل **اما** لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم للمركب كونه متأخرا وذلك محال وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل والجواب قوله التكلم والمجمل ليس من لغة العرب قلنا عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه سوابق اسماء المعاني وقد تبقى مثل ذلك المعنى الثاني ان المسمى بهذه الاسماء لم يوجد الا في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا انها اسماء فما تكلموا بتلك الاسماء فصارت تلك الالفاظ عربية قوله وجدنا المجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله فقد وجد في العقل او في السنة بيانه وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد اما الثاني ففيه لا يمكن معرفة مراد الله منه قوله لم لا يجوز ان يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ اسكات الخصم للشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فلنجوز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا ان قوله الم غير موضوع في لغة العرب لافادة تلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القرآن انما نزل بلغة العرب ولانها اشعار وضعه فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتح ابواب تاويلات الباطنية وسائر الهذيانات وذلك مما لا سبيل اليه **اما** الجواب عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الاخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان تسمية السور بلفظة معينة ليست من الامور العظام فجاز ان لا تبلغ في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلاثة اسماء خروج عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جائز فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسماء الحروف المعجم وعن الرابع انه لا يبعد ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي فكذا ههنا وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشيء اسما له وعن السادس ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون بعض على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة **واعلم** ان بعد هذا المذهب الذي نصرناه اقوى الاقوال التي حكيناها قول قطرب من ان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول السور بهذه الالفاظ ما فهموا منه شيئا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القرآن ويتفكرون فيه ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه

رجاء انه ربما جاءهم كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي يؤكد هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت الا في اوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني ان العلماء قالوا ان الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المعتقد لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتامل القرآن ويجتهد في التفكر فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوي قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات فاذا جاز انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي توهم شيئا من الحق والضلال لمثل هذا الغرض كان اولى واقصى ما في الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربي فهذا يكون هذيانا فانا نقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة فان ذلك يكون جائزا وتحقيقه ان الكلام فعل من الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله انه يكون هذيانا قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة الكلية فليس الامر كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كانت فيها وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه واما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلناه لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى والله اعلم **فروع** على القول بانها اسماء السور الاول هذه الاسماء على ضربين احدهما يتأتى فيه الاعراب وهو اما ان يكون فردا كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل واما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة اسماء فهو نحو [illegible] وهو من باب ما لا ينصرف لاجتماع السببين فيها وهما العلمية والتأنيث والثاني ما لا يتأتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اذا عرفت هذا فنقول اما المفردة ففيها قراءتان احدهما قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة تحتمل ان يكون نصبا بفعل مضمر نحو اذكروا انما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به **وحكى** السيرافي ان بعضهم قرأ يس بفتح النون وذلك بان يقدرها مجرورة باضمار الباء للقسم فقد جاء عنهم الله لافعلن غير انها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم ان الله تعالى اقسم بهذه الحروف وثانيهما قراءة بعضهم صاد بالكسر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين **اما** القسم الثاني الذي لا يتأتى فيه الاعراب فيجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقله على استيفاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان **الثاني** انه تعالى اورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف واللام والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون والميم في تسع وعشرين سورة **الثالث** هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على حرف وطه طس يس حم على حرفين والم الر طسم على ثلاثة احرف والمص والمر على اربعة احرف وكهيعص حمعسق على خمسة احرف والسبب فيه ان ابنية كلامهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف فكذا ههنا **الرابع** هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسماء للسور فنعم ثم يحتمل الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعدودة والله اعلم

قوله تعالى ذلك الكتاب وفيه مسائل

المسألة الاولى لقائل ان يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه احدها ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال الله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقال حاكيا عن الجن انا سمعنا قرآنا عجبا وقوله انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان قد نزل الى ذلك الوقت وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو عليه السلام اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي مما نزلت في ابتداء المبعث **وثالثها** انه تعالى خاطب بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله تعالى يرسل محمدا عليه السلام وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الكتاب الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله سينزله على النبي صلى الله عليه وسلم المبعوث من ولد اسمعيل **ورابعها** انه تعالى لما اخبر عن القرآن بانه في اللوح المحفوظ بقوله وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان عليه السلام اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ **وخامسها** انه وقعت الاشارة بذلك الى الوعد ما سبق التكليف والعقوبة المقتضي في حكم المتباعد **وسادسها** انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حكم البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك **وسابعها** ان القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة

تعجز اطلاع القوة البشرية عليها بأسرها وإن القرآن وإن كان حاضراً نظراً إلى صورته لكنه غائب نظراً إلى أسراره وحقائقه
فجاز أن يشار إليه كما يشار إلى البعيد **المقام الثاني** سلمنا أن المشار إليه حاضر لكن لا نسلم أن لفظة ذلك لا يشار
بها إلا إلى البعيد بيانه أن ذلك وهذا حرفا إشارة وأصلهما ذا لأنه حرف للإشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض
الله قرضاً حسناً ومعنى ها تنبيه وإذا قرب الشيء أشير إليه فقيل هذا أي تنبه أيها المخاطب لما أشرت إليه فإنه حاضر لك
بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل ذلك فكأن المتكلم بالغ في التنبيه
لتأخر المشار إليه عنه فهذا يدل على أن لفظة ذلك لا يفيد البعد في أصل الوضع بل اختص في العرف بالإشارة إلى البعيد
للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فإنها مختصة في العرف بالفرس وإن كانت في أصل الوضع متناولة لكل ما يدب
على الأرض وإذا ثبت هذا فنقول إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى الوضع العرفي وحينئذ لا يفيد
البعد ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال الله تعالى واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق إلى قوله
وكل من الأخيار ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال
وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال تعالى فأخذه الله نكال الآخرة والأولى إن في ذلك لعبرة لمن يخشى
وقال ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ثم قال إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين وقال
فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى أي ما هذه التي بيمينك **المسئلة الثانية**
لقائل أن يقول لم ذكر اسم الإشارة والمشار إليه مؤنث وهو السورة **والجواب** لا نسلم
أن المشار إليه مؤنث لأن المؤنث إما المسمى أو الاسم والأول باطل لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث
وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق
هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي هو مؤنث وهو السورة والله أعلم **المسئلة الثالثة** اعلم
أن أسماء القرآن كثيرة أحدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا
على أن المراد من الكتاب القرآن قال كتاب أنزلناه إليك والكتب جاء في القرآن على وجوه أحدها الفرض كتب عليكم القصاص
كتب عليكم الصيام إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً وثانيها الحجة والبرهان فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين
أي برهانكم وثالثها الأجل وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم أي أجل ورابعها بمعنى مكاتبة السيد عبده
والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة
والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتب من كتبت الشيء إذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتاباً لأنه ٥
كالكتيبة على عساكر الشبهات أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلائق وثانيها
القرآن قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن إنا جعلناه قرآناً عربياً شهر رمضان الذي أنزل
فيه القرآن إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وللمفسرين فيه قولان أحدهما عن ابن عباس رضي الله عنه أن القرآن والقراءة
كالخسران والخسارة والدليل عليه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أي قراءته فإذا قرأناه أي تلوناه عليك فاتبع تلاوته الثاني وهو قول
قتادة أنه مصدر من قول القائل قرأت الماء في الحوض إذا جمعته وقال سفيان بن عيينة سمي القرآن قرآناً لأن الحروف
جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سوراً والسور جمعت فصارت
قرآناً ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين والحاصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية وثالثها ٥
الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لأن نزوله
كان متفرقاً أنزله في ثلاث وعشرين سنة ودليله قوله تعالى وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً
ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن
جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم
والمأول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك أن الخلق في ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا
النجاة وعليه حمل المفسرون قوله تعالى وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة ٥
والذكرى أما الذكر فقوله تعالى وهذا ذكر مبارك أنزلناه إنا نحن نزلنا الذكر وإنه لذكر لك ولقومك وفيه
وجهان أحدهما أنه ذكر من الله ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه وأوامره والثاني أنه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به
والثالث أنه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وأمته وأما التذكرة فقوله تعالى
وإنه لتذكرة للمتقين وأما الذكرى فقوله تعالى وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين وخامسها التنزيل
وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين وسادسها الحديث الله نزل أحسن الحديث سماه حديثاً

لأن وصوله إلينا حديث ولأنه تعالى شبهه بما يتحدث به فإن الله تعالى خاطب به المكلفين وسابعها
الموعظة يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو في الحقيقة موعظة لأن القائل هو الله والآخذ جبريل والمستملي
محمد فكيف لا تقع به الموعظة وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم **أما** الحكم فقوله تعالى وكذلك أنزلناه
حكماً عربياً وأما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة **وأما** الحكيم فقوله
تعالى يس والقرآن الحكيم وأما المحكم فقوله تعالى كتاب أحكمت آياته واختلفوا في معنى الحكمة فقال الخليل هو مأخوذ
من الإحكام والإلزام وقال المؤرج هو مأخوذ من حكمة اللجام لأنها تضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه **وتاسعها**
الشفاء وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله تعالى وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان أحدهما أنه شفاء
من الأمراض والثاني أنه شفاء من مرض الكفر لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال تعالى في قلوبهم مرض وبالقرآن
يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بأنه شفاء وعاشرها الهدى والهادي **أما** الهدى فقوله تعالى هدى
للمتقين هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة أما الهادي فإن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقالت
الجن إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد **الحادي عشر** الصراط المستقيم قال ابن مسعود في تفسيره إنه
القرآن وقال وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه **الثاني عشر** الحبل واعتصموا بحبل الله جميعاً في التفسير
أنه القرآن وإنما سمي به لأن المعتصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما أن المتمسك بالحبل ينجو
من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال إن هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لأنه يعصم الناس
من المعاصي **الثالث عشر** الرحمة وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وأي رحمة فوق التخلص من
الجهالات والضلالات **الرابع عشر** الروح وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ينزل الملائكة بالروح
من أمره وإنما سمي به لأنه سبب لحياة الأرواح وسمي جبريل بالروح فأرسلنا إليها روحنا وعيسى بالروح ألقاها
إلى مريم وروح منه **الخامس عشر** القصص نحن نقص عليك أحسن القصص سمي به لأنه يجب اتباعه وقالت
لأخته قصيه أي اتبعي أثره أو لأن القرآن يتتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى إن هذا لهو القصص الحق **السادس
عشر** البيان والتبيان والمبين قوله تعالى هذا بيان للناس والتبيان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبياناً
لكل شيء **وأما** المبين فقوله تعالى تلك آيات الكتاب المبين **السابع عشر** البصائر هذا بصائر
من ربكم أي يمكن أن يبصر به الحق تشبيهاً بالبصر الذي يرى به طريق الخلاص الثامن عشر أنه لقول فصل وما هو بالهزل
واختلفوا فيه فقيل معناه القضاء لأن الله تعالى يقضي به بين الناس يوم القيامة فيهدي قوماً إلى الجنة ويسوق آخرين ٥
إلى النار فمن جعله أمامه في الدنيا قاده إلى الجنة ومن جعله وراءه ساقه إلى النار **التاسع عشر** النجوم
فلا أقسم بمواقع النجوم والنجم إذا هوى لأنه نزل نجماً نجماً **العشرون** المثاني مثاني تقشعر منه جلود
الذين يخشون ربهم قيل لأنه ثني فيه القصص والأخبار **الحادي والعشرون** النعمة وأما بنعمة
ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القرآن **الثاني والعشرون** البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف
لا يكون برهاناً وقد عجزت الفصحاء أن يأتوا بمثله الثالث والعشرون البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة
بينه وبين الأنبياء قال الله تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال في صفة محمد إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً
ونذيراً وقال في صفة القرآن في حم السجدة بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم يعني مبشراً بالجنة لمن أطاع ومنذراً بالنار لمن
عصى ومن ههنا بدأ الأسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن **الرابع والعشرون** القيم الحمد لله الذي
أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً لينذر بأساً شديداً من لدنه والدليل أيضاً قوله الم الله سبحانه
هو القيوم الله لا إله إلا هو الحي القيوم وإنما سمي قيماً لأنه قائم بذاته في البيان والإفادة **الخامس والعشرون**
المهيمن وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه وهو مأخوذ من الأمين وإنما وصف
به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر في الدنيا والآخرة فالرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبي الأمين لأجل قوم هم
أمناء الله على خلقه كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس **السادس والعشرون**
الهادي إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وقال تعالى يهدي إلى الرشد والله تعالى هو الهادي لأنه جاء في الخبر النور
الهادي **السابع والعشرون** النور الله نور السموات والأرض وفي القرآن فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا
معه يعني القرآن وسمى دينه نوراً يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم وسمى بيانه نوراً أفمن شرح الله صدره للإسلام
فهو على نور من ربه وسمى التوراة نوراً إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الإنجيل نوراً وآتيناه الإنجيل فيه
هدى ونور وسمى الإيمان نوراً يسعى نورهم بين أيديهم **الثامن والعشرون** الحق ورد في الأسماء

الباعث الشهيد الحق والقران الحق وانه لحق اليقين وسماه الله تعالى حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل قال تعالى
بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق اي ذاهب زائل **التاسع والعشرون** العزيز
وان ربك لهو العزيز الرحيم وفي حق القران وانه لكتاب عزيز والنبي عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز والامة
عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ورب عزيز رب العزة عزيزا على النبي لعزيز لانه عزيزة والعزيز
معنيان احدهما القاهر والقران كذلك لانه هو الذي قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني ان لا يوجد
مثله **الثلاثون** الكريم انه لقران كريم في كتاب مكنون واعلم انه تعالى سمى نفسه سبعة اشياء بالكريم
سمى نفسه ما غرك بربك الكريم لانه ليس في الاجواد اجود منه والقران بالكريم لانه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد
منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما فبشرهم بمغفرة واجر كريم وسمى عرشه كريما
الله لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل كريما وانه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز
وسمى كتاب سليمان كريما اني القي الي كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على رسول كريم لاجل امة
كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما **الحادي والثلاثون** العظيم ولقد آتيناك سبعا من المثاني
والقران العظيم واعلم انه تعالى سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وسمى عرشه عظيما فقال وهو رب العرش العظيم
وكتابه عظيما والقران العظيم وسمى يوم القيمة عظيما ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين وسمى الزلزلة عظيمة
ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمى خلق الرسول عظيما وانك لعلى خلق عظيم وسمى العلم عظيما وكان فضل الله عليك
عظيما وكيد النساء عظيم ان كيدكن عظيم وسحر سحرة فرعون عظيم وجاءو بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد
الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمى عذاب المنافق عظيما ولهم عذاب عظيم ۝
الثاني والثلثون المبارك وهذا ذكر مبارك وسمى الله تعالى به اشيا فسمى الموضع الذي كلم فيه
موسى مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون مباركة توقد من شجرة مباركة زيتونة
لكثرة منافعها وسمى عيسى مباركا وجعلني مباركا وسمى المطر مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى
ليلة القدر مباركة انا انزلناه في ليلة مباركة انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك في ليلة
لامة مباركة **المسئلة الرابعة** في بيان اتصال قوله تعالى الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف
ان جعلت الم اسما للسورة ففي التاليف وجوه ان يكون الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدا
الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه الذي يستحق ان يسمى كتابا كما تقول
هو الرجل اي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة
ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان يكون الم خبر مبتدا محذوف اي هذه الم ويكون ذلك خبرا ثانيا او بدلا
على ان الكتاب صفة وان يكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة اخرى وان جعلت الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدا
وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل او الكتاب صفة والخبر ما بعده او قدر مبتدا محذوف
اي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرا عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتاليف هذا ظاهر

قوله تعالى لا ريب فيه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الريب قريب من الشك
وفيه زيادة كانه ظن سو تقول رابني امر فلان اذا ظننت به سوا ومنه قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا
يريبك **فان قيل** قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان اي حوادثه قال الله تعالى
نتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ كقول الشاعر

قضينا من تهامة كل ريب ۝ وخيبر ثم اجممنا السيوفا ۝

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك وكذلك ما اختلج بالقلب
فهو غير مستيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة
في صحته ولا في كونه من عند الله تعالى ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان اقرب لتاكيد
هذا التاويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات **السؤال الاول**
طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنيتم انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنيتم انه لا شك فيه عنده فلا فائدة
فيه **والجواب** المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك
لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القران وذلك يشهد بانه بلغت
هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه **السؤال الثاني** لم قال ههنا لا ريب فيه

وفي موضع اخر لا فيها غول **الجواب** لانهم يقدمون الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية
عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا اخر حصل فيه الريب لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل
خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا **السؤال الثالث** من اين يدل قوله
لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية **والجواب** قرا ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة ۝
المشهورة توجب ارتفاع الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية
لثبتت الماهية وذلك يناقض نفي الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة سوى الله
تعالى واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب
انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض **المسئلة الثانية** الوقف على فيه هو المشهور وعن نافع وعاصم انهما
وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره قوله لا ضير وقول العرب لا باس وهي كثيرة في لسان اهل
الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى اولى لان على القراءة الاولى يكون الكتاب نفسه
هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى والاول اولى لما تكرر في القران من ان القران
نور وهدى والله اعلم

قوله تعالى هدى للمتقين فيه مسائل **المسئلة الاولى** في حقيقة
الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هو الدلالة الموصلة الى البغية وقال
الاخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد القول الثاني والثالث انه لو كان كون
الدلالة موصلة الى البغية معتبرة في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة ۝
موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء قال تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء
واحتج صاحب الكشاف بامور ثلاثة اولها وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا
الضلالة بالهدى وقال لعلى هدى او في ضلال مبين **وثانيها** يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ولو لم يكن من شرط
الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدي فلم يهتد **وثالثها**
ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع فكما ان الانكسار والانقطاع
لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى **والجواب** عن الاول ان الفرق بين
الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة
الضلال ممتنع وعن الثاني ان المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود
كانت نازلة منزلة المعدوم وعن الثالث ان الائتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا
حصول الائتمار فكذا ههنا لا يلزم من كونه هدى ان يكون مفضيا الى الاهتداء على انه معارض بقوله هديته فلم يهتد والله اعلم

المسئلة الثانية المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة ثم اعلم ان
هذا تقول ان الله تبارك وتعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح ومن يكون كذلك بان يكون متقيا في امور الدين بان يكون
متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون اتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب
الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما تدخل الصغائر في الوعيد وقال الاخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل ۝
انما النزاع في انه اذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين
حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به باس وعن ابن عباس انهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون
رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هو الخشية قال تعالى في اول النسا يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول
الحج والشعرا اذ قال لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك قول هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي
العنكبوت وابراهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا قوله اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير
الزاد التقوى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها جاءت
في القران والغرض الاصلي منها الايمان تارة والتوبة اخرى والطاعة ثالثة وترك المعصية رابعة والاخلاص خامسة ۝
اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي التوحيد اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعرا قوم فرعون
الا يتقون اي الا يؤمنون **واما** التوبة فقوله ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا اي تابوا **واما** الطاعة
فقوله في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضا افغير الله تتقون وفي المؤمنين وانا ربكم فاتقون
واما ترك المعصية فقوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اي فلا تعصوه **واما** الاخلاص فقوله
في الحج فانها من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب وكذا قوله واياي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال الله

تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس قال عليه السلام من احب
ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن احب ان يكون اغنى الناس فليكن بما في
يد الله اوثق منه بما في يده وعن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة
وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله **وقال** ابراهيم بن ادهم التقوى
ان لا يجد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في افعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي التقوى ان
تتزين لله كما تتزين للخلق وقيل التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك وقيل المتقي من سلك طريق
المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا ولو لم يكن للمتقي فضيلة الا ما في
قوله تعالى هدى للمتقين لكفاه لانه تعالى بين ان القرآن هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى
للناس وبينات من الهدى ثم قال ههنا في القرآن انه هدى للمتقين وهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون
متقيا كانه ليس بانسان **السؤال الاول** كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون شخص فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط وايضا فالمتقي مهتد والمهتدي لا يهتدي ثانيا
فالقرآن لا يكون هدى للمتقين **والجواب** القرآن كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى
دينه وعلى صدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين انهم هم الذين اهتدوا
وانتفعوا به كما قال تعالى انما انت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان عليه السلام منذرا للكل
الا انه خص هؤلاء الذين انتفعوا بانذاره فاما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال
زائل عنه لان كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين **السؤال الثاني** كيف وصف القرآن كله
بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة
العقلية لا القرآن وعلى هذا نقل عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج
لا تحتج عليهم بالقرآن فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام
يحتجون به ونرى القرآن مملوا من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف
الشديد فكيف يكون هدى **الجواب** ان ذلك المحكم والمتشابه لما لم ينفك عما هو المراد
على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله هدى والله اعلم **السؤال الثالث**
كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه فاذا استحال كون القرآن
حجة هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته وفي معرفة النبوة فلا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم
يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله هدى على الاطلاق **الجواب** ليس من شرط كونه هدى
ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه ان يكون هدى في بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرائع
ويكون هدى في تاكيد ما في العقول وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه
بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت
ان المطلق لا يفيد العموم **السؤال الرابع** الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقرآن
ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا في
نفسه فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح
واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هذا السؤال فاما نحن فقد رجحنا واحدا من الاقوال بالدليل فلا يتوجه علينا السؤال
المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدا محذوف او خبر مع لا ريب
فيه لذلك او مبتدا اذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ويجوز ان ينصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف
والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة ان يضرب عن هذا المحال صفحا وان يقال ان قوله الم جملة برأسها او طائفة من
حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب
بترتيبها مفصل البلاغة حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بحجزة بعض
والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه
بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي ثم نفي عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان
شهادة بكماله ثم اخبر عنه انه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه
الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف الوجوه وفي الثانية ما في

التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع
الوصف الذي هو هاد وايراده منكرا **الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
ومما رزقناهم ينفقون** اعلم ان في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين
على انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني الذين يؤمنون او هم الذين يؤمنون واما منقطع عن المتقين مرفوع
على الابتداء مخبر عنه باولئك على هدى فان كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما
المسئلة الثانية قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون
كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات واما الفعل فاما ان يكون فعل القلب
وهو قوله الذين يؤمنون واما ان يكون فعل الجوارح كاقامة الصلوة والصدقة لان العبادة اما ان تكون بدنية واجلها
الصلوة واما ان تكون مالية واجلها الزكوة ولهذا سمى الرسول صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة
الاسلام واما الترك فهو داخل في الصلوة لقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا يكون هذا الاختصار
لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب
وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلوة والزكوة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلوة
والزكوة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عما لا ينبغي من النقوش الفاسدة حتى
يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده
فعل ما ينبغي **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن ثم يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته
آمنه من التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر واعترف واما ما حكي ابو زيد ما آمنت ان اجد صحابة
اي ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب اي يعترفون به
او يثقون بانه حق واقول اختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربع الفرقة الاولى الذين قالوا ان
الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج فقد
اتفقوا على ان الايمان بالله تعالى يتناول المعرفة بالله تعالى وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة
ويتناول طاعة الله تعالى في جميع ما امر الله به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك
كل خصلة من هذه الخصال كفر اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن
بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى
او صام بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر
مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها
ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو
قول واصل بن عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد **وثانيها** انه عبارة عن فعل الواجبات فقط
دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم **وثالثها** ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد
فالمؤمن عند الله تعالى كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب ما ورد فيه الوعيد وهو قول جماعة من اصحابه من قال
شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر **واما** اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان
كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل
الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات
ايمانا ما لم يوجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل دون ما هو
اصله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي الثاني زعموا ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض
والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص ايمانه ومنهم من قال
الايمان اسم للفرائض دون النوافل **الفرقة الثانية** الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء
على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقهاء رضي الله عنهم ثم هؤلاء
اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا
او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال
وثانيهما اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل الكمال
والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداه من الطوائف وقال

اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه
تعالى عالما بالعلم او عالما لذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان [القول الثاني]
ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد
من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس القول الثالث قول جماعة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص
بالقلب **الفرقة الثالثة** الذين قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين
احدهما ان الايمان معرفة الله تعالى بالقلب حتى ان من عرف الله تعالى بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به
فهو مؤمن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتب والرسل واليوم الاخر فقد زعم انها غير داخلة
في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله تعالى مع معرفة كل ما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه
وسلم وثانيهما ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي **الفرقة الرابعة**
الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط لكن شرط كونه
ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان وهو قول
غيلان **الثاني** ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة
فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الاخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف
الشرع والذي نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب
فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك
القائل بكون العالم حادثا والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء
امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل
على ان الحكم الذهني امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم
نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد
من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي ههنا بحث لفظي وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك
الحكم الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد ۝
فيفتقر في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود اربعة **الاول** ان الايمان عبارة عن التصديق
ويدل عليه وجوه الاول انه كان في اصل اللغة للتصديق فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم ان يكون المتكلم
به متكلما بغير كلام العرب وذلك ينافي وصف القرآن بكونه عربيا **الثاني** ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا
على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ
ذلك الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع [الثالث] اجمعنا
ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على اصل اللغة فوجب ان يكون غير المعدى كذلك [الرابع] ان الله كلما ذكر الايمان في
القرآن اضافه الى القلب قال تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم **الخامس** ان الله تعالى
اينما ذكر الايمان قرن به العمل الصالح ولو كان العمل الصالح داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا **السادس**
انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي قال تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واحتج ابن عباس على هذا بقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد
ثم انه خاطبه بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا فدل على انه مؤمن وثانيها قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وهذه
الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة **وثالثها** قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم
ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا اثبت اسم الايمان
لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم وقوله تعالى ما لكم من ولايتهم
من شيء حتى يهاجروا ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل عليه ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم
اولياء وقال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لا يقال لهذا يقتضي ان يكون كل

مؤمن مذنبا ولعله كذلك لان الظاهر انه تخصيص بما بعد المؤمن فيبقى فيه حجة **القيد الثاني** ان الايمان ليس
عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين نفى كونهم
مؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي [القيد الثالث] ان الايمان
ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا **القيد الرابع** ليس من شرط
الايمان التصديق بجميع صفات الله تعالى لان الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته
او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز ان يحكم الرسول بايمانه قبل ان يجربه في انه هل
يعرف ذلك ام لا فهذا هو بيان برهان القول في تحقيق الايمان فان قال قائل ههنا صورتان الصورة الاولى من عرف
الله بالدليل والبرهان وكان تمام ... ولم يجد من الوقت ما يتلفظ بكلمة الشهادة فههنا ان حكمتم بانه مؤمن فقد حكمتم
بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار
من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا الصورة الثانية من عرف الله
بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق الاجماع وان قلتم
ليس بمؤمن فهو باطل لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان من القلب
بالسكوت عن النطق [فالجواب] ان الغزالي رحمه الله منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما
مؤمنين وان الامتناع من النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الايمان والله اعلم **المسئلة الرابعة**
قيل الغيب مصدر اقيم مقام الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر في قوله تعالى يؤمنون بالغيب قولان
الاول وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه انهم يؤمنون بالله
حال الغيبة كما يؤمنون به حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا
انا معكم انما نحن مستهزؤن ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان
بظهر الغيب وكل ذلك مدح للمؤمنين بان ظاهرهم موافق لباطنهم ومباين لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في
قلوبهم **الثاني** وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة وهذا الغيب ينقسم الى ما عليه
دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الاية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا ۝
ويستدلوا فيؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وصفاته والعلم بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام
والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج ابو مسلم
على قوله بامور [الاول] ان قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة
هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان
المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز [الثاني] لو حملناه على الايمان بالغيب للزم اطلاق القول بان الانسان
يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذا اثبات الايمان بالغيب لما نافاه كون الانسان عالما بالغيب
اما لو فسرنا الاية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور **الثالث** لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على
من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله وصفاته فقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب لو كان
المراد به الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى فيه الا الايمان بالاخرة وذلك غير جائز
لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله تعالى وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل اما
لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور والله اعلم **والجواب** عن الاول ان قوله
يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله الذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل
من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله وملائكته
وجبريل وميكال وعن الثاني انه لا نزاع في انا نؤمن بالاشياء الغائبة عنا فكان هذا التخصيص لازما على القولين جميعا
فان قيل فيقولون ان العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل
عليه اما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه العالم به لا غيره واما الذي عليه دليل فلا يمتنع ان يقول نعلم من الغيب ما لنا
عليه دليل ويفيد الكلام فلا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء رحمهم الله الاستدلال بالشاهد على الغائب
احد اقسام الادلة وعن الثالث لا نسلم ان لفظ الغيب لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين
يقولون هذا من باب الحاق الغائب بالشاهد ويريدون بالغيب ذات الله تعالى وصفاته والله اعلم [المسئلة
الخامسة] قال بعض الشيعة المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله به في القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى

وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض واما الخبر فقوله عليه السلام لو لم يبق من الدنيا الا يوم
واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملا الارض عدلا وقسطا كما ملئت
جورا وظلما واعلم ان تخصيص المطلق من غير دليل باطل والله اعلم **المسئلة الخامسة** ذكروا في تفسير
اقامة الصلاة وجوها احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل اركانها وحفظها من ان يقع خلل في فرائضها وسننها وادابها
من اقام العود اذا قومه **وثانيها** انها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى والذين هم على صلوتهم دائمون
والذين هم على صلاتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت لانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذي يتوجه
اليه الرغبات واذا ضيعت كانت كالشي الكاسد الذي لا يرغب فيه **وثالثها** انها عبارة عن التجرد لادائها
وان لا يكون في مؤديها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس
وتثبط **ورابعها** اقامتها عبارة عن ادائها وانما عبر عن الادا بالاقامة لان القيام بعض اركانها كما عبر عنها
بالقنوت والركوع والسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال الله تعالى فلولا انه كان من المسبحين واعلم
ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثنا العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في
اركانها وشرائطها ولذلك ان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من غير بخس ولا نقص ولهذا
يوصف الله سبحانه بانه قائم وقيوم لانه يجب دوام وجوده ولانه تعالى يديم ارزاق العباد **المسئلة السابعة**
ذكروا في لفظ الصلاة في اصل اللغة وجوها احدها انها الدعا قال الشاعر

وقابلها الريح في دنها * وصلى على دنها وارتسم *

وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلا وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلا فالمصلي كانه يسعى في
تعديل ظاهره وباطنه مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار **وثالثها** ان الصلاة عبارة عن
الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات لهب وسمي الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا
ورابعها قال صاحب الكشاف الصلاة فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتابتها بالواو على لفظ المفخم
وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصل تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد
واقول ههنا بحثان **الاول** ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن
عظيم في كون القران حجة وذلك لان لفظ الصلاة من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه
من تحريك الصلوين من ابعد الاشيا اشتهارا فيما بين اهل النقل ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره ثم انه
خفي واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله في سائر الالفاظ جائزا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان مراد
الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من المعاني في زماننا هذا لاحتمال انها كانت في زمن الرسول صلى الله
عليه وسلم موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تعالى تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست
كما وقع مثله في هذه اللفظة فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل **الثاني** ان
الصلاة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض
والنفل لكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلاة
المفروضة قال والله لا ازيد عليها ولا انقص فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق **المسئلة الثامنة**
الرزق في كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ
هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شي يؤكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى
امرنا ان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما امكن انفاقه وقال اخرون هو ما يملك
وهو ايضا باطل لان الانسان يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا او زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة
ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك وايضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك واما
في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق تمكين الحيوان من الانتفاع بالشي والحظر على غيره
ان يمنعه من الانتفاع فاذا قلنا رزقنا الله الاموال فالمعنى انه مكننا من الانتفاع بها واذا سالناه تعالى ان يرزقنا
مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سالناه ان يرزق البهيمة فانا نقصد به ان يجعلها
اخص بذلك وانما تكون به اخص اذا مكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به واعلم ان المعتزلة
لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا قد يكون رزقا حجة الاصحاب من وجهين الاول
ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا له ونصيبا له فوجب

ان يكون

ان يكون رزقا له **الثاني** انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا ياكل الا من السرقة
فوجب ان يقال انه طول عمره لم ياكل من رزقه شيئا **اما** المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى **اما**
الكتاب فوجوه احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب
ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى
وانفقوا مما رزقناكم واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق مما اخذه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا وثالثها
قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون فبين ان من حرم
رزق الله فهو مفتر على الله فثبت ان الحرام لا يكون رزقا **واما** السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر
باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب
علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغنا من غير فاحشة فقال عليه السلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت
اي عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه
المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا **واما** المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع به وامر غيره بمنعه
من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشي والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا
قد منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه ولا يمنعهم منه **اجاب** اصحابنا
عن التمسك بالايات بانه وان كان الكل من الله تعالى لكنه كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب
والخنازير وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان الفساق من العباد ايضا فكذا ههنا خص اسم الرزق
بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله عليه السلام فاخترت
ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما واجابوا عن المعنى بان هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام
هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ والله اعلم **المسئلة التاسعة** اصل الانفاق اخراج
المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقا اليربوع لانه يخرج
منها ومنه النفق قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض **المسئلة العاشرة** في قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون فوائد احدها ادخل من التبعيضية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل
دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به وثالثها يدخل في الانفاق المذكور في الاية الانفاق الواجب
والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها الزكوة وهي قوله في اية الكنز ولا ينفقونها في سبيل الله وثانيها
الانفاق على النفس وعلى من يجب عليه نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد **واما** الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق
لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت واراد به الصدقة لقوله بعده فاصدق واكن من الصالحين
فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الاية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح **قوله تعالى والذين يؤمنون**
بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اعلم ان قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من امن
بمحمد عليه السلام سوا كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل تحته
اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية
وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب فذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين امنوا بالرسول
كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لان في هذا التخصيص مزيد
تشريف لهم كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله
بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله تعالى
والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان
اذا عدي بالباء فالمراد منه التصديق فاذا قلت فلان امن بكذا فالمراد انه صدق به ولا يكون المراد انه صلى وصام فالمراد
بالايمان ههنا التصديق بالاتفاق ولكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان ههنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك
لا يامن ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب **المسئلة الثانية** المراد من انزال الوحي وكون القران منزلا ومنزولا
ومنزولا به ان جبريل عليه السلام سمع في السما كلام الله تعالى فنزل على الرسول به وهذا كما يقال نزلت رسالة
الامير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن المستمع يسمع الرسالة في علو فينزل ويؤدي في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته
ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع اخر **فان قيل**
كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم **قلنا** يحتمل ان يخلق الله له سمعا

تكلم به ثم أنزله على عبارة يعبر بها عن ذلك القديم ويجوز أن يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقفه جبريل ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم **المسألة الثالثة** قوله والذين يؤمنون بما أنزل إليك هذا الإيمان واجب لأنه قال في آخره وأولئك هم المفلحون فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحا وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا إلا إذا علمه على سبيل التفصيل لأنه إن لم يعلمه كذلك لامتنع عليه القيام به إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فإن تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة **فأما** قوله وما أنزل من قبلك فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد عليه السلام والإيمان به واجب على الجملة لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على سبيل التفصيل بل إن عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل أما قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون ففيه مسائل ٥

المسألة الأولى الآخرة صفة للدار وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة

المسألة الثانية اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه فلذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت أن السماء فوقي لما أن العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده ٥ بالاضطرار ويقول تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله بأنه يتيقن الأشياء

المسألة الثالثة أنه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم أنه لا يمدح المرء بتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة والكافرين النار روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الأولى وينكر النشأة الآخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة

قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ٥

اعلم أن في الآية مسائل **المسألة الأولى** في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة أحدها أن ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لأنه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب إلى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كأنه قيل الذي يكون مستقلا بالإيمان وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه **وثانيها** أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله أولئك على هدى من ربهم كأنه قيل أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا **وثالثها** أن يجعل الموصول الأول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء وأولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى ٥

المسألة الثانية معنى الاستعلاء في قوله تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول فيه أن كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يديم ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى لما مدحهم بالإيمان بما أنزل إليه أولا مدحهم بالإقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لأنه إذا كان متشددا في حال الدين خائفا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتأمل حاله فيهما فإذا حرس نفسه من الإخلال كان بأنه على هدى وبصيرة وإنما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا وعن عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره إلا بصير ولا يعمل به إلا يسير ألا ترى نجوم السماء يبصرها البصراء ٥ ولا يهتدي بها إلا العلماء **المسألة الثالثة** في تكرير أولئك تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين **فإن قيل** فلم جاء مع العطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون قلنا اختلف الخبران هاهنا فلذلك دخل العاطف بخلاف

الخبرين ثمة فإنهما متحدان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل والله أعلم **المسألة الرابعة** هم فصل وله فائدتان إحداهما الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة وثانيتهما حصر الخبر في المبتدأ فإنك لو قلت الإنسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان ٥

المسألة الخامسة معنى التعريف في المفلحون الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم مفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب أي هو الذي أخبرت بتوبته أو على أنهم الذين حصلت صفة المفلحين لهم كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام إن زيدا هو هو **المسألة السادسة** المفلح الفائز بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى أفلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه أنه تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام لأن ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات **المسألة السابعة** هذه الآيات تمسك بها الوعيدية من وجه والمرجئة من وجه **أما** الوعيدية فمن وجهين الأول أن قوله وأولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب أن من أخل بالصلاة والزكاة لا يكون مفلحا وذلك يقتضي القطع على وعيد تارك الصلاة ٥ والزكاة الثاني أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن يكون علة الفلاح هي فعل الإيمان والصلاة والزكاة فمن أخل بهذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب أن لا يحصل الفلاح **أما** المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحا وإن زنى وشرب الخمر وسرق وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة بأنه لا قائل بالفرق **والجواب** أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان **والجواب** عن قول الوعيدية أن قوله تعالى وأولئك هم المفلحون يدل على أنهم الكاملون في الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه فإنه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز له خائف منه وعن الثاني أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله والجواب عن قول المرجئة أن وصفهم بالتقوى يكفي لنيل الثواب لأنه يتضمن اجتناب المعاصي وأداء الواجبات والله أعلم ٥

قوله تعالى إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون

اعلم أن في الآية مسائل نحوية ومسائل أصولية ونحن نأتي عليها إن شاء الله تعالى أما قوله تعالى ففيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن إن حرف والحرف لا أصل له في العمل لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة **المقدمة الأولى** في بيان المشابهة واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ويدخلها نون الوقاية نحو إنني وكأنني كما يدخل في الفعل نحو أعطاني وأكرمني وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكيد موصوفيته بالخبر كما أنك إذا قلت قام زيد فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم **المقدمة الثانية** أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران **المقدمة الثالثة** في أنها نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره بأنها لما صارت عاملة فإما أن ترفع الخبر والمبتدأ معا أو تنصبهما أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر أو بالعكس والأول باطل لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخولها عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ولأنها أعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الأصل والقسم الثاني أيضا باطل لأن هذا أيضا مخالف لعمل الفعل لأن الفعل لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع لأن الفعل يكون عمله أولا في الفاعل بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع فإن الأصل يكون عمله ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف هاهنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا مما ينبه على أن هذه الحروف دخيلة في العمل لا أصيلة لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل هاهنا على أن العمل لهذه الحروف ليس ثابتا بطريق الأصالة بل بطريق عارض **المسألة الثانية** قال البصريون هذه الحروف تنصب الاسم وترفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك حجة البصريين أن هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب

وعمل الحروف بحثا ان تكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين الاول ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتدا وهو اولى
باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة وحيث كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف هذه مقدمات
ثلثة احدها قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتدا وبعد دخول حرف
ان عليه فذلك الاسناد باق **وثانيها** قولنا الخبرية ههنا مقتضية للرفع وذلك لان الخبرية كانت قبل
دخول ان مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضي لان العدم لا يصلح ان يكون جزءا لعلة فبعد
دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لان المقتضي بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك للتابع وهو خلاف
الاصل وثالثها قولنا الخبرية اولى بالاقتضاء وبيانه من وجهين الاول ان كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته
وذلك الحرف اجنبي مباين عنه غير مجاور له لان الاسم تخللهما الثاني ان الخبرية تشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية
وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الاخر اما الحرف فانه لا يشابه الفعل الا في وصف خفي معنوي فانه ليس فيه
اسناد فكانت مشابهة الخبر للفعل اقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل اذا ثبت هذا كانت الخبرية باقتضاء الرفع
لاجل مشابهة الفعل اولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل **ورابعها** لما كانت الخبرية اقوى في اقتضاء الرفع
استحال كون هذا الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف اولى فاذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية
قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو استند هذا الحكم اليه كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال الوجه
الثاني ان سيبويه يوافق على ان الحرف غير اصل في العمل فيكون عاملا على خلاف الدليل وما ثبت على خلاف الدليل
اعمل بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب ان لا يعملها في الخبر والله اعلم المسالة الثالثة روى
الانباري ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول
ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن
قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد
القاهر رحمه الله على صحة قوله بانها انما تذكر جوابا لسؤال سائل بان قال انا رايناهم قد الزموها الجملة من المبتدا
والخبر اذا كانت جوابا للقسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله تعالى ويسئلونك عن ذي القرنين
قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقوله في اول السورة نحن نقص عليك نباهم بالحق انهم فتية امنوا بربهم وقوله
فان عصوك فقل اني بريء مما تعملون وقوله قل اني نهيت ان اعبد الذين تعبدون من دون الله وقوله وقل اني انا النذير
المبين واشباه ذلك مما يعلم انه يدل على امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه
وعليه قوله فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وفي قصة السحرة انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب
فرعون عن قوله امنتم له قبل ان اذن لكم ثم قال عبد القاهر والتحقيق انها للتاكيد فاذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن في خلافه
لم يحتج هناك الى ان وانما يحتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بامر يبعد مثله
كقول ابي نواس

عليك باليأس من الناس ... ان غنى نفسك في الياس

وانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم على الياس وانما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا
لقائم لجيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التاكيد اشد وكما يحتمل ان يكون للانكار من السامع احتمل ان يكون
من الحاضرين واعلم انها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعاملني
بالسوء فكانك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم
قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب ان قومي كذبون واما قوله
تعالى ان الذين كفروا ففيه مسائل **المسالة الاولى** انه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول
فيه ان كل ما نقل عن محمد عليه السلام انه ذهب اليه وقال به فاما ان يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة او بالاستدلال
او بخبر الواحد **اما** القسم الاول وهو الذي علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فمن صدقه في ذلك فهو مؤمن
ومن لم يصدقه في ذلك فاما بان لا يصدقه في جميعها او بان لا يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذن الكفر
عدم تصديق الرسول عليه السلام في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ومثاله من انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا
مختارا او كونه واحدا منزها عن النقائص والآفات او انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او صحة القران او الشرائع التي علمنا
بالضرورة كونها من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالصلاة والزكاة والحج والصوم وحرمة الزنا والخمر فذلك الذي
يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه

عالما بالعلم او بذاته وانه مرئي او غير مرئي وانه خالق اعمال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع مجيئه عليه السلام باحد
القولين دون الثاني بل انما نعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخلا
في ماهية الايمان ولا موجبا للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزءا من ماهية الايمان لكان يجب على الرسول عليه
السلام ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسالة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله في تلك
المسالة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل ذلك علمنا انه عليه السلام ما وقف الايمان عليها واذا كان
كذلك وجب ان لا يكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه الامة
ولا نكفر ارباب التاويل واما الذي لا سبيل اليه الا برواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا
قولنا في حقيقة الكفر **فان قيل** يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار واشباههما
فانه كفر مع ان ذلك شيء اخر سوى تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بالضرورة مجيئه به **قلنا** هذه الاشياء في الحقيقة
ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع عليه للخلق ومن عادة الشرع ان لا يبني الحكم في هذه الامور على
نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك الافعال الظاهرة مدارا
الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول فانه لا ياتي بهذه الافعال
فحيث اتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص
في هذا الباب والله اعلم **المسالة الثانية** قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار
عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل
ما اخبر الله عن شيء ماض مثل قوله تعالى ان الذين كفروا وانا نحن نزلنا الذكر وانا انزلناه في ليلة القدر وانا ارسلنا
نوحا على ان كلام الله محدث سواء كان الكلام بهذه الحروف والاصوات او كان شيئا اخر قالوا لان الخبر على هذا الوجه
لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بغيره والقديم يستحيل ان يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان يكون
محدثا **اجاب** القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله تعالى كان في الازل عالما بان
العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله
تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم
قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد الحرام لا بد وان ينقلب
ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسالتنا مثله **اجاب**
المستدل الاول عن الجواب فقال عند ابي الحسين البصري واصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا يتغير والعلم
بان العالم موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم
وعلى هذا سقطت هذه المعارضة واما الثاني فان خبر الله تعالى وكلامه اصوات مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
معناه ان الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد دخول المسجد نظيره في
مسالتنا ان يقال ان قوله تعالى ان الذين كفروا تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر منهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك كان ذلك
اعترافا بان تكلمه بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود **اجاب** القائلون بالقدم
انا لو قلنا العلم يتغير بتغير المعلوم لكان اما ان نقول بان العلم سيوجد كان حاصلا في الازل او ما كان فان لم يكن حاصلا
في الازل كان ذلك تصريحا بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فزواله لم يقتضي زوال القديم وذلك سد باب
اثبات حدوث العالم والله اعلم **المسالة الثالثة** قوله ان الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف
وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في انه ليس المراد منها هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى
تكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل القرينة الدالة على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في
زمان الرسول عليه السلام فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود ومثاله اذا كان للانسان في البلد جمع مخصوص من
الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل احد ان مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين واما لاجل ان التكلم بالعام
لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تاخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب فاذا ثبت
ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة
الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول عليه السلام فلا جرم حسن ذلك واقصى ما في الباب ان يقال لو وجدت هذه
القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجدان
على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة بعمومات

الوعيد على القطع بالوعيد في غاية الضعف والله اعلم ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون
كالنقيض لقوله ان الذين كفروا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يصح الا اذا امن كل واحد منهم فثبت
انه في جانب الثبوت يقتضي العموم وفي جانب النفي لا يتوقف على العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدر الايمان عن
واحد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله الذين كفروا لا يؤمنون
ويكفي في اجرائه على ظاهره ان لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم

والجواب ان قوله تعالى الذين كفروا صيغة جمع وقوله لا يؤمنون ايضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد
لغة فان كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور والله اعلم

المسئلة الرابعة اختلف اهل التفسير في المراد ههنا بقوله الذين كفروا فقال قائلون انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله بانهم
يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس وقال آخرون بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة
واضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وانكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال تعالى فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون
وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان عليه السلام حريصا على ان يؤمن قومه جميعا حيث قال تعالى فلعلك باخع
نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه سبحانه بين له عليه
السلام انهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتاذى بسبب ذلك فان الياس احدى الراحتين اما قوله تعالى سواء
عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف سواء اسم
بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم وفي اربعة ايام سواء للسائلين
بمعنى مستوية فكانه تعالى قال ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه

المسئلة الثانية في ارتفاع سواء وجهان احدهما ان ارتفاعه على انه خبر لان وأنذرتهم ام لم تنذرهم في موضع المرتفع به على الفاعلية كانه قيل ان
الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم اخوه وابن عمه الثاني ان يكون أأنذرتهم ام لم تنذرهم
في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سواء
اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف
الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على
المبتدا جائز ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم تميمي انا ومشنوء من يشنؤك اما الكوفيون
فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول ان المبتدا ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب
ان يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب والجامع الشبه المعنوية الثاني ان الخبر لا بد وان يتضمن الضمير فلو تقدم الخبر
على المبتدا لوجد الضمير قبل الذكر وانه غير جائز لان الضمير هو اللفظ الذي اشير به الى امر معلوم فقبل العلم به امتنعت
الاشارة فكان الاضمار قبل الذكر محالا **اجاب** البصريون عن الاول بان ما ذكرتم يقتضي
ان يكون تقديم المبتدا اولى لا ان يكون واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى
الحكم وقال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى وقال زهير

من يلق يوما على علاته هرما • يلق السماحة منه والندى خلقا •

المسئلة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ومنهم
من قدح فيه بوجوه احدها ان قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم
من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه فاعل بدا هو ليسجننه وثانيها ان المخبر عنه بانه فعل لا بد وان يكون فعلا فالفعل
قد اخبرنا عنه بانه فعل **فان قيل** المخبر عنه بانه فعل هو تلك الكلمة وتلك الكلمة اسم **قلنا** فعلى
هذا المخبر عنه بانه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا والتحقيق ان المخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما
او لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها
انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فهذا خطا وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء المثبتون انه لا امتناع في
الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى ترك الظاهر اما جمهور النحويين فقد اطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل
فلا جرم كان التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك **فان قيل** العدول عن الحقيقة الى المجاز
لا بد وان يكون لفائدة زائدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفائدة ههنا **قلنا** قوله سواء عليهم أأنذرتهم
ام لم تنذرهم معناه سواء عليهم انذارك لهم وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض
عن الآيات والدلائل الى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم انذارك

وعدم انذارك لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أأنذرتهم ام لم تنذرهم افاد ان هذه
الحالة انما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من هذه الآية ذلك

المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام
رأسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام ولا استفهام كما جرى على حرف النداء في قولك اللهم اغفر لنا ايتها العصابة يعني
ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما جرى على صورة النداء ولا نداء المسلم

المسئلة الخامسة في قوله أأنذرتهم ست
قراءات اما بهمزتين محققتين بينهما الف او لا الف بينهما او بان تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف
او لا الف بينهما وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح المؤمنون فان قيل فما تقول
فيمن يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج عن كلام العرب

المسئلة السادسة الانذار
هو التخويف من عقاب الله بالزجر وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تاثير الانذار في الفعل والترك اقوى من تاثير
البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب النفع وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر
الانذار اولى **اما** قوله تعالى لا يؤمنون ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف هذا اما
ان تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض

المسئلة الثانية احتج اهل
السنة بهذه الآية وما اشبهها من قوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله تعالى ذرني ومن خلقت
وحيدا الى قوله سارهقه صعودا وقوله تبت يدا ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى اخبر عن شخص
معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح
يستلزم اما الجهل او الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال فالتكليف به
تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب
علم الله جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان
يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما
يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا
ومعدوما معا وهذا محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين العدم
والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون البتة
بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بانهم يؤمنوا
بانهم لا يؤمنوا قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار
على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما اخبر الله عنه في قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل
فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله وذلك منهي عنه ثم ههنا اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان
منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا
هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع اصول المعتزلة
وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما اتوا بشيء مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله تعالى
وتوفيقه فاقول للمعتزلة ههنا مقامان **المقام الاول** في بيان انه لا يجوز
ان يكون العبد ... **المقام الثاني في بيان الجواب**
اما المقام الاول فقالوا وجوه احدها ان القرآن مملوء من الآيات
الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام
ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا
وكذا قوله وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه ما منعك اذ رأيتهم ضلوا
وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك
قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالايمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف
يصرفه عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون
وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين **وثانيها** انه تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة

بيد الرسل من قبلك ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره بكفرهم مانعا لهم من الايمان لكان ذلك اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع **وثالثها** انه تعالى حكى عن الكفار في سورة السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وانما ذمهم تعالى على ذلك وما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه **ورابعها** انه تعالى انزل قوله ان الذين كفروا الى اخره ذما لهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يرى والزمن في ان لا يمشي **وخامسها** ان القران انما انزل ليكون حجة للرسول عليهم لا ان يكون حجة لهم على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم ان يقولوا اذا علمت الكفر واخبرت عنه لرسولك عنه **وسادسها** قوله ولو كان مع قيام مانع عن الايمان كلف بالايمان لكان ذلك من الجور بل كان جزء القول ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس مانعا لا يمانه والطاعة مانع البتة فوجب القطع بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان **المقام الثاني** قالوا الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان من وجوه احدها انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدمه فوجوده ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لانه اذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة او لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة عليه اثر **واما** الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم ان لا يكون الله قادرا على شيء اصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده وثانيها ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال وثالثها انها لو كان العلم والخبر مانعا لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فانا ندرك ... باحجار فتحته فانا نذم الرامي ولا نذم الاجرة ونعرف بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت الاجرة عليه وبين ما اذا كلمه انسان بالاحجار وكذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق بين ذم المسيء ومدح المحسن ويلتمسون ويامرون وينهون ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك **ورابعها** لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان يامر عباده بان يعدموه فكذلك لا يليق به ان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله تعالى وصفاته غير معقول والامر به سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود **وخامسها** ان الايمان من قبيل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه فوجب ان يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال **وسادسها** ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجز على يد الكاذبين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القران بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان **وسابعها** انه لو جاز ورود الامر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود امر الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهوى وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لا تطير الى الفوق ولما لم يجز شيء من ذلك في المعقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود **وثامنها** لو جاز ورود الامر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة بتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين **وتاسعها** ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب **وعاشرها** الايات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال **المقام الثالث** الجواب على سبيل التفصيل والمعتزلة فيه طريقان الاول طريقة ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانهم قالوا لو وقع خلاف علم الله لانقلب علمه جهلا وخطا ابينا قول من يقول

انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين **الثاني** طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم تبع للمعلوم فاذا فرضنا ان الواقع من العبد هو الايمان عرفنا ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضنا ان الواقع منه الكفر بدلا عن الايمان عرفنا ان الحاصل في الازل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم اخر لا انه تغير العلم فهذا هو الجواب ان هاتان الطريقان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ لضلالات عظيمة فيها ان منكري التكاليف والنبوات قالوا سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا وسمعنا الجواب بان الذي ذكرها المعتزلة يجري مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليها وسمعنا كلام المعتزلة في ان القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي يذكره اهل الجبر ضعيف جدا فاذا جمعنا الكلامين كلاهما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات **ومنها** ان الطاعنين في القران قالوا الذي قاله المعتزلة من الايات الكثيرة الدالة على انه لا منع من الايمان ومن الطاعة يتعاضد قوانيه والذي قاله الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه يتعاضد فيه فدل على ان القران ورد على ضد العقل وعلى خلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من سلم من هولاء ان هذا القران هو القران الذي جاء به محمد توسل الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القران الذي جاء به محمد بل قد غير وبدل على اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر **ومنها** ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام اهل الجبر في القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في غاية القوة ويتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة فثبت ان الرجوع الى العقليات تورث الكفر والضلالات وعلى هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق **ومنها** ان هشام بن الحكم زعم ان الله لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى لانه قال ان قوله ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة وجوزنا ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال هذا المذهب فرارا من الاشكالات المتقدمة **واعلم** ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى الشبهات **واما** الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم في غاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي فضعيف خطا قول من يقول انه يبدل وخطا قول من يقول انه لا يبدل لانه ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا ادري ان الحق هو انه يبدل او لا يبدل لم يكن في ذكره دفع تقرير وجه الاستدلال فانا قد بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود والعدم معا ولا يشك العقل ان هذا الكلام اوضح من هذا وانما المقدمات فيه **واما** قول الكعبي ففي غاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاضرا وهو الان ايضا حاضر فلو حصل مع العلم باحدهما نقيضه ذلك النقيض الاخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا اخر الكلام في البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي يتقدم وبقي في الباب امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة احدها ما روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت والله اليوم الكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت [illegible] يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الوليد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر **وحكى** ايضا انه دخل على عمرو بن عبيد وقرا عنده بل هو قران مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت تبت يدا من عمل مثل ما عمل ابو لهب فقال له الرجل هكذا ينبغي ان نقرا اذا قمنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في القران **وثانيها** روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علم الله انهم يفعلونها فلم يحملهم علمه على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم

كن السماء التي تظلكم والارض التي تقلكم فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذا لا تستطيعون الخروج من علم الله وكما لا تحملكم السماء والارض في الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان في الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول مثل ذلك وذلك لانه متناقض وفاسد اما التناقض فلان قوله فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات اما السماء والارض فانهما لا يمنعان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احدهما بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب الرسالة عنه وثالثها الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما اجبته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله يقول هذا لقلت ليس على هذا اخذت ميثاقنا واما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى قال لآدم انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم انت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وانزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وذلك غير جائز وثانيها ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله اخرجه منها ورابعها ان آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها ان الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على احد تأويلات اوجه احدها ان الرسول عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى او عن نفسه او الرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود وثانيها انه قال فحج آدم منصوبا اي ان موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوجا وان الذي اتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر وثالثها وهو المعتمد ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج من الجنة الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم عليه السلام اقوى وصار موسى عليه السلام كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسألة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصي القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى فلنكتف ههنا بما ذكرناه كالمقدمة

قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا ۵ وهو الختم والكلام ههنا يقع في مسائل المسألة الاولى الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة المسألة الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركه او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السوية فاما ان يكون صدور احدهما عنها دون الاخر يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وانه محال واما ان توقف على مرجح فذلك

المرجح اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز ان يكون من فعل العبد والا لزم التسلسل ولا جائز ان يكون لا من فعل الله ولا من فعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح وهو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما ان يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا لجاز ان يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الاثر تارة واخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه فاختصاص احد الوقتين بثبوت ذلك الاثر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المرجح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد اخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لم يتميز احد الوقتين عن الاخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الايمان فانه سبحانه لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة فهم قد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا عليه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى وزادوا ههنا بان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا من الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فهم لا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الايمان وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة لا تبصر شيئا وكان باذانهم وقرا حتى لا يخلص الذكر اليها وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والثاني انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب ۵ والشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر الا ان الله سبحانه لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب وثالثها انهم اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل اضيف ما فعلوا الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده عليهم كقوله تعالى في التوبة زادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم ورابعها انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما قسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي وخامسها ان يكون ذلك حكاية لما كانت الكفرة يقولونه تهكما به في قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة وسادسها الختم على قلوب الكفار من الله هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى في الآية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الآية بانه قد شهد بذلك وحفظه عليهم وسابعها قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله فيها من العبرة لعباده ۵ والصلاح لهم فيكون هكذا ام فعل بهم لا من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا الى ان لا يفهموا اسقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ وقد اسقط الله تعالى التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكفار رين ۵ مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذه الحال

مكلفين وثامنها يجوز ان يجعل الله في قلوبهم الختم وعلى ابصارهم الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينه والطنين في اذنه فيفعل الله تعالى كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك اية للنبي ودلالة كالرجز الذي انزله على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله انه اصلح للعباد وتاسعها يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الاخرة كما قد اخبر انه يعميهم بان قال ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون وعاشرها ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلوب الكفار وسمعهم فيستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا فلا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفائدة في تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا وملعونا عند الله تعالى صار ذلك زاجرا لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم انه متى امن فعند اهل السموات صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب ان نفكه ونقرؤه ولان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبينه انه كافر واذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل تلك السمة عن قلبه بان ياتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص القلب والسمع بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب فلهذا خصهما بالذكر فان قيل افتحملون الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع والله اعلم

المسلة الثالثة الالفاظ الواردة في القران القريبة من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الاذان والغشاوة في البصر ثم الايات الواردة في ذلك مختلفة ٥ فالقسم الاول وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال تعالى كلا بل ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا فطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني وردت دلالة على انه لا مانع البتة لقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقران مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم منها متمسكا لطائفة فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها والجملة فهذه المسلة اعظم المسائل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا وحكي ان الامام ابا القاسم الانصاري رحمه الله سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسلة فقال لا لانهم نزهوه فسئل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله تعالى وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي ان يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح واقول ههنا سر اخر وهو ان اثبات الاله يلجي الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع واثبات الرسول يلجي الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسول وانزال الكتب بل ههنا سر اخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا بمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح والذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه المسلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية والعلوم النظرية وبحسب تعظيم الله نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه الماخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسلة وعظمت فنسال الله العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير امين رب العالمين

المسلة الرابعة قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم

المسلة الخامسة الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما اعيدت للاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين

المسلة السادسة انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني برأس كبشين يعني برأس كل واحد منهما وكما وحد البطن في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس واذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه الثاني ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي الاصل يدل عليه الاذن في قوله تعالى وفي اذاننا وقر الثالث ان تقدر مضافا محذوفا اي وعلى حواس سمعهم الرابع قال سيبويه انه وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين والشمائل قال الراعي

بها جيف الحسرى فاما عظامها • فبيض واما جلدها فصليب •

انما اراد جلودها وقرا ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم

المسلة السابعة من الناس من قال السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل بطل النطق والعين اذا بطلت لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح

المسلة الثامنة قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب وقد استقصينا في بيانه في قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعراء ٥

المسلة التاسعة قال صاحب الكشاف البصر هو نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يبصر ويتامل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار اقول ان اصحابه من المعتزلة لا يعرفون من هذا الكلام وتحقيق القول في الابصار [illegible] لا يليق بهذا الموضع والله اعلم

المسلة العاشرة قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشاوة بالعين غير معجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع

المسلة الحادية عشر العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطره ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن ايات الله ولهم من بين الالام العظيمة نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله

المسلة الثانية عشر اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وقيدوا قولهم بقوله تعالى ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن لكونه كريما يجب عليه العفو ولنذكر ههنا دلائل الفريقين اما الذين لا يجوزون التعذيب فقد ٥ تمسكوا بامور احدها ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك فيه واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه وتعالى متعال عن النفع والضر بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا اساء اليه ادبه لانه يستلذ بذلك لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع وايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص اخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى الاخر الا وهو قادر على ذلك فالاضرار عديم الفائدة فثبت ان العذاب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل هو اجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح وثانيها انه سبحانه وتعالى لما كان عالما بان الكافر لا يؤمن علينا قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاذا ثبت

هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان وذلك العصيان سبب العقاب فكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شطر العلة وعلى الجملة فذلك التكليف متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا للضرر خاليا عن النفع كان قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق هاهنا الا احد امرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف وان وجد لكنه لا يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل **وثالثها** انه تعالى اما ان يقال خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او لا للانتفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يودي به الى الاضرار الخالص لان الحكيم اذا امر استحال ان يفعل فعلا يودي به الى الضرر مقصودا مع علمه بكونه كذلك ولما علم انه لو كلفهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف هاهنا يودي بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم دل ذلك على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جائز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لانه لا نزاع على العموم يكفيه في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا جائز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب **ورابعها** انه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجئ اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا بوجه اخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفها الاخر فاثيب احدهما وعوقب الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فيقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والاخر لم يحب ولم يحذر فعصى وان هذا اصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال لم اصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فتقول لان هذا جازم لبيب فطن وذاك ذاهل وجاهل غبي فيقال ولم اختص هذا بالحرص والفطنة دون ذلك ولا شك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه البلادة والخرق ولا يفعلها في نفسه بنفسه فاذا تناهت التعليلات الى امور خلقها الله سبحانه اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين اللذين اطاع احدهما وعصى الاخر في كل حال اعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والاباء والاجانب ولا يمكنك ان تقول لو انهما استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله وتقديره وعند هذا يقال اين العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجسارة والغباوة والطيش والخرق ثم يعاقبه عليه وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبا حازما عارفا عالما واين من يعاقب لانه لم يحرك قلبه ويقوي عضبه وليف دماغه ويكثر عطشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيد له اضدادهم ولا في ذلك ثم يعاقبهم ويعلمهم ثم يواخذه البعيد الحازم العاقل لم لا يرد الراس العندل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا فاين هذا من العدل والرحمة والكرم والرافة فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول **وخامسها** انه سبحانه انما كلفنا النفع يعود الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان ياخذ الحكيم انسانا ويقول له اني اعذبك العذاب الشديد لانك فوت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب اني فوت على نفسي ادنى المطلوبين فكيف تفوت علي لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان ياخذ عبده ويقول انك قدرت على ان تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير ان يكون لي فيه شيء البتة فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا اخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لا شك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يليق باحكم الحاكمين ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول بالدوام وذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير اذا اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما او شهرا او سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقي مواظبا عليه لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في الاضرار بك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله وتريحه واما ان تخلصه فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال **وسادسها** انه سبحانه غني عن الزيادة فيقال فلا تروخنه العقل انه كان مضرا ويقال وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه عصى الله طول عمره فاين عمره من الابد فيكون العذاب المؤبد ظلما **وسابعها** ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه واجاب دعاءه وقبل توبته الا ترى ان هذا الكريم العظيم ما بقي في الاخرة او عفونا وليلنا المعذبين

ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم لا يقبل الله منهم توبتهم ولم لا يسمع نداءهم ولم يخيب رجاءهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الاخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما يوجب القطع بعدم العقاب ثم قالوا هب انا لا نقطع بالزوال لكنا نقطع بالدوام فانما ورد في القران من انواع العقاب من وجوه احدها ان التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لان الدلائل اللفظية مبنية على اصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ورواة هي الاشياء لا يعلم بلوغهم الى حد التواتر فكانت روايتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم وعدم التاخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي فانه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يترجح النقل على العقل لان العقل اصل النقل فالطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلي مظنون هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا هاهنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية فاما ان الظني لا يعارض اليقين فلا شك فيه **وثانيها** وهو ان الجاحظ وزعما الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال واني اذا اوعدته او وعدته ** لمخلف ميعادي ومنجز موعدي ** بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لوما واذا كان كذلك وجب ان لا يمتنع من الله تعالى وهذا باطل جدا وهو ان اهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل مذهبهم فيه ان الامر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المامور به وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدا واذا كان يعلم في الحال انه سينهاه في الغد ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته وكذلك اذا علم الله تعالى من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المامور به لانه هاهنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار وهو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم اما توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يقبل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته **فان قيل** فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح **قلنا** لا نسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار **اما** الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب اليس ان جميع عمومات القران مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا اليس ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا هاهنا **وثالثها** ان ايات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا او يترك معناه ان العاصي يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار على الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب **واما** الذين اثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول **فاما** الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله اعلم

قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين

اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك وصف المنافقين قالوا وصفهم الله اصنافا ثلاثة المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدا بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من وصفهم الاقامة على الجحود ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فنقول احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن كل واحد من ذلك فهذه اقسام اربعة **واما** احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيبها اثنا عشر قسما **النوع الاول** ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكنه يجحد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان باللسان مقرا معترفا فوجب ان يعد

منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار **القسم الثاني** ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا **القسم الثالث** ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا عرف الله بدليله ثم لما تمم النظر مات فجاءة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا فيه اما اذا كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم لم يات بالاقرار فهذا محل البحث وميل الغزالي الى انه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملو من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار **النوع الثاني** ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت **القسم الاول** ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا يتفرع على الصورة الاولى فان حكمنا في الاولى بالكفر فههنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم ههنا بالنفاق لانا في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد كان اولى **القسم الثاني** الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة **القسم الثالث** الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد **النوع الثالث** الانكار القلبي فاما ان يوجد معه الاقرار اللساني والانكار اللساني او السكوت **القسم الاول** ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق **القسم الثاني** ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه **القسم الثالث** الانكار القلبي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وهذا القسم ايضا من النفاق **النوع الرابع** القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت **القسم الاول** اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما ان كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لانه توقف اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يجب عليه شيء **القسم الثاني** القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه بالعكس من القسم المتقدم **القسم الثالث** القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا نحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما ينافي ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره اذا عرفت هذا ظهر ان قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون والله اعلم **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح او كفر المنافق فقال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان لانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه وكذلك قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة احدها انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك وثانيها ان الكافر الاصلي على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة وثالثها ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك ورابعها ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وخامسها قال مجاهد انه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في اربع ايات ثم ثنى بذكر الكفار في ايتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة اية وذلك يدل على ان المنافق اعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرمهم اعظم فان عظم فلغير ذلك وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكافر وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار والله اعلم **المسئلة الثالثة** هذه الاية دالة على امرين **الاول** انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا **الثاني** انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله تعالى ومن لم يكن عارفا فانه لا يكون مكلفا **اما الاول** فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله تعالى وقد اقروا به لكان يجب ان يكونوا بذلك مؤمنين لان من عرف الله واقر به لا بد وان يكون مؤمنا **اما الثاني** فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله تعالى هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال ان المكلفين الذين لا يعرفون هذه الاشياء يكونون معذورين **المسئلة الرابعة** ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها روي عن ابن عباس انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر

وسميت انسانا لانك ناسي

وقال ابو الفتح البستي

يا اكثر الناس احسانا الى الناس ... واكثر الناس اغضاء عن الناس
نسيت وعدك والنسيان مغتفر ... فاغفر فاول ناس اول الناس

وثانيها سمي انسانا لاستئناسه بمثله **وثالثها** قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهوره وانهم يؤنسون اي يبصرون من قوله تعالى آنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن جنا لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء اخر والا لزم التسلسل وعلى هذا فلا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء اخر **المسئلة الخامسة** قال ابن عباس انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجد في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض **المسئلة السادسة** لفظة من لفظها صالح للتثنية والجمع والافراد فاما الواحد فكقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى ويحتمل الامرين في هذه الاية لان قوله يقول لفظ الواحد وامنا لفظ الجمع وبقي من مباحث الاية اسئلة **السؤال الاول** المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الاخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر **والجواب** ان حملنا هذه الاية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بالايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الاخر ليس بايمان فلما قالوا امنا بالله كان دينهم فيه مخالفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا امنا بالله كايمانكم فلهذا اكذبهم الله تعالى فيه **السؤال الثاني** كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم امنا بالله وباليوم الاخر والاول في شأن الفعل لا الفاعل والثاني في شأن الفاعل لا الفعل **والجواب** ان من قال ذلك لان المراد في المسئلة الثانية انهم بالظاهر في تلك المسئلة كما كذبهم اما لو قلت انه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يليق به ذلك فكذا ههنا لما قالوا امنا بالله لو قال الله تعالى ما امنوا كان تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك وما يخرجون منها **السؤال الثالث** ما المراد باليوم الاخر **الجواب** يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا ينقطع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه اخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له

قوله تعالى يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون

اعلم انه تعالى حكى من قبائح افعال المنافقين ثلاثة اشياء احدها ما ذكره في هذه الاية وهو انهم يخادعون الله والذين امنوا ولا بد اولا من بيان المخادعة ثم ثانيا من المراد بالمخادعة وثالثا لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم **اما المسئلة الاولى** فاعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء ومنه سميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خيدع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها فهو اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه فهي بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم

المراي بانه مدلس اذا اظهر لهم خلاف مراده ومنه اخذ المدلس في الحديث لان الراوي يوهم السامع ممن لم يسمع منه واذا اعلن ذلك لا يقال انه مدلس **اما المسئلة الثانية** وهي انهم كيف خادعوا الله فلقائل ان يقول لان مخادعة الله ممتنعة من وجهين **الاول** انه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع ٥ **الثاني** ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التاويل وهو من وجهين الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه اضاف السهم الذي ياخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل انهم خادعوا الله الثاني انه تعالى في صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنع الله معهم حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنع الخادع وكذلك صورة صنع المومنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم **المسئلة الثالثة** وهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه الاول انهم ظنوا ان النبي عليه السلام والمومنين يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المومنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا الثاني يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي عليه السلام اليهم اسراره وافشاء المومنين اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار **الثالث** انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله **الرابع** انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم **فان قيل** فالله تعالى كان قادرا ان يوحي الى محمد عليه السلام كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم **قلنا** انه تعالى كان قادرا على استيصال ابليس وذريته ولكنه ابقاهم وامهلهم لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولحكمة لا يطلع عليها الا هو **فان قيل** هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح **قلنا** قال صاحب الكشاف وجهه ان يقال عني به فعلت الا انه اخرج في زنة فاعلت لان الزنة في اصلها للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون الله ثم قال وما يخادعون الا انفسهم فبان بقوله وما يخادعون ان يكون مستانفا كانه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون **المسئلة الرابعة** قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون وحجة الاولين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الاول وحجة الباقين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا تكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم وجهين الاول انه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة ٥ خادعين الا انفسهم عن الحسن والثاني ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المومنين ويصرفه اليهم لقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم المومن كما امنوا السفهاء الا انهم هم السفهاء ومكروا مكرا ومكرنا مكرا انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقية الاية بعد ذلك احتمالات احدها ترى وما يخدعون ويخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى يخدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله **وثانيها** النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص بالاجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم **وثالثها** ان الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتمادي بهم في الغفلة كالذي لا يحس ٥ اما قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا فاعلم ان المرض صفة توجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفة ما صار مانعا من هذه الاثار كانت تلك الصفة مرضا للقلب **فان قيل** الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله تعالى فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه احدها ان الكفار كانوا في نهاية الحرص على الطعن في القران فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد عليه السلام اذا فعل الله الكفر فينا فكيف يامرنا بالايمان وثانيها انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب فكان ذلك لا يبقى كون القران حجة فكيف يشتغل بمعانيه وتفسيره **وثالثها** انه تعالى ذكر هذه الايات في معرض الذم لهم

على كفرهم

على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم **ورابعها** قوله تعالى ولهم عذاب اليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم **وخامسها** انه تعالى اضاف اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم تعالى بالفساد معتذرون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول حمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما راوا ثبات امر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما روي انه عليه السلام مر بعبد الله بن ابي بن سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد فقد اذتني ريحه فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا ان نتوجه الرياسة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم الله غما الى غمهم بما يزيد في اعلاء امر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شانه **الثاني** ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك ولقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعاي الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي عليه السلام لم يرد ذلك لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه عند خروجه وقال تعالى وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا وكقول القائل لمن وعظه فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي الا شرا وما زادتك موعظتي الا فسادا فكذا هاهنا المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله تعالى الى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم اضيف زيادة كفرهم الى الله تعالى **الثالث** المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم **الرابع** العرب تصف فتور الطرف بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير

ان العيون التي في طرفها مرض ۞ قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا اي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين **الخامس** ان يحمل المرض على الم القلب وذلك لان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتالمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من سائر الوجوه اما قوله تعالى ولهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف اليم لغة الموجع تقول وجع فهو وجيع ومعنا العذاب به هو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قوله جد جده والالم في الحقيقة للمولم كما ان الجد للجاد اما قوله تعالى بما كانوا يكذبون فيه ابحاث احدها ان الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الاية حجة عليه وثانيها ان قوله تعالى ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح في ان كذبهم علة للعذاب الاليم وذلك يقتضي ان كل كذب حراما واما ما روي ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به وثالثها في هذه الاية قراءتان احداهما يكذبون فالمراد بكذبهم قولهم امنا بالله وباليوم الاخر والثانية يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون رسول الله صلى الله عليه وسلم بقلوبهم وكانوا اذا خلوا الى شياطينهم صدقهم ومن كذب بالحق فهو ابلغ في الكذب كما يقال في صدق فلان صدق فهو صادق والله **اعلم**

قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون ٥ اعلم ان هذا هو النوع الثاني من قبائح افعال المنافقين والكلام فيه من وجوه احدها ان القائل لا تفسدوا في الارض وثانيها ما الفساد في الارض وثالثها من القائل انما نحن مصلحون ورابعها ما الصلاح **اما المسئلة** ٥ **الاولى** فمنهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال الرسول عليه السلام ومنهم من قال بعض المومنين وكل ذلك محتمل فلا يجوز ان يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم انهم في الصلاح بمنزلة سائر المومنين واما ان يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا في الارض **فان قيل** انما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك **قلنا** نعم الا ان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا

بالله عليه كما اخبر تعالى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقوله يحلفون لكم لترضوا عنهم
المسئلة الثانية الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا
في الارض فيفيد امرا زايدا وفيه ثلثة اقوال احدها قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي ان المراد بالفساد
في الارض اظهار معصية الله وتقريره ما ذكره القفال رضي الله عنه وهو ان اظهار معصية الله انما كان افسادا
في الارض لان الشرايع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل واحد شانه فحقنت
الدماء وسكنت الفتن وكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد
على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في
الارض وتقطعوا ارحامكم نبههم على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الفساد في الارض **وثانيها**
ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكفار ومخالطتهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم
في الظاهر مؤمنون اوهم ذلك ضعف الرسول عليه السلام وضعف انصاره فكان ذلك يجرئ الكفار على اظهار
عداوة الرسول عليه السلام ونصب الحرب له وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض **وثالثها**
قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه **المسئلة الثالثة** الذين
قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه
هو الافساد في الارض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل ومع ذلك يحتمل احتمالات احدها انهم اعتقدوا
في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لا جرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم
انهم انما يسعون لاجل تطهير وجه الارض عن الفساد **وثانيها** انا اذا فسرنا لا تفسدوا بمداراة المنافقين
للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعني به ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله
تعالى عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا واعلم ان العلماء
رحمهم الله استدلوا بهذه الاية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه
وتوبة الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم اما قوله تعالى الا انهم هم المفسدون ففيه تخارج على الوجوه الثلاثة احدها
انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله واقدام كل واحد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتقد
وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا يهارج الناس ومن هذا ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال تعالى فهل عسيتم
ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم على ما تقدم تقريره ۵ **قوله تعالى**

واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح افعال المنافقين وذلك لانه سبحانه لما نهاهم في الاية المتقدمة عن الفساد
في الارض امرهم في هذه الاية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع امرين اولهما ترك ما لا ينبغي ۵
وهو قوله لا تفسدوا وثانيهما فعل ما ينبغي وهو قوله امنوا وههنا مسايل **المسئلة الاولى** قوله
امنوا كما امن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار
ايمان فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب
وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا **والجواب** ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن
به الاخلاص اما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بقوله كما امن الناس ۵
المسئلة الثانية اللام في الناس فيها وجهان احدهما انها للعهد اي كما امن رسول الله عليه السلام ومن معه
وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من ابناء جنسهم والثاني انها للجنس ثم ههنا ايضا وجهان احدهما
ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا مسلمين وهولاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق على ۵
الاكثر والثاني ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها لان فضيلة الانسان على ساير
الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي **المسئلة الثالثة** انما قالوا امنوا كما امن الناس اما
الرسول والمؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انؤمن كما امن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان والرسول
عليه السلام لا يعرف ذلك فقال تعالى الا انهم هم السفهاء **المسئلة الرابعة** السفه الخفة يقال
سفهت الريح الشيء اذا حركته قال ذو الرمة

جرين كما اهتزت رياح تسفهت * اعاليها مر الرياح الرواسم *

وقال ابو تمام
سفيه الرمح جاهله اذا ما * بدا فضل السفيه على الحليم *

ارادت بسرع الطين بالريح خفيفه وانما قيل للبذي اللسان سفيه لانه خفيف [illegible] قال تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال عليه السلام شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لان المنافقين
كانوا من اهل الخطر والرياسة واكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل
لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه
احدها ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه **وثانيها** ان من عادى محمدا
صلى الله عليه وسلم فقد عادى الله وذلك هو السفيه **المسئلة الخامسة** انما قال في اخر هذه الاية لا يعلمون
وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين **الاول** ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي
نظري واما ان النفاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس **الثاني** انه
ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له **قوله تعالى**

واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون

هذا هو النوع الرابع من افعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا اتوا
اما قوله قالوا امنا فالمعنى اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون
الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين امنا
يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون مرادهم
فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب اما قوله تعالى واذا خلوا فقال صاحب الكشاف خلوت بفلان واليه اذا انفردت
معه ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان
يعبث به ومعناه واذا انهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول احمد اليك فلانا واذمه واما
شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم واما قوله قالوا انا معكم ففيه سؤالات **السؤال الاول**
فهذا القائل امر كل المنافقين او بعضهم **الجواب** في هذا خلاف لان من حمل الشياطين على كبار المنافقين
يحمل هذا القول على انه من صغارهم فكانوا يقولون للمؤمنين امنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم لئلا يتوهموا منهم
المتابعة ومن يقول في الشياطين المراد بهم الكفار لم يمتنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين
اكابرهم وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض واما اصاغرهم فلا ۵
السؤال الثاني لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة بان ۵
الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث
الايمان منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لان انفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر
عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة واما لعلمهم بان ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المؤمنين واما كلامهم
مع اخوانهم فانهم كانوا يقولونه على الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لائقا به اما قوله
قالوا انما نحن مستهزءون ففيه سؤالات **السؤال الاول** ما الاستهزاء **الجواب**
اصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وناقته تهزأ به اي تسرع وتخف
عن ظنها وتوافقهم مع ابطانهم ما يجري مجرى الضد على طريق السخرية فعلى هذا قوله انما نحن مستهزءون يعني نظهر لهم
الموافقة على دينهم لنامن شرهم ونقف على اسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم **السؤال الثاني** كيف تعلق
قوله انما نحن مستهزءون بقوله انا معكم **الجواب** هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات
على الكفر وقوله انما نحن مستهزءون رد للاسلام ورد نقيض الشيء تاكيد لثباته او بدل لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر
او استيناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن ۵
مستهزءون واعلم انه سبحانه لما حكى عنهم ذلك اجابهم باشياء احدها قوله الله يستهزئ بهم وفيه اسولة
السؤال الاول كيف يجوز وصفه بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال
وانه لا ينفك عن الجهل لقوله قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال **والجواب**
ذكروا في التاويل خمسة اوجه احدها ان ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سمي بالاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك
الشيء قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم
ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني
اي اجزه جزاء هجائه وقال عليه السلام تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله تعالى لا يمل حتى تملوا وثانيها ان ضرر استهزائهم

بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار للمؤمنين فيصير كان الله استهزا بهم [illegible] الاستهزا حصول الهوان ٥
والحقارة فذكر الاستهزا والمراد حصول الهوان تعبيرا بالسبب عن المسبب **ورابعها** ان استهزا الله بهم ان يظهر
لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الاخرة كما انهم اظهروا للنبي والمؤمنين امرا كان الحاصل منهم في السر خلافه
وهذا التاويل ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر لهم الادلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الاخرة
من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة لما اظهره في الدنيا **وخامسها** ان الله تعالى يعاملهم
معاملة المستهزئ في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلانه يطلع الرسول عليه السلام على اسرارهم مع انهم كانوا
يبالغون في اخفائها عنه واما في الاخرة فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله تعالى
من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فاذا راى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون
من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة [illegible] فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب
فذاك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون الى قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون
وهذا هو الاستهزا **السؤال الثاني** كيف ابتدا قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله
الجواب هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزا
العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزا بهم انتقاما للمؤمنين
ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله **السؤال الثالث** هلا قيل ان الله مستهزئ
بهم ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزئون **والجواب** لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزا وتجدده وقتا
بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله تعالى فيهم اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وايضا فما كانوا
يخلون في اكثر اوقاتهم من تهتك استار وتكشف اسرار واستشعار حذر من ان تنزل فيهم اية يحذر المنافقون ان تنزل
عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا ان الله مخرج ما تحذرون **الجواب** الثاني قوله تعالى
ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره
وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا اصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان
في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وامد في الخير
قال الله تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في الخير وامددناكم باموال وبنين وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم
به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد في العمر والامهال والامهال وهذا خطا لوجهين **الاول**
ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم يدل على انه من المدد دون المد **الثاني**
ان المد الذي بمعنى الامهال انما هو مد له كاملي له قالت المعتزلة هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه احدها
قوله واخوانهم يمدونهم في الغي فاضاف ذلك الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله وثانيها ان الله تعالى ذمهم على هذا
الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه وثالثها لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة ولبطل القران فكان الاشتغال
بتفسيره عبثا ورابعها انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى
انما اضافه اليهم ليعرفهم انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة
في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه احدها وهو قول الكعبي وابو مسلم الاصفهاني
ان الله تعالى لما منحهم الطافه التي يمنحها للمؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة
النور في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا واسنده الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم وثانيها ان يحمل على القسر
والالجاء كما قيل التفسير اذا لم يقسرهم [illegible] وثالثها ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية
بينه وبين اغواء عباده ورابعها قاله الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون
وهذا ضعيف من وجهين **الاول** ما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر
الثاني هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد
الاشكال **اجاب** القاضي عن ذلك بانه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في الطغيان
بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة فيابون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال تعالى انا لما طغى
الماء اي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى اي اسرف وتجاوز الحد وقرا زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما
لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والراي والعمه في الراي خاصة وهو التردد والتحير لا يدري

ان يتوجه والجواب الثالث **قوله تعالى** اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم
وما كانوا مهتدين [illegible] فان قيل كيف اشتروا
الضلالة بالهدى وما كانوا على الهدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد
استبدلوها به [illegible]
[illegible] **السؤال الاول** كيف
اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها **الجواب** هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند
الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري **السؤال الثاني** هب
ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة [illegible]
الجواب هذا مما يقوي امر المجاز ويحسنه كما قال
ولما رايت النسر عز ابن داية * وعشش في وكريه جاش له صدري
لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه بذكر التعشيش والوكر [illegible]
[illegible]
[illegible]

قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم
وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عمي فهم لا يرجعون **اعلم** انا قبل الخوض في تفسير هذه الاية نتكلم
[illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]

المسئلة الرابعة [illegible]

[illegible] من قبل نفسه [illegible] وجه التشبيه **والجواب** ان العلماء رحمهم الله ذكروا في كيفية التشبيه وجوها
احدها قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا
في غاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا ابطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة ٥
فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا القليل من الدنيا اما المتحير في
الدين فانه يخسر نفسه في الاخرة ابد الابدين **وثانيها** انه اذا لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين
ابدا من اول الامر فههنا تاويل اخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما اظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم
وسلامة اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر احكام المسلمين وعد ذلك نورا
من انوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليل القدر شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها
قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءته في عقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا

يشبه النور وعظم ضرره في الآخرة يشبه الظلمة وثالثها ان يقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه
التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه اشد من تحير سالك طريق
في ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة لان وجه التشبيه
يجمع النور والظلمة ورابعها ان الذي يظهرونه يوهم انه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهره
لاصحابه من الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال ان لما عطف على قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا
الى شياطينهم قالوا انا معكم **فان قيل** كيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلا بالنور
وهو حين تكلم بها اظهر خلافها **قلنا** انه لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لاثمر النور والنفع
ولانه لما لم يحصل لم يتم نوره وانما سمى مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه **وخامسها**
يجوز ان يكون استيقاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه تزين به ظاهره
وصير محقونا فتشبيه فيما بينهم ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه عليه السلام
والمؤمنين حقيقة امره فيظهر له اسم النفاق بعد ما يظهر منه من اسم الايمان فبقي في ظلمات لا يبصر اذ النور الذي
كان له قد كشف الله امره وزال **وسادسها** انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا
التمثيل لتمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم
بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات **وسابعها** يجوز ان يكون المستوقد هاهنا مستوقد
نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا
يثيرونها كانت قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله **وثامنها**
قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي
العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد عليه السلام كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك
النور والله اعلم **المسئلة الخامسة** فاما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله
كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا الى المحجة والى طريق المنفعة وازالة الحيرة وهذا حال
الايمان في باب الدين فشبه ما هو النهاية في ازالة الحيرة ووجدان المعرفة في باب الدين بما هو الغاية في باب
الدنيا وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان
والتحير اعظم من الظلمة ولا شيء كذلك في باب الدين اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالاخر فهذا هو الكلام فيما
هو المقصود الكلي من هذه الاية بقيت هاهنا اسئلة واجوبة تتعلق بالتفاصيل **السؤال الاول**
قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه
احدهما بالاخر **الجواب** استعير المثل للقصة او للصفة اذا كان لهما شان وفيها غرابة
كانه قال قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قصصنا عليك
من العجائب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شان من العظمة والجلالة مثلهم في التوراة اي وصفهم
وشانهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه صفة للعجيب الشان
السؤال الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد **والجواب** من وجوه احدها انه يجوز وضع الذي
موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة بجملة وكثرة
وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف فلذلك نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته
ثم اقتصروا به على اللام وحدها في اسماء الفاعلين والمفعولين وثانيها ان يكون المراد جنس المستوقدين او يريد الجمع
او الفوج الذي استوقد نارا وثالثها وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه
الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ومثله قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار
يحمل اسفارا وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت ورابعها المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا
اي يخرج كل واحد منكم **السؤال الثالث** ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما
النور وما الظلمة **الجواب** اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها واما النار فهو جوهر
لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا واما النور فمشتق منها وهو ضوؤها
والمنار العلامة والمنارة هو الشيء الذي يؤذن عليها وايضا اسما للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة
لانها تطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واما

يبصر ولا اذا اضاء وسعد نا بقول لنا ضاء الحق الظلمة واضاء التبر بمعنى استضاء قال الشاعر

اضاءت لهم احسابهم ووجوههم * دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه *

واما ما حوله فالحول الذي يتصل به تقول دار حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير وحال لونه اي تغير
لونه والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول
الانقلاب قال تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة عن النقصان
قال تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي ما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينقص
سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج **السؤال الرابع** اضاءت متعدية ام لازمة
الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك ظلم الشيء بنفسه واظلم غيره
اي صيره مظلما وهاهنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان تكون غير متعدية مسندة الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول
المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت **السؤال الخامس** هلا قيل ذهب الله بضوئهم
لقوله فلما اضاءت **الجواب** ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم
الذهاب بتلك الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات والظلمة
عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون
السؤال السادس لم قال تعالى ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله نورهم **والجواب**
الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب
السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما ذهبوا به وقال لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه
وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرأ اليماني اذهب الله نورهم **السؤال السابع**
ما معنى وتركهم **الجواب** ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير
فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزئين **السؤال
الثامن** لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون **الجواب** انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت
الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا اما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه لما كان المعلوم
من حال هؤلاء انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة
تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القران وما يظهره الرسول من الادلة والايات بمن هو اصم في الحقيقة
فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد
فهو بمنزلة الاعمى واما قوله تعالى فهم لا يرجعون ففيه وجوه احدها انهم لا يرجعون كما تقدم ذكره وهو التمسك
بالنفاق والذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم مستمرون على نفاقهم ابدا وثانيها
انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه او عن الضلالة بعد ان اشتروها وثالثها انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين
في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون ايتقدمون ام يتاخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدءوا منه **قوله تعالى**
او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط
بالكافرين يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير **اعلم** ان هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية التشبيه من وجوه
احدها انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر
عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت فان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا
اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اضاء له البرق في مثل هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب
عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه ويكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين
بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون وثانيها ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة
مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد فيه الاخلاص
وحصل معه النفاق كان ضررا في الدين وثالثها ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها ان يجعل
اصابعه في اذانه وذلك لا ينجيه مما يريده الله تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال
المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك **ورابعها**
ان عادة المنافقين كانت هي التاخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله حالهم بحال من نزلت هذه الامور به واراد دفعها

بجملها يقع في أذنيه وخامسها أن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وإن تخلصوا من الموت في تلك الساعة
فإن الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منهما فكذلك حال المنافقين في أن الذين يخوضون فيه لا يخلصهم من النار وسادسها
أن من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في
باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لأن المنافق يتصور في كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجل والخوف
يزول عن قلبه مع النفاق وسابعها المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن والرعد والبرق هو الأشياء الشاقة على
المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والأمهات وترك الأديان
القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما أن الإنسان يبالغ في الاحتراز عن
المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء نفعاً بسبب هذه الأمور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن
بسبب هذه الأمور المقارنة والمراد من قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه أنه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي عصمة أموالهم ودمائهم
وحصول الغنائم لهم فإنهم يرغبون في الدين وإذا أظلم عليهم قاموا أي متى لم يجدوا شيئاً من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الإيمان
ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي في الآية أسئلة وأجوبة **السؤال الأول**
أي التمثيلين أبلغ الجواب الثاني لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الأمر وفظاعته **السؤال الثاني** لم عطف أحد التمثيلين
على الآخر بحرف الشك **الجواب** من وجوه الأول أن أو في أصلها لتساوي شيئين فصاعداً في الشك ثم اتسع
فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان في استصواب أن تجالس ومنه
قوله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً أي الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما فكذلك قوله تعالى أو كصيب معناه
أن كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصتين فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب وإن مثلتها بهما جميعاً فكذلك وثانيها
إنما ذكر الله تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ونظيره قوله تعالى
وقالوا كونوا هوداً أو نصارى وقوله وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون وثالثها أو بمعنى
بل قال تعالى وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ورابعها أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء وهو كقوله
تعالى أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم قال الشاعر

وقد زعمت ليلى بأني فاجر ۞ لنفسي تقاها أو عليها فجورها ۞

وهذه الوجوه مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة **السؤال الثالث**
المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو **الجواب** لعلماء البيان ههنا قولان أحدهما
أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركباً من أمور والممثل يكون أيضاً مركباً من أمور ويكون كل واحد من المثل شبيهاً لكل
واحد من الممثل فههنا شبه دين الإسلام بالصيب لأن القلوب تحيى به حياة الأرض بالمطر وما يتعلق به من شبهات
الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفار من الفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق
والمعنى أو كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني أنه تشبيه مركب وهو الذي
يشبه فيه إحدى الجملتين بالأخرى في أمر من الأمور وإن لم يكن آحاد إحدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وههنا المقصود
تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفأت ناره بعد إيقادها وبحيرة من أخذته السماء في الليلة
المظلمة مع رعد وبرق **فإن قيل** الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قوله
أو كمثل ذوي صيب هل يقدر مثله في المركب **قلنا** لولا طلب الراجع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم ما يرجع
إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره **السؤال الرابع** ما الصيب **الجواب** أنه المطر
الذي يصوب أي ينزل من صاب يصوب إذا نزل ومنه صوب رأسه أي خفضه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد ولا يقال
صيب إلا للمطر الجود كان عليه السلام يقول اللهم اجعله صيباً هنيئاً أي مطراً جوداً ويقال أيضاً للسحاب صيب قال الشماخ

وأسحم دان صادق الرعد صيب ۞

وتنكير صيب لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل كما تنكرت النار في التمثيل الأول
وقرئ أو كصائب والصيب أبلغ والسماء هذه المظلة **السؤال الخامس** قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب
لا يكون إلا من السماء **والجواب** من وجهين الأول لو قال أو كصيب فيه ظلمات احتمل أن يكون ذلك الصيب
نازلاً من بعض جوانب السماء دون بعض أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق آخذ بآفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب
مبالغات من جهة التركيب والبناء والتنكير أيد ذلك بأن جعله مطبقاً الثاني من الناس من قال المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة
رطبة من الأرض إلى الهواء فتنعقد هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى فذاك هو المطر ثم إن الله سبحانه
أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء وكذا قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهوراً وقوله تعالى وينزل

من السماء من جبال فيها من برد **السؤال السادس** ما الرعد والبرق **الجواب** الرعد الصوت الذي
يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد إذا أخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع
من السحاب من برق الشيء بريقاً إذا لمع **السؤال السابع** الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فما ظلماته **الجواب**
أما ظلمات السحاب فإذا كان أسحم مطبقاً فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة إليهما ظلمة الليل وأما ظلمة المطر فظلمة تكاثفه
وانسجامه بتتابع القطر وظلمة إظلال الغمام مع ظلمة الليل **السؤال الثامن** كيف يكون المطر مكاناً للرعد
والبرق وإنما مكانهما السحاب **الجواب** لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديداً جرى أحدهما مجرى
الآخر في الأحكام **السؤال التاسع** هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات **الجواب** الفرق بينهما أنه
حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صيغة الجمع وأما الرعد فإنه نوع واحد وكذا البرق ولم يجتمع
أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع **السؤال العاشر** لم جاءت هذه الأشياء
منكرات **الجواب** لأن المراد أنواع منها كأنه قيل فيه ظلمة داجية ورعد قاصف وبرق خاطف **السؤال
الحادي عشر** إلام يرجع الضمير في يجعلون **الجواب** إلى أصحاب الصيب وهو وإن كان محذوفاً
في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفاً لأنه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة
والهول فكأن قائلاً قال فكيف حالهم مع ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع ذلك البرق فقال
يكاد البرق يخطف أبصارهم **السؤال الثاني عشر** رءوس الأصابع هي التي تجعل في الآذان فهلا قيل أناملهم
الجواب المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا أيديهما والمراد بعضها **السؤال الثالث
عشر** ما الصاعقة **الجواب** أنها قصف رعد ينقض معها شقة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء
إلا أتت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخمود **السؤال الرابع عشر** ما إحاطة الله بالكافرين **الجواب**
أنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال أحدها أنه عالم بهم قال
تعالى وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً وثانيها قدرته مستولية عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم من قوله
تعالى إلا أن يحاط بكم **السؤال الخامس عشر** ما الخطف **الجواب** أنه الأخذ بسرعة وقرأ
مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء وأصله يختطف وعنه يخطف
بكسرهما على إتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي يخطف من خطف وعن أبي يتخطف من قوله ويتخطف الناس من حولهم أما قوله
تعالى كلما أضاء لهم مشوا فيه استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه والمقصود
تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون
إذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فإذا
خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شاء الله لزاد في قصيف الرعد فأصمهم أو في ضوء البرق فأعماهم وأضاء
إما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكاً أخذوه والمفعول محذوف وإما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره وفي بعضه
قراءة ابن أبي عبلة كلما ضاء **فإن قيل** كيف قال مع الإضاءة كلما ومع الإظلام إذا **قلنا** لأنهم حراص على
إمكان المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف وأظلم يحتمل أن يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى
قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقام الماء جمد ومفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل عليه والمعنى
ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها وههنا مسألة وهي أن المشهور أن لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم
من أنكر ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيراً
لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض لأن قوله تعالى
ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم يقتضي أنه ما علم فيهم خيراً وما أسمعهم وقوله ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد أنه
ما أسمعهم وهم ما تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم أن يكون قد علم فيهم خيراً وأما الخبر فقوله عليه السلام نعم الرجل صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا أن كلمة لو لا تفيد إلا الربط والله أعلم
أما قوله تعالى إن الله على كل شيء قدير ففيه مسائل **المسألة الأولى** منهم من استدل به على أن المعدوم شيء قال لأنه
تعالى أثبت القدرة على الشيء والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء
فالمعدوم شيء **والجواب** لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه أن لا يكون شيئاً فالموجود لما لم يقدر الله
عليه وجب أن لا يكون شيئاً **المسألة الثانية** احتج جهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء قال لأنها تدل
على أن كل شيء مقدور لله تعالى والله تعالى ليس بمقدور له فوجب أن لا يكون شيئاً واحتج أيضاً على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله

شيء قال ولو كان هو تعالى شيئا والله تعالى عن مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا ينافي
هذه الاية واعلم ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم [illegible]
قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والثاني قوله كل شيء هالك الا وجهه [illegible]
منه فيجب ان يكون شيئا **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه [illegible]
الاية خلافا لابي هاشم وابي [illegible] وجه الاستدلال انه لا معدوم [illegible]
العبد معدوم والله تعالى **المسئلة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه [illegible]
للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا [illegible]
ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا الدليل يقتضي كون الباقي [illegible]
حال البقاء مقدورا وعلى معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث [illegible]
انه يصير مقدورا وما في اول زمان وجوده فلو بقي الا ان يكون قادرا على ايجاده ٥ [illegible]
جائز في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل لان قوله تعالى والله على كل [illegible]
خص بدليل العقل **فان قيل** اذا كان اللفظ موضوعا للكل [illegible]
وذلك يوجب الطعن في القران **قلنا** لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع [illegible]
مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله اعلم [illegible]
[illegible] والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون
واعلم ان في هذه الايات مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه
تعالى لما قدم احكام الفرق الثلاثة اعني المؤمنين والكفار والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب [illegible]
في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد احدها ان فيه مزيد هز وتحريك السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا
عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري
امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث وثانيها كانه سبحانه يقول جعلت
الرسول بيني وبينك واسطة اولا ثم الان ازيد في اكرامك وتقريبك واخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه
على الدلائل شرف المخاطبة والمكالمة **وثالثها** انه مشعر بان العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ٥
[illegible] الاية انتقل من الغيبة الى الحضور ورابعها ان الايات المتقدمة كانت في حكاية
[illegible] وتكليف وفيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة فقابل هذا التكليف وتلك
الراحة [illegible] واسطة من لبين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا لزم تكليفا شاقا [illegible]
[illegible] ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق سهلا لاجل ذلك الخطاب **المسئلة**
الثانية [illegible] والحسن انما قال لا تجد في القران يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها الذين
امنوا [illegible] ذكراه ان كان الرجوع فيه الى النقل فسلم وان كان السبب فيه حصول
[illegible] فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد
[illegible] المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن **المسئلة**
الثالثة [illegible] عبارات دالة على امور هي اما الالفاظ او غيرها اما الالفاظ فهي كالاسم
[illegible] الثلثة تدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ ٥
[illegible] يجعل دليلا على شيء اخر بل هو لفظ يجري مجرى علامة العامل لاجل التنبيه فاما
[illegible] زيدا او اخاطب زيدا فهو خطا من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر
[illegible] زيد لا يحتملهما وثانيها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال
[illegible] وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا
[illegible] لا يمتنع ان يخبر انسانا اخر باني انادي زيدا ورابعها ان قولنا انادي زيدا
[illegible] النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذا قلنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد فثبت
[illegible] ثم هنا نكتة تذكيرية وهي ان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف فظن قوم
[illegible] الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى واضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا

نكتة تذكيرية

فقالت الملائكة اي مناسبة بينهما ان تجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال الدعا [illegible]
[illegible] لحرمة الرب في حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا انفسنا وقال ادعوني استجب لكم **المسئلة الرابعة**
٤ يا حرف وضع في اصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن بسبب امر جديد اما لان القريب لله [illegible] استعمل
نداء من سها او غفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد **فان قيل** لم يقول الداعي يا رب يا الله وهو اقرب اليه من حبل
قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليها بالتقصير حتى
٥ يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي واجابة الدعاء من المهمات للداعي **المسئلة الخامسة**
اي وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو
اسم مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلا بد ان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء
فالذي يعمل فيه حرف النداء هو اي والاسم التابع له صفة كقولك يا ايها الظريف الا ان اي لا يستقل بنفسه استقلال
زيد فلم ينفك من الصفة واما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان معاضدة حرف النداء
وتاكيد معناه ووقوعها عوضا عما تستحقه اي من الاضافة واما كثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة لاستقلاله باوجه
من التاكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله به عباده من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص اخبار المتقدمين
بامور عظام واشياء يجب على المستمعين ان يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا بالابلغ والاكد ٥
٦ **المسئلة السادسة** اعلم ان قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا [illegible] يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو خرج
البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وفيها ابحاث **البحث الاول** ان لفظ الجمع المعرف
بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تاكيده بما يفيد العموم ٥
كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو لم يكن اللفظ في اصله للعموم لما كان قوله كلهم تاكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء
كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد العموم وتمام تقريره في اصول الفقه **البحث الثاني**
[illegible] قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد
ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا
فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا
لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس **فان قيل** فوجب ان لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد
ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر من دين محمد عليه السلام
ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة قلنا بالعموم ٥
البحث الثالث قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا امر للكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة الحق
لا لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا الماهية
في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه [illegible]
المركب فقد وجد قيداه فالاتي بفرد من افراد العبادات بالعبادة والاتي بالعبادات بما اقتضاه قولنا اعبدوا واذا
كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فانا ان نجعله دالا على العموم بقول الامر بالعبادة لا بد وان يكون لاجل كونها
عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لاسيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم وههنا كون العبادة عبادة
عن تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في
كل عبادة ان يكون مامورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة **البحث الرابع** لقائل
ان يقول قوله يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان فاذا امتنع
ذلك امتنع ان يكونوا مامورين بالعبادة اما انه لا يمكن ان يكونوا مامورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما
ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى او حال كونه عارفا بالله تعالى والاول محال
لانه حال كونه غير عارف بالله تعالى يستحيل ان يكون عارفا بامر الله تعالى لان العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال
فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مامورا بذلك الامر وذلك
تكليف ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك
غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مامورا بتحصيل المعرفة اذا استحال ذلك استحال ان يكون مامورا بالعبادة ٥
لانه اما ان يؤمر بالعبادة قبل المعرفة او بعدها والاول محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة او يؤمر بالعبادة بعد المعرفة
الا انه على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا

ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم يعبدون الله فامرهم بالعبادة يكون امرا بتحصيل الحاصل
وهو محال **والجواب** من الناس من قال الامر بالعبادة مرتبط بحصول المعرفة كما ان الامر بالزكوة مشروط بحصول
ملك النصاب وهؤلاء هم القائلون بان المعارف ضرورية واما من لم يقل بذلك فاستدل بهذه الاية على ان المعارف
ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن الا بالمعرفة والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة
اذا لم تتم الا باحضار الماء كان احضار الماء واجبا والدهري لا يصح منه تصديق الرسول الا بتقديم معرفة الله تعالى والمحدث
لا يصح منه الصلاة الا بتقديم الطهارة فوجب والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي اليها واجبا
فكذا ههنا يصح ان يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان اولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك بقي قولهم
الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الاصول والذي نقوله ههنا هذا الكلام ان تم في كل ما يتوقف
العلم بكون الله تعالى امرا على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود الامر بذلك سلمنا ذلك
فلم لا يجوز ان يقال هذا الامر يتناول المؤمنين قوله لانه يصير ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك
فيحمله اما على الامر بالاستمرار على العبادة او على الامر بالازدياد منها ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصح قوله
اعبدوا والله بالزيادة في العبادة **المسألة الخامسة** قال منكروا التكليف لا يجوز ورود الامر من الله تعالى
بالتكاليف لوجوه احدها ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما
على الاخر فان كان الاول فهو محال لان حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال فالتكليف
بالفعل حال استواء الداعية تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال ما كان مساويا
كان ممتنع الوقوع فحال ما صار مرجوحا اولى ان يصير ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب
الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين واذا ثبت هذا فان التكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب
وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق **وثانيها** ان الذي ورد
به التكليف اما ان يكون قد علم الله في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب
الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر بالايقاع
امرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله وهو محال ولان بتقدير ان يكون الامر كذلك
فانه لا يتميز المطيع من العاصي وحينئذ لا يكون في الطاعة فايدة **وثالثها** ان ورود الامر بالتكاليف
اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة فان كان لفائدة فهي اما عائدة الى المعبود او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه كامل
لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا لغيره لانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع بركوع
العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه قادر على تحصيل
كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز على الحكيم **ورابعها** ان العبد
غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال
نفسه فامره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فهو امر بتحصيل الحاصل وامره به حال ما لم يخلقه فيه فهو امر بالمحال
وكل ذلك باطل **وخامسها** ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القران فلو قدرنا
انسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى بحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى قالوا اذا لاح المقصود
والحكمة في التكاليف وجب اتباع الحكم المعقولة لا اتباع الظواهر **والجواب** عن الشبهة الثلثة الاولى
من وجهين احدهما ان اصحاب هذه الشبه اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف بنفي التكليف وانه متناقض
والثاني انا عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى خالق الملك والمالك
لا اعتراض عليه في فعله **البحث السادس** قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص
في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم
من قال انه مخصوص في حق العبد لان الله تعالى اوجب عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة المولى يمنعهم عن الاشتغال
بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص مقدم على العام والكلام
في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه **المسألة السابعة** قال القاضي الاية تدل على انه تعالى بين وجوب
العبادة بما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه
لما كان خلقه لنا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب والاتيان بالواجب لا يستحق
باداء الواجب شيئا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى اما قوله ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم

ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون

٥٠

فلنذكر فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه سبحانه لما امر بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع
وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وقد طعن
قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلث
مقامات **المقام الاول** في بيان فضل العلم وشرفه وهو من وجوه احدها ان شرف العلم بشرف المعلوم فلما
كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات ذات الله وصفاته وجب ان يكون العلم المتعلق
به اشرف العلوم **وثانيها** ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما العلم الديني
فاما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته والفقيه انما يبحث عن احكام الله وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه
العلوم مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم **وثالثها** ان شرف
الشيء يظهر بواسطة خساسة ضده فكلما كان ضده اخس كان هو اشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من اخس
الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول اشرف الاشياء **ورابعها** ان شرف الشيء قد يكون لشرف موضوعه وقد يكون لاجل شدة الحاجة
اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم
الهيئة اشرف من موضوع علم الطب واما علم الطب فهو اشرف نظرا الى ان الحاجة الى الطب اشرف من الحاجة الى الهيئة وعلم
الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب اقوى واما علم الاصول فالمطلوب فيه معرفة ذات الله وصفاته وافعاله وصفات
اقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في
الدين واما في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب
العقاب العظيم والتحق بالشياطين واما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم
يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان يكون مركبة من مقدمات يقينية
تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف
العلوم **وخامسها** ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ والتغيير ولا يختلف باختلاف الامم والنواحي بخلاف سائر العلوم
فوجب ان يكون اشرف العلوم **وسادسها** ان الايات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها اشرف من الايات المشتملة
على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله احد واية الكرسي ما لم يجئ مثله في فضيلة قوله ويسئلونك عن
المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل **وسابعها** ان الايات الواردة
في الاحكام الشرعية اقل من ستمائة اية واما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما
الايات الواردة في القصص فالمقصود منه معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي
الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل ولنشرع الى معاقد الدلائل **اما** الذي يدل على وجود الصانع فالقران مملوء منه
واولها ما ذكر ههنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم وخلق الارض وخلق السموات من الماء
النازل من السماء الى الارض وكلما ورد في القران من عجائب السموات والارض فالمقصود منه ذلك واما الذي يدل على الصفات
اما العلم فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم اردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين
دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدل سبحانه بتصويره الصور في الارحام على كونه
عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلالة وقال تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
وذلك تنبيه على كونه عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عن المغيبات والا لما وقع ذلك واما صفة القدرة فكلما ذكر سبحانه
من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبائع الاربعة فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا
مختارا لا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا في مكان قوله قل هو الله احد فان المركب مفتقر
الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان **واما** التوحيد فالذي
يدل عليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض
واما النبوة فالذي يدل عليها قوله تعالى ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما المعاد فقوله قل يحييها
الذي انشاها اول مرة واذا ثبت هذا فنقول من تصفح علم الكلام لم يجد فيه الا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات
القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله تعالى او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح
عن هذه الادلة ما ارى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به **وثانيها** ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة
واكثر الانبياء اما الملائكة فانهم لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح

الشرف باعتبار ضده
الشرف باعتبار الحاجة
الشرف باعتبار قوة براهينه

مناظرة الله مع ابليس
مناظرة ادم
مناظرة نوح
ابرهيم

فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما مناظرة الله مع ابليس فهي ايضا ظاهرة واما الانبيا عليهم السلام فاولهم ادم عليه السلام وقد اظهر الله تعالى حجته على فضله بان اظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد ٥ والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق هي هذا العلم هي حرفة الانبيا واما ابرهيم عليه السلام فالاستقصا في شرح احواله في هذا الباب يطول وله مقامات احدها مع نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدثها ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه **وثانيها** حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا **وثالثها** حاله مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل بقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون **ورابعها** مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى اخره وكل ذلك نصرته علم الكلام ليس الا تقرير الدلائل ودفع الاسئلة والمعارضات ثم هذا كله بحث ابرهيم في المبدا واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى اخره واما موسى عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون لعنه الله في التوحيد والنبوة **اما** التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما يعول في اكثر الامر على دلائل ابرهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله الذي قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت ثم لما لم يكتف فرعون لعنه الله بذلك وطالبه بدليل اخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي قاله ابرهيم عليه السلام فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا ينبهك على ان التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرين واما استدلال موسى في النبوة بالمعجزة ففي قوله اولو جئتك بشيء مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق واما محمد عليه السلام فاشتغاله بالدلائل في التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القران مملو منه ٥ ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالاول الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلائل والثاني الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبائع وتاثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر والثالث الذين اثبتوا شريكا مع الله وذلك الشريك اما ان يكون علويا او سفليا اما الشريك العلوي فكمن جعل الكواكب موثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل عليه السلام في قوله فلما جن عليه الليل واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى اكثر من الدلائل في فساد قولهم **والرابع** الذين طعنوا في النبوة ٥ وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والقران مملو من الرد عليهم ثم ان الطاعنين من وجوه تارة بالطعن في القران فاجاب بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس سائر المعجزات بقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة بان هذا القران نزل نجما نجما وذلك يطرق التهمة اليه **فاجاب** الله تعالى بقوله كذلك لنثبت به فؤادك **والخامس** الذين طعنوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين انواعا كثيرة من الدلائل **السادس** الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فائدة فيه **فاجاب** الله تعالى عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وتارة بان الحق هو الجبر وانه ينافي التكليف **فاجاب** الله تعالى عنه بانه لا يسئل عما يفعل ولنكتف في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصاء فيه مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبيا والرسل علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا

المقام الثاني في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الباقي فاما ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل متكلفا بتقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه لم قلد احدهما دون الاخر واما انه لا يجوز التقليد اصلا وهو المطلوب واذا بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية واما المنقول فيدل عليه الايات والاخبار اما الايات فاحدها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولا شك ان المراد بقوله بالحكمة اي بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله ماموراً بها وقوله

وجادلهم بالتي هي احسن وليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع ومن اثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه ماموراً به ثم انا مامورون باتباعه عليه السلام لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا مامورين بذلك الجدال **وثانيها** قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم غير مذموم بل يكون ممدوحا وايضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح عليه السلام في قوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا **وثالثها** ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القران افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض **ورابعها** ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك لايات لاولي الالباب ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لايات لاولي النهى وايضا ذم المعرضين فقال وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها **وخامسها** ان الله تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا وقال بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابرهيم عليه السلام لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القران ودين الانبيا ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القران وعلى وفق دين الكفار واما الاخبار فيها كثيرة ولنذكر منها وجوها احدها ما روي عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امراتي ولدت غلاما اسود فقال هل لك من ابل قال نعم قال فما الوانها قال حمر قال هل فيها من اورق قال نعم قال فانى ذلك قال لعله يكون نزعه عرق قال وهذا عسى ان يكون نزعه عرق واعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس **وثانيها** عن ابي هريرة قال عليه السلام قال الله تعالى كذبني ابن ادم ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن ينبغي له ان يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول خلقه باهون علي من اعادته **واما** شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف احتج الله في المقام الاول بالقدرة على الابتدا على القدرة على الاعادة ٥ وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية **وثالثها** روي عن عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه فقالت عائشة انا نكره الموت فقال كراهة لقاء الله فقال عليه السلام ولكن المؤمن احب لقاء الله فاحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله وكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والتفكر في الدلائل مامور به واعلم ان الخصم مقامات احدها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور وثالثها انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها ان المنقول ما امر به وخامسها انه بدعة ٥

الخصم يقول ١ ان النظر لا يفيد العلم ٢ والنظر المفيد للعلم غير مقدور ٣ ولا يجوز الاقدام عليه ٤ والرسول ما امر به ٥ وانه بدعة

اما المقام الاول فاحتج الخصم عليه بامور احدها انا اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فلما يكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الانسان اذا تامل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده ان الواحد نصف الاثنين والشمس مضيئة والنار حارة وجد الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال **وثانيها** انا اذا راينا علما قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد وكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك في الوقت الاول جاز ٥ ان يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر **وثالثها** ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل ان يتوجه الطلب اليه **ورابعها** ان يكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات الشيء بفرد من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب ان يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال **وخامسها** ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا انفسنا فوجدنا انا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم اخر وربما سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجوه **الاول** ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال

التصديق لانبوته والاصفه من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة
وكونه موصوفا بالعلم والقدرة اما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب
فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته **واما** الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته
الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان الثاني ان التصديق
موقوف على التصور فاذا فقد التصور امتنع التصديق لانه يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة بحسب الحقيقة
المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها اعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فنحكم
على هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومة اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات فالحكم
لتلك الذات لا يمكن الا ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فاذا كان التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى الذات
هو ايضا متصور بحسب صفات اخر فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال **الوجه الثاني**
ان اظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا انا ثم ان الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقولنا انا
فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل البدن
ولا خارجه فاذا كان الحال في اظهر الاشياء كذلك فما ظنك بابعد الاشياء مناسبة عنا وعن احوالنا **اما المقام الثاني**
هو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه احدها ان تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات
البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة انما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان الطالب تحصيلها ان كان
عارفا بها استحال طلبه لها لان تحصيل الحاصل محال وان كان غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا يكون
طالبا له **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه **قلنا** لان الوجه الذي يصدق
عليه انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا لصدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال
وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي غير معلوم استحال طلبه لان المغفول
عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية
وذلك لان عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما ان يلزم من حضورهما جزم الذهن باسناد
احدهما الى الاخر بالنفي او الاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة وان لزم كان القدر
واجب الحصول عند حضورهما وممتنع الحصول عند عدم حضورهما وما كان واجب الثبوت نفيا واثباتا
مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب ان يكون ايضا كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا
ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيا لان التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد وان يكون
نظريا فلا يخلو اما ان يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية او لا يكون فان لم يكن واجب اللزوم منه
لم يلزم من حصول تلك المقدمات حصول ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل اما ظنيا او اعتقادا
تقليديا وان كان واجبا كانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيا واثباتا مع تلك القضايا الضرورية
فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورا للعبد اصلا **وثانيها** ان الانسان انما يكون قادرا على
ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون
الجهل فاذا لم نعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علمنا كونه مطابقا للمعلوم ولا نعلم كون هذا كذلك الا اذا علمنا ذلك
المعلوم على ما هو عليه فاذن لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء الا اذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة
تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه **وثالثها** ان الموجب للنظر اما ضرورة
العقل او نظره او السمع والاول باطل لان الضروري ما اشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير
من العقلاء يستقبحونه ويقولون انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز عنه والثاني ايضا باطل لانه ان كان
العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق
واما قبل النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل لان قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر
ولان النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب **المقام الثالث**
هو ان بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا لكن التكليف به قبيح من افعال الحكيم وبيانه من وجوه
احدها ان النظر يفضي في اكثر الامر بصاحبه الى الجهل فالمتقدم عليه متقدم على امر يفضي به غالبا الى الجهل وما كان
كذلك يكون قبيحا فوجب ان يكون الفكر قبيحا والله لا يامر بالقبيح **وثانيها** ان الواحد منا اذا هو عليه من النقص
وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز ان يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل فاذا انا

ارباب

ارباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب واللجاج واصغوا وجدوا الكلمات
متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك الحقائق **وثالثها** ان مدار الدين لو كان على النظر في الدلائل لوجب
ان لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سؤال على مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب
ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لان الظنون
لا تفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان في كل ساعة من الدين بسبب ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحث **ورابعها** انه اشتهر
في الالسنة ان من طلب المال بالكيمياء افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه **المقام الرابع**
ان بتقدير ان يكون في نفسه غير قبيح ولكنا نعلم الدلالة على ان الله ورسوله ما امرا بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب
لا تخلو اما ان يكون العلم بها متلقى على سبيل الضرورة مستغنيا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها الى التامل
والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة وقد يجوز ذلك في الناس هذا العلم
فلا يمكنه تحصيله في السنين الطوال وله بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف وان كان الثاني وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان
الا بعد الممارسة الشديدة والمباحث الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول عليه السلام بصحة اسلام الرجل
الا بعد امتحانه وسؤاله عن هذه المسائل وتجربته في معرفة هذه الدلائل على سبيل الاستقصاء ولو فعل الرسول ذلك لاشتهر بل لوجب اشتهاره
بالنقل المشهور والمتواتر لعدمه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لا يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا ان ذلك غير معتبر
في صحة الدين **فان قيل** معرفة حصول الادلة لا بل حاصلة لاكثر العقلاء انما المحتاج الى التدقيق دفع الاسئلة
والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة اصل الدين **قلنا** هذا ضعيف لان الدين لا يقبل الزيادة والنقصان
البتة وذلك لان الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل
معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الدليل ليس الا العشرة ان كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل جزء من تلك العشرة فقد انه لم يكن
معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شيء في الدليل بل يكون علما منفصلا ثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل
النقصان ايضا لان تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبني
على الظني اولى ان يكون ظنيا ثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال وثالثها ان
الانسان اذا حدث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهوا صافيا قال سبحان الله فلو ان الناس من يقول ذلك لانه انما يكون
عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله
المقدمة الثانية لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه
لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فيكون بالمقدمة تقليدا فيكون المبني عليها
تقليدا ايضا ثبت بهذا فساد ما قلتموه **المقام الخامس** ان نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة
والدليل عليه القران والخبر والاجماع وقول السلف والحكم **اما** القران فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم
خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض
عنهم عند خوضهم في ايات الله **واما** الخبر فقوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق وقوله عليه السلام
عليكم بدين العجائز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا **واما** الاجماع فهو ان هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة
فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن احد منهم انه نصب نفسه للاستدلال لهذه المسائل
بل كانوا اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا قلنا انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق **واما** الاثر
فقد قال مالك رضي الله عنه اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته ولا يسكتون
عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل سفيان عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي لان يلقى الله عبد
بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لاحد وكان فيها كتب الكلام لم تدخل
تلك الكتب في الوصية واما الحكم فانه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال
والجواب اما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبه التي ذكروها
ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض **واما** الشبه التي تمسكوا بها في ان النظر
غير مقدور فهي فاسدة لانهم مختارون في استخراج تلك الشبه فبطل قولهم انها ليست باختيارنا واما الشبه التي
تمسكوا بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم ان يكون ايرادهم لهذه الشبه التي اوردوها قبيحا واما
الشبه التي تمسكوا بها في ان الرسول عليه السلام ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء باسرهم ما جاؤوا الا بالامر بالنظر
والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل بالباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي

احسن وامّا قوله واذا رايت الذين يخوضون في آياتنا فالخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج
وامّا قوله عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق فذلك انما امر به [illegible] وهو المطلوب وامّا قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز
فلعل المراد التفويض للامور كلها الى الله والاعتماد في كل الامور على فضل الله وامّا قوله عليه السلام اذا ذكر القدر
فامسكوا [illegible] وامّا الاجماع فنقول [illegible] الصحابة [illegible]
[illegible]

٢ **المسألة الثانية** [illegible]
[illegible] الخلق [illegible] صاحب التهذيب [illegible]
[illegible]

• ولانت تفري ما خلقت • وبعض القوم يخلق ثم لا يفري •
• ولا يئط بايدي الخالقين • ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم •

[illegible]

٣ **المسألة الثالثة** اعلم انه سبحانه لما امر بعبادته والامر بالعبادة موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل
استدلاليا لا جرم اورد هاهنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه ستة لا مزيد عليها
احدها الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام
فانهم عدو لي الا رب العالمين وبقوله وان الى ربك المنتهى وبقوله قل الله ثم ذرهم وبقوله ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب **وثانيها**
الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله هاهنا الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء
بناء على ما سيأتي تقريره **وثالثها** الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقوله ابراهيم عليه السلام لا احب
الآفلين **ورابعها** الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين
دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع هاهنا بين الوجهين اما دلائل الانفس
فهي ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد
وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد مخالف
لهذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول هاهنا لم لا يجوز ان يكون المدبر طبائع الفصول والافلاك
والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي
جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد في تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق
والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فلا بد وان
يكون اختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لامر لا يمكن ان يكون الجسمية ولا شيء من لوازمها والا لوجب
اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وان يكون لامر منفصل فذلك الامر ان كان جسما عاد البحث في انه لم اختص بتلك المؤثرية
من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات
اولى من العكس فلا بد وان يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا بجسماني
وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يمكن الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات
واذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما اختار هذا النوع من الدلالة بالايراد في هذا الكتاب لوجهين الاول ان هذا الطريق

لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها التصاقا بالعقول وكانت الادلة المذكورة في القرآن يجب ان تكون ابعد ما عن الدقة
واقربها الى الافهام لينتفع به كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكره الله تعالى في اول كتابه ذلك **والثاني** انه ليس الغرض
من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منه حصول اليقين الحق في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من سائر الطرق
في هذا الباب لان هذا النوع كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا
وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من سائر
الانواع واعلم ان للسلف طرقا لطيفة في هذا الباب احدها ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله
عنه فقال جعفر رحمه الله هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن
وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل
فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح تنجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك
ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر رضي الله عنه ان الصانع هو الذي
كنت ترجوه ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده • **وثانيها** جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك ودفع الامر العظيم اذا نزل بك من جملتهم
قال الله تعالى فقال عليه السلام ما لك من اله الا الله • **وثالثها** كان ابو حنيفة رضي الله عنه سيفا على الدهرية
وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو في مسجده قاعد اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال
لهم اجيبوني عن مسالة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينة مشحونة
بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشها في لجة البحر رياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا
متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة
تجري مستوية من غير متعهد يدفعها ولا مجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها
وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا • **ورابعها** سالوا الشافعي
رحمة الله عليه ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال
فتاكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وتاكلها الظباء فينعقد
في نوافجها المسك فمن الذي جعل كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك واسلموا على يديه وكان عددهم سبعة
عشر **وخامسها** سئل ابو حنيفة مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فيدل ذلك
على الصانع **وسادسها** تمسك احمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة البيضاء
وباطنها كالابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة
وبالحيوان الفرخ **وسابعها** سال هرون الرشيد مالكا رحمه الله عن ذلك فاستدل باختلاف الاصوات وتردد
النغمات وتفاوت اللغات **وثامنها** سئل ابو نواس عنه فقال

• تامل في نبات الارض وانظر • الى آثار ما صنع المليك •
• عيون من لجين ناظرات • باحداق هي الذهب السبيك •
• على قضب الزبرجد شاهدات • بان الله ليس له شريك •

وتاسعها سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث على الحمير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على العليم القدير **وعاشرها** قيل لطبيب بما عرفت ربك
قال بالاهليلج المجفف اطلق ولعاب الملين امسك وقال آخر عرفته بنحلة باحد طرفيها تعسل والآخر تلسع والعسل مقلوب اللسع
٤ **وحادي عشرها** احتج الله بهذا في قوله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله فلما راوا باسنا قالوا آمنا بالله وحده
وكفرنا بما كنا به مشركين **المسألة الرابعة** قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا تستحق الا
لما الزم العبادة بيّن ما له ولاجله تلزم العبادة **فان قيل** فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم
لا يقتضي وجوب العبادة عليهم **قلنا** الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكرت ولكن علمهم بان الله تعالى
خلقهم كعلمهم بان الله تعالى خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة والثاني ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول
يجري مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم فكانه تعالى يقول لا تظن اني انما انعمت عليك حين
وجدت بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب اني كنت خالقا لاصولك وآبائك **المسألة الخامسة**
في قوله تعالى لعلكم تتقون بحثان الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق وتقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر

او تخشى لعل الناقة تربنا لا ترى بالى بقوله والذين امنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة
وذلك على الله محال فلا بد فيه من التاويل وهو من وجوه احدها ان معنى لعل راجع الى العباد لا الى الله تعالى كقوله لعله يتذكر
او يخشى اي اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه الامر وثانيها ان عادة
الملوك والعظماء ان يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات
او يظفر منهم بالرمز والابتسامة او النظرة الحلوة فاذا عثر على شيء من ذلك منهم لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب
فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى وثالثها ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل
لا يكون بمعنى كي ولكن كلمة لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري اطماعه مجرى وعده
المحتوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله بمعنى كي ورابعها انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول
المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكل من فعل بغيره
ذلك كانه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء وخامسها قال القفال لعل
ماخوذ من تكرر الشيء كقولهم علا بعد نهل واللام فيها هي لام التاكيد كاللام التي تدخل في لقد فاصل لعل عل لانهم
يقولون علك ان تفعل كذا اي لعلك واذا كانت حقيقته التكرير والتاكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر
بحاجتك معناه افعله فان فعلك له يؤكد طلابك له ويقويك عليه **البحث الثاني** ان لقائل ان يقول اذا كانت
العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون او اتقوا ربكم لعلكم تتقون
والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقاء
هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المامور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز بل يوجب الاحتراز فكانه
تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا قيل في نفس الفعل انه اتقاء فذلك مجاز لان الاتقاء غير ما يحصل به
الاتقاء لكن لما اتصل احد الامرين بالاخر اجري اسمه عليه الثاني انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا
على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكانه تعالى امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التاويل لا يليق الا باصول
المعتزلة **المسألة السادسة** قرا ابو عمرو وخلقكم بالادغام وقرا ابو السميفع وخلق من قبلكم وقرا زيد
بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته تاكيدا كما اقحم جرير
في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول وما اضيف اليه اما قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء
بناء ففيه مسائل **المسألة الاولى** لفظة الذي وهي موصولة مع صلته اما ان يكون ١
في محل النصب وصفا للذي خلقكم او على المدح والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح
المسألة الثانية الذي كلمة موضوعة للاشارة الى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ٢
ذهب الرجل الذي ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة
ادخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجمل اذا ثبت هذا فقوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا
يقتضي انهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله **المسألة الثالثة** ان الله تعالى ذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنين من الانفس ٣
وثلثة من الافاق فاولها قوله خلقكم وثانيها بالاباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثها بكون الارض فراشا
ورابعها بكون السماء بناء وخامسها بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج
به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب اسباب **الاول** ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلم
الانسان باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة
[illegible]

٤ **المسألة الرابعة** انه سبحانه وتعالى ذكر ههنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله امن جعل الارض قرارا وجعل
خلالها انهارا وقوله الذي جعل لكم الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بامور الشرط الاول كونها ساكنة
وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فلو كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق
لان من طفر من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض اثقل من الانسان والثقيلان
اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطأ لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت
فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان يريد ان يتحرك
الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وانه لا يمكنه الوصول الى حيث يريد
فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه
احدها ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا ينزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام
وثانيها الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح
موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء
وان جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض الثاني
لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب محدبا وثالثها الذين قالوا السبب سكون الارض
من جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابه الى بعض الجوانب اولى فبقي في الوسط وهذا باطل من وجهين الاول
ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك والثاني ان الاقرب اولى بالانجذاب والمدرة كالمتعذرة
فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا يعود ورابعها قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل
شيء من التراب في قنينة ثم ادبرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع
من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة **الاول** الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد
فلم لا نحس به الواحد منا **الثاني** ما بال هذا الدفع لا يحرك السحب والرياح الى جهة بعينها **الثالث**
ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق **الرابع** يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان يكون
حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من الدافع القاسر ابطأ من اندفاع الاصغر **الخامس** يجب ان يكون
حركة الثقيل النازل منا لا ابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الانتهاء ابعد من الفلك وخامسها ان الارض تطلب
بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية
فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد وان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل المختار وسادسها
قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع
الاعتمادات فلزم الوقوف والسؤال عليه ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل
المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا القول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة
فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة فوقها فمشاهد واما انه لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة اخرى لا الى
نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره ولهذا قال تعالى ان الله
يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده **الشرط الثاني** في كون الارض فراشا لنا ان لا تكون
في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه مما يؤلم البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة ولا
يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد وان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي يغوص فيه الرجل **الشرط الثالث**
ان لا تكون في غاية اللطافة والشفافة فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس
فكان يبرد جدا فجعل الله كونه اغبر ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات **الشرط الرابع**
ان تكون بارزة من الماء لان طبع الارض ان يكون غائصا في الماء فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض ولو كان كذلك لما كانت فراشا لنا فقلب الله تعالى طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة
البارزة حتى صلحت لان تكون فراشا ومن الناس من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة واستدل بهذه الاية
على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار
٥ عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فههنا اولى والله اعلم **المسألة
الخامسة** في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات
والحيوان والاثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله تعالى الثانية ان يتخمر الرطب فيه فيحصل التماسك في الابدان

الدركات الثالثة اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة وصلبة ورملة وسبخة حرة وهو قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات
وقال تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا الرابعة اختلاف الوانها كالاحمر والابيض والاسود والمتلون
القرن واعتبر على ما قال تعالى وفي الارض قطع ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود الخامسة
انصداعها بالنبات ومنه قوله تعالى والارض ذات الصدع السادسة كونها جارية للماء المتردد اليها من السماء
واليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله قل ارايتم ان اصبح
ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين السابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله تعالى وجعل
فيها رواسي وانهارا الثامنة ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها
من كل شيء موزون ثم بين ذلك تمام البيان فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم التاسعة
الخبء الذي يخرجه من الارض قال تعالى يخرج الخبء في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها
حبة واحدة وهي تردها عليك سبعمائة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة العاشرة حياتها
بعد موتها قال تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال تعالى واية لهم الارض الميتة احييناها
الحادية عشر ما فيها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله تعالى خلق السموات
بغير عمد ترونها والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة الثانية عشر ما فيها من النبات المختلفة
الوانه وانواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله تعالى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة واختلاف
روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنه قوت البهائم كقوله تعالى كلوا وارعوا انعامكم واما مطعوم البشر فمنه الطعام
ومنها الادام ومنه الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة قال تعالى وقدر فيها اقواتها في
اربعة ايام وايضا منه كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان واما حيوانية وهي الشعر والصوف
والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي بثها الله في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا
تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ثم من منافعها انه سبحانه جعل الارض ساترة لقبائحك بعد مماتك
فقال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض الثالثة عشر ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة
فيجعل فصوص الخواتم وفي كبارها ما يتخذ للابنية وانظر الى الحجر الذي يستخرج النار منه مع كثرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بهذا الشريف الرابعة عشر ما اودع الله
فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل في ان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة
واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء ثم عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة
في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على اتخاذهما يبطل هذه الحكمة فلذلك ضرب
الله دونهما بابا مسدودا ظاهرا وباطنا لهذه النعمة ولذلك فان ما لا مضرة فيه على الخلق مكنهم فيه فصاروا
متمكنين من اتخاذ السم من النحاس والزجاج من الرمل واذا تاملت لما ترى في هذه اللطائف والعجائب مضطرا الى الانقياد في هذه
الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الخامسة عشر كثرة ما يوجد على الجبال
والارض من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما اشتدت الحاجة اليه في الطبخ والخبز وقد نبه الله تعالى على
دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال تعالى وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي
وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار ففيها العظيمة كالنيل وسيحون والفرات ومنها
الصغار وهي كثيرة وكلها تحمل مياها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد المسئلة السادسة ٦
في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه احدها ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها وثانيها
لما اتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة وقال الله لا يسكن في جواري من عصاني وثالثها قوله
تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثل ذلك ورابعها
ان في اكثر الامور ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر وقال آخرون بل الارض افضل من وجوه احدها انه تعالى
وصف بقاعا من الارض بالبركة ا ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ب في البقعة المباركة من
الشجرة ج الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله د وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا
فيها ه وصف جملة الارض بالبركة فقال تعالى قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الى قوله تعالى وجعل
فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل فاي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا

اقتاتا لا الوحش ومرعاها ومساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال الله تعالى وفي الارض آيات للموقنين تشريفا لهم
كما قال تعالى هدى للمتقين وثالثها انه سبحانه خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات
شيئا لانه قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا ورابعها ان الله تعالى كرم نبيه فجعل الارض كلها مسجدا له وجعل ترابها له
١ طهورا اما قوله تعالى والسماء بناء ففيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى ذكر امر السموات والارض في كتابه
في مواضع ولا شك انه تعالى اكثر من ذكرهما وذلك يدل على عظم شانهما وعلى ان له سبحانه فيهما اسرارا عظيمة وحكما بالغة لا تصل
٢ اليها افهام الخلق ولا عقولهم المسئلة الثانية في فضائل السماء وهي من وجوه الاول ان الله سبحانه وتعالى زينها
بسبعة اشياء بالمصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش
رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم فهذه السبعة ثلاثة
منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الايات والاخبار الثاني انه تعالى سمى السموات باسماء تدل
على عظم شانها سماء وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت واذا
السماء كشطت يوم نطوي السماء وتكون السماء كالمهل يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبداها في اية
فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا
الاستقصاء التشديد في كيفية حدوثها وفنائها يدل على انه سبحانه خلقها لحكمة بالغة على ما قال تعالى وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا الثالث انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدي
ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الضياء والصفاء والطهارة والعصمة من الخلل والفساد الرابع
قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسماء مؤثرة غير متأثرة والارض متأثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل
فلهذا السبب تقدم ذكر السماء على الارض في الاكثر وايضا فانما ذكر الله السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد لانه
لا بد من السموات الكثيرة لتحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتتغير مطارح الشعاعات واما الارض فقابلة فكفى
الارض الواحدة كافية الخامس تركيب لون السماء من احسن الالوان وهو المستنير فان هذا اللون اشد الالوان موافقة
للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يامرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله اديم السماء ملونا بهذا
اللون الازرق لتنتفع به الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير وشكلها افضل
الاشكال وهو المستدير ولهذا قال افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج يعني ما فيها
٣ من فطور ولو كانت سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة المسئلة الثالثة في بيان فضل الشمس
وبيان فضائل نافعها وهي الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل امر العالم فكيف كان
الناس يسعون في معايشهم ثم النعمة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تامل النعم في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار
مع احتياجهم الى الهدو والراحة لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال تعالى هو
الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على
ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وايضا فانه لولا الغروب لكانت الارض تحمى بدوام الشمس عليها
حتى تحرق كل ما عليها من حيوان وتهلك ما عليها من نبات كما قال الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس
بحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة سراج يرفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم فيستقروا ويستريحوا
فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح اهل العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها اما
ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات
فيتولد منه مواد الثمار ويستكثف الهواء ويكثر السحاب والمطر ويقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية
في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات والشجر ويهيج الحيوان للسفاد
وفي الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار وتتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ للبناء والعمارة وفي الخريف يظهر
اليبس والبرد فينتقل الابدان قليلا قليلا الى الشتاء فانه لو وقع الانتقال دفعة لهلكت الابدان وفسدت واما حركة
الشمس فتامل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في
سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فتقع على ما حاذاها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد
جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا
كان الله تعالى يقول لو وقفت في جانب المشرق والغني يبني بناء على كوة الفقير فكان لا يصل النور الى الفقير لكن الله تعالى
يقول ان كان الغني منعه نور الشمس فانا ادير الفلك وادير ها عليه حتى يجد الفقير نصيبه واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء

فتقول لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التاثير مخصوصا في بقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة
وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال فكانت القوة هناك بكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات فاحالتها كلها
الى النارية ولم تكن المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية واحدة وخط ما لا يحاذيها على كيفية اخرى
وخط المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون في موضع شتا دائم يكون فيه النهوة والفجاجة وفي موضع اخر صيف
دائم يوجب الاحراق وفي موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب
تتحرك بطيا لكان الميل قليل المنفعة وكانت الثانية شديدة الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب
اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وتمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى
بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تاثيره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة
البالغة والقدرة الغير متناهية واما كيفية ارتباط الكواكب بها

هذا كله هو الكلام في الشمس واما القمر وهو المسمى باية الليل فاعلم ان الله سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة
وجعل طلوعه في وقت وغروبه في وقت اخر اما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فستره الليل واخفاه فلم يلحقه طالب فنجوا
ولولا الظلام لادركه العدو وهو المراد من قول المتنبي

وكم لظلام الليل عندي من يد ● تخبر ان المانوية تكذب ●

واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شي اخفاه الظلام واظهره القمر ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن جمل له فلما فقده
فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شا نورك واذا شا كورك
فلا اعلم مزيدا اسله لك ولين اهديت الى سرورا لقد اهدى لك نورا ثم انشا يقول

● ما ذا اقول وقولي فيك ذو قصر ● وقد كفيتني الاحصا والجلا ●
● ان قلت لا زلت مرفوعا فانت كذا ● او قلت زانك ربي فهو قد فعلا ●

ولقد كان في العرب من يقول القمر يقرب الاجل ● ويفضح السارق ويدرك الهارب ● ويهتك العاشق ● ويبلي الكتان ●
ويهرم الشبان ● وينسي ذكر الاحباب ● ويقرب البعيد ● ويدني الحين ● وكان فيهم ايضا من يفضل القمر على الشمس
من وجهين احدهما ان القمر مذكر والشمس مؤنثة ولكن المتنبي طعن فيه بقوله

● فلا التانيث لاسم الشمس عيب ● ولا التذكير فخر للرجال ●

وثانيها قالوا ان القران جعل الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله قدمها على القمر في
قوله والشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها لان هذه الجهة منقوضة بقوله فمنكم كافر ومنكم
مؤمن وقال لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال تعالى خلق الموت والحيوة وقال ان مع العسر يسرا وقال فمنهم ظالم
لنفسه اما النجوم ففيها منافع **المنفعة الاولى** كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة بها والثالثة
انه يهتدى بها المسافر في البر والبحر قال تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها ثم النجوم على ثلاثة اقسام فمنها
لا تطلع كالكواكب الجنوبية الطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يطلع تارة ويغرب اخرى واثنا منها ثوابت ومنها
سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل اما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والاهما
[illegible] وقال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقال وما
اوتيتم من العلم الا قليلا [illegible] ما اشهدتهم خلق السموات والارض
ولا خلق انفسهم [illegible]
عن معرفة الحقايق [illegible] فقال قايلهم

● واعلم ما في اليوم والامس قبله ● ولكنني عن علم ما في غد عمي ●
● [illegible] ● ولا زاجرات الطير ما الله صانع ●

المنفعة الرابعة في شرح كون السما بناء وما قال الجاحظ اذا تاملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعمور
[illegible] فالسما مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك
البيت المتصرف فيه [illegible]
[illegible]
ما فاخرج به من الثمرات رزقا لكم [illegible] فيه ادم عليه السلام

والولاده

والولادة ثم طرا ايضا اصناف حاجتهم فكانه قال يا ادم لا احوجك الى شي غير هذه الارض التي هي لك كالام فنا لنا انا صببنا
الما صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشيا عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب
والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني خلقت هذه الاشيا في الدنيا ثم اني نكيتها لما في الجنة فالحاصل ان الارض
امك بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا وكذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم
وفيها نعيدكم معناه ثم ردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يتوعد بامه وذلك لان مقامك من الام التي ولدتك
اشق من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الام تسعة اشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى
ولكن الشرط ان تدخل بطن هذه الام الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى ما كانت لك
زلة فضلا من ان يكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله بحيث دعاك مرة الى الخروج الى الدنيا خرجت اليها بالراس طاعة
منك لربك واليوم تدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجليك واعلم انه سبحانه لما ذكر الارض والسما بين ما بينهما
من شبه عقد النكاح بانزال الما من السما على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان من الوان
الثمار رزقا لبني ادم ليتفكروا في انفسهم وفي احوال ما فوقهم وتحتهم ويعرفوا ان شيا من هذه الاشيا لا يقدر
١ على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وههنا سؤالات
السؤال الاول هل يقولون ان الله هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الما اليها بجري العادة
او يقولون ان الله تعالى خلق في الما طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي
جعلها الله تعالى **والجواب** لا نقطع على كلا القولين لا يحتمل الصانع الحكيم ثم انا لا نفصل نقول
لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتدا من غير هذه الوسايط لانا نرى لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورايحة
ورطوبة والجسم القابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتدا لان المصحح للمقدورية اما الحدوث
واما الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الاجسام ابتدا
بدون هذه الوسايط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلايل النقلية مما ورد الخبر بان الله تعالى يخرج لنعيم اهل الجنة الثمار
من غير هذه الوسايط الا انا نقول وقدرته على خلقها ابتدا لا ينافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة ٥
٢ والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا يجب رد ذلك **السؤال الثاني** لما
كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسايط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسايط في مثل هذه المدة الطويلة **والجواب**
نعل الله ما يشا ويحكم ما يريد ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوها **احدها** انه تعالى انما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على
ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا انفسهم في ذلك حالا بعد حال
علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلان يحتملوا امثال هذه المشاق في المواظبة
لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم من منافع الدنيوية كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشبعان من
غير تناول الطعام ولكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق
التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى **وثانيها** انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسايط لحصل
العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلا اما لما خلقها بهذه الوسايط فحينئذ
يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر الحكيم الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قالوا لولا الاسباب لما ارتاب
٣ مرتاب **وثالثها** انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار عبر في ذلك وافكار صالحة **السؤال الثالث**
قوله تعالى وانزل من السما ما يقتضي نزول المطر من السما وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع من
الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهوا فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر ٥
والجواب من وجوه احدها ان السحاب سمي سما لسموها فكل ما سما فوقك فهو سما فاذا نزل من السحاب
فقد نزل من السما وثانيها ان الحرارة الاثارة تلك الاجزا الرطبة من عمق الارض الى جو الهوا هو القوة التي
فيجوز ان يقال انزل من السما ما وثالثها ان قول الله تعالى هو الصدق وقد اخبر تعالى انه ينزل المطر من السما
فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب ان يقال ينزل من السما الى السحاب ومن السحاب الى الارض ٥
٤ **السؤال الرابع** ما معنى من في قوله من الثمرات فيه وجهان احدهما التبعيض لان المنكرين اعني ما
ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية كانه قيل وانزل من السما بعض الما فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون
بعض رزقكم والثاني ان يكون للبيان كقولك انفقت من الدراهم الفا **فان قيل** بم انتصب رزقا **قلنا**
٥ ان كان من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج **السؤال الخامس**

الثمر المخرج بماء السماء كثير طرق الانتفاع دون الحزن والثمار والجواب تنبيها على قلة ثمار كل الدنيا واشغالها

١ بتعظيم امر الاخرة والله اعلم اما قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه سؤالات السؤال الاول

بم تعلق فلا تجعلوا لله اندادا الجواب فيه ثلاثة اوجه احدها ان يتعلق بالامر اي اعبدوا

فلا تجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد وثانيها بلعل والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه فانه من اعظم موجبات العقاب وثالثها بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خلق لكم

٢ هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركا السؤال الثاني ما الند الجواب انه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ند ندودا اذا نفر كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اي ينافره ويعانده ه

فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها الهة اشبهت حالهم حال من يعتقد انها الهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بان

٣ جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند قط وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا السؤال الثالث ما معنى وانتم تعلمون والجواب انكم لكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها

١ اندادا لله فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وهاهنا مسائل المسألة الاولى اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الان لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى الله ففي الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الاول عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهي المدبرات لهذا العالم فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله والفريق الثاني الذين يعبدون المسيح عليه السلام والفريق الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم وهو نوح عليه السلام وهو عليه السلام انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عنهم في قوله وقالوا لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الان بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والذي والمذهب الذي هذا شانه يستحيل ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكنا نعلم بالضرورة ان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات ه والارض علما ضروريا فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض اخر سوى ذلك والعلماء رحمهم الله تعالى ذكروا فيه وجوها احدها ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يصوغوا تماثيل انيقة المنظر حسنة الزي على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين به طلب الزلفى الى الله سبحانه وملائكته فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد التشبيه وثانيها ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس رأوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فانه بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع ه الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الالهة في الحقيقة والفريق الثاني انها الوسائط بين الله وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما رأوا الكواكب مستترة في اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادة تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الافات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون بها فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدا الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر ورابعها انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيمة عند الله ه

تعالى

ولا تجعلوا لله اندادا

تعالى على ما اخبر الله عنهم بمثل هذه المقالة في قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وخامسها لعلهم اتخذوا محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون فيها لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التاويل فهذه هي الوجوه

٢ التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل المسألة الثانية ه

فان قال قائل النافع هاهنا مذهب عبدة الاوثان لعل الوجوه التي ذكرتموها تقرر انه يلزم من اثبات خالق العالم ان لا يجوز عبادة الاوثان الجواب قلنا انه تعالى انما نبه على كون الارض والسماء مخلوقتين بما بينا ان الارض والسماء يشاركان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاحياز لتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو ايضا الى مخصص اخر فوجب ان لا يكون جسما اذا ثبت هذا فنقول اما من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد التشبيه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثاني وهو ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه مفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها الهة وثبت انها عبيد لا ارباب واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات فقد بطل ايضا لان تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه واما القول السادس فهو ايضا مبني على التشبيه فثبت بما قدمنا ان اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التاويلات

٣ المسألة الثالثة اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا وزعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها ه فقالوا هذه ارباب نستنصر بها فننصر ونستسقي بها فنسقى فالتمس اليهم ان يكرموه بواحدة منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه على الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في اول ملك بور ذي الاكتاف واعلم ان من بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان رضي الله عنه ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل وسواع لبني هذيل ويغوث لبني مذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات بالطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى لكنانة بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله سبحانه وتعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول

اربا واحدا ام الف رب ⁂ ادين اذا تقسمت الامور

تركت اللات والعزى جميعا ⁂ كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة

قوله تعالى

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين

وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه سبحانه لما اقام الدلائل القاطعة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن اثباته من طريقين الاول ان يقال هذا القرآن لا يخلو حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء بعدد لا ينقض العادة او زائدا عليها بقدر لا ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود ه والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا



في الحمية والأنفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الإتيان بما يقدح في قوله والمعارضة أقوى القوادح فلما لم يأتوا بأمثالها علمنا عجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتاً معتاداً ثم إذا التفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزاً فهذا هو تقرير هذه الدلالة فنقول إنه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد واعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة يقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراءها فدل ذلك على كونه معجزاً الوجوه أحدها أن فصاحة العرب أكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء فكان يجب أن لا يحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي اتفقت في كلامهم وثانيها أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الإسلامي في الجودة كشعرهما في الجاهلية وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء القرآن فصيحاً كما ترى وثالثها أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته ورابعها أن كل من قال شعراً فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول وفي القرآن التكرار الكثير ومع كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً وخامسها أنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وأمثال هذه الكلمات يوجب تقليل الفصاحة وسادسها أنهم قالوا شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الحرب وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر وزهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفن أما القرآن فإنه جاء فصيحاً في كل الفنون على غاية الفصاحة ألا ترى أنه سبحانه قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين وقال تعالى وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون وقال في الترهيب أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر الآيات وقال أأمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً وقال أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض إلى آخره وقال وخاب كل جبار عنيد إلى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال تعالى في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله تعالى فكلا أخذنا بذنبه إلى قوله ومنهم من أغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه أفرأيت إن متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون وقال في الإلهيات الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام إلى آخره وسابعها أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن وكذا علم أصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واختيار الآخرة واستعمال مكارم الأخلاق ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى **الطريق الثاني** أن نقول القرآن لا يخلو إما أن يقال إنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت أنه معجز وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم إتيانهم بالمعارضة مع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق للعادة فكان ذلك معجزاً فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب

المسألة الثانية إنما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون الإنزال لأن المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقاً حيناً فحيناً بحسب ما يظهر من الأحوال المتجددة والحاجات المختلفة فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة واحدة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزله الله لأنزله على خلاف هذه العادة جملة واحدة قال تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فالله سبحانه ذكر ها هنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدريج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أو لا يكون فإن كان الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدريج وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمته

المسألة الثالثة السورة هي طائفة من القرآن وواوها إن كانت أصلاً فإما أن تسمى بسور المدينة وهو حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وإما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ وهي أيضاً في أنفسها طوال وأوساط وقصار أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسؤرة التي هي البقية من الشيء والفضلة

منه

منه **فإن قيل** ما فائدة تقطيع القرآن سوراً **قلنا** من وجوه أحدها ما لأجله بوب المصنفون كتبهم أبواباً وفصولاً **وثانيها** أن الجنس إذا انطوت تحته أنواع وأصناف كان أحسن وأفخم لشأنه وأنبل **وثالثها** أن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأهز لعطفه وأبعث على الدرس والتحصيل ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوى فرسخاً نفس ذلك منه ونشطه للسير **ورابعها** أن الحافظ إذا حذقها اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها

المسألة الرابعة [illegible]

المسألة الخامسة [illegible]

التفسير إلى القرآن لكونه معجزاً إنما يحصل لكمال حاله في الفصاحة أما لو صرفناه إلى محمد عليه السلام فكونه معجزاً إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعيداً عن العلم وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الأول أولى وخامسها أنا لو صرفناه إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم أن صدور مثل القرآن عمن لم يكن مثل محمد عليه السلام في كونه أمياً ممكن ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأمي وغير الأمي ممتنع فكان هذا أولى

المسألة السادسة في المراد من الشهداء وجهان الأول المراد من ادعوا آلهتكم وهي الأوثان فكأنه قيل لهم إن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دعتكم منازعة محمد عليه السلام إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها وإلا فاعلموا أنكم مبطلون في ادعاء أنها آلهة وأنها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين أحدهما في إبطال كونها آلهة والثاني في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبل الله الثاني المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم في إنكار أمر محمد عليه السلام والمعنى وادعوا أكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر **فإن قيل** هل يمكن حمل اللفظ عليهما معاً وبتقدير التعذر فأيهما أولى **قلنا** الأول ممكن لأن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازاً عن الناصر أو الإمام والأمران مشتركة في أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصاراً لهم وأعواناً وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني فنقول الأولى حمله على الأكابر وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهراً إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل الشهادة ويؤدي الشهادة وذلك لا يتحقق إلا في حق ذوي الشأن أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز إما في لفظ الشهداء على الأوثان أو يقال المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم من الأصنام وهو خلاف الأصل أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام لأنه يصير كأنه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لأنكم على هذا الإنكار فإن المتعصب على المذهب ليشهد لبعضهم

لبعض لكان المراد انه ضمن الاضافة في توله شهداءكم ولانه كان في العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة
بان احدهما اقل درجة من الاخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز
اما دون فهو ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الدني الخسيس ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الاشيا ادناء بعضها
من بعض ويقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر
ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال يقال زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل
تجاوز حد الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية
الكافرين ما متعلق من دون الله **قال فيه** وجوه احدها انه متعلق بشهداءكم وهو
فيه احتمالان **الاول** المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم
يوم القيمة انكم على الحق وفي امرهم ان يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القران المعجز بالفصاحة
غاية التهكم بهم **الثاني** ادعوا شهداءكم من دون الله اي من دون اوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم
اتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاستدراج بان شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تابى عليهم الطبايع السليمة ان يرضوا
لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيهما انه متعلق بهو الدعا والمعنى ادعوا شهداءكم من دون الله يعني لا تستشهدوا
بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين
شهادتهم بينة تصح بها الدعاوي عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد
انا لصادقون **المسئلة العاشرة** قال القاضي هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه احدها انه
مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن لم يثبت كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال الاستدلال
بالمعجز وثانيها ان تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى
التحدي على قولهم وثالثها ان التحدي انما يصح في افعال العبد فاما ما يفعله هو الخالق فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق الى انه تحدى
لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها ان المعجز انما يدل بما فيه من
نقض العادة فاذا كان من قولهم ان المعتاد ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها
ان الرسول عليه السلام يحتج بانه تعالى خصه بتصديقه فيما ادعاه ولو لم يكن من قبله تعالى لم يكن داخلا في الاعجاز وعلى قولهم
بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله **والجواب** ان المطلوب
من التحدي بيان الخصم بالمتحدى به عقيبا وان يتبع ذلك مسئلة اتفاقا وان الثاني باطل لان الاتفاقات لا تكون في وسعة فثبت
الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالتحدي موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل
وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما اورده علينا فيبطل كل ما قاله اما قوله تعالى فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الاية دلالة على المعجز من وجوه اربعة احدها انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة
لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على ابطال امره لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى
ما يدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل
القرآن او بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما اتوا به ظهر العجز وثانيها وهو انه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل
بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة في العواقب فلو تطرقت التهمة اليه فيما ادعاه من النبوة
لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون خائفا وجلا متوقعا من فضيحة تعود وبالها على جميع اموره
حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم فلولا معرفته باضطرارهم عن الاتيان بمثله وانهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه ان يحملهم
على المعارضة بابلغ الطرق وثالثها انه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته صلى الله عليه وسلم لما قطع في الخبر
بانهم لا ياتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته لكان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور
في البينة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه عليه السلام كان قاطعا في امره ورابعها انه وجد مخبر هذا
الخبر على ذلك الوجه لان من ايامه عليه السلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعاد الدين والاسلام ويشتد
دواعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم يات بالمعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المعجز
مما يستعمل عليها هذه الاية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على المعجز والاستدلال
وههنا سؤالات **السؤال الاول** انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهلا جي باذا فيه
للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان احدهما ان يساق القول معهم على حسب حسبانهم فانهم كانوا بعد غير جازمين
بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام الثاني ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق

من نفسه بالغلبة على من يقارنه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه تهكما به **السؤال الثاني** انه لم قال
لم تفعلوا ولن تفعلوا ولم يقل فان لم تاتوا به **الجواب** انه اخصر من ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله
ولن تاتوا بسورة من مثله **السؤال الثالث** ولن تفعلوا ما محلها **الجواب**
لا محل لها لانها جملة اعتراضية **السؤال الرابع** ما حقيقة لن في باب النفي **الجواب**
لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك قلت لن اقيم غدا
عندك ثم فيه ثلاثة اقوال احدها ان اصله لا ان وهو قول الخليل وثانيها ان اصله لا ابدلت الفه نونا وهو قول الفرا وثالثها حرف
مقتضب لتاكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل **السؤال الخامس** ما معنى
اشتراطه في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله **الجواب** انه اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم
صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد
فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قايما مقام قوله فاتركوا العناد وهذا هو الايجاز الذي هو احد
ابواب البلاغة وفيه تهويل لشان العناد لانابة اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار **السؤال
السادس** ما الوقود **الجواب** هو ما ترفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح
قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدت النار وقودا عاليا والوقود اكثر والوقود الحطب وقرا عيسى بن عمر
بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده **السؤال السابع** صلة الذي تجب
ان تكون صفة معلومة فكيف علم اولئك ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة **الجواب** لا يمتنع
ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوا قبل هذه الاية قوله تعالى
في سورة التحريم وههنا معرفة الجواب تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه
بالمدينة مشارا بها الى ما عرفوه منها اولا **السؤال الثامن** ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة **الجواب**
انها نار ممتازة من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين الاول ان ساير النيران اذا
اريد احراق الناس بها او احماء الحجارة اوقدت اولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماؤه وتلك اعاذنا الله منها
برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق والثاني انها لافراط حرها تتقد في الحجر **السؤال العاشر**
لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا **الجواب** لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها
اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دون الله قال تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الاية مفسرة
لما نحن فيه فقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد
الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم
بمكانهم جعلها الله تعالى عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا واغرابا في تحسرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين
الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض ههنا تعظيم
صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الايقاد بالحجارة على عظم امر النار اما اذا حملناه على ساير الاحجار
دل على عظم امرها فانها اذا بلغت في قوتها ان تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفية لنيران الدنيا اما قوله تعالى اعدت للكافرين فانه
يدل على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخر غير موصوفة بهذه الصفة
معدة لفساق اهل الصلاة والله اعلم **الكلام في المعاد قوله تعالى** وبشر
الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا
الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون **اعلم** انه سبحانه لما تكلم
في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى انه اذا ذكر اية في
الوعيد ان يعقبه باية في الوعد وههنا مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان مسئلة الحشر والنشر من المسائل
المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما ان يقع عن امكانها او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة
وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل فان الله تعالى لما ذكرها بين المسلمين في كتابه وبين الحق فيها من
وجوه الوجه الاول انه كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كاين من غير ذكر
الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما يتوقف صحة نبوة الرسول عليه السلام امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة
كذلك مجازا انما نقطع بالقول ما حكم ههنا بالنار للكافر والجنة للابرار وما اقام عليه دلائل كثيرة بالدعوى

واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل
واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس لا يعلمون وقال تعالى في سورة التغابن زعم الذين
كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير **الوجه الثاني** انه تعالى اسكن
اثبات الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على
وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا
وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ٥
ثم انه تعالى احتج على امكانه باربعة اوجه اولها قوله افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ووجه الاستدلال
بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم وهو كالطل المنبث في اقطار الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء في الالتذاذ بالوقاع
لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك
الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف بدن
ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه في اوعية المني ثم انه اخرجها ماء دافقا في قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها
وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها
في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة
ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في
القبور وقال تعالى في سورة قد افلح بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ٥
وقال تعالى في سورة لا اقسم ايحسب الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال تعالى في سورة الطارق فلينظر
الانسان مم خلق خلق من ماء دافق الى قوله انه على رجعه لقادر **وثانيها** قوله تعالى افرأيتم ما تحرثون ءانتم ٥
تزرعونه ام نحن الزارعون الى قوله بل نحن محرومون **وجه الاستدلال** به ان الحب واقسامه من مطحون
مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية
واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة ففيهما جميعا اولى ثم
انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان واما المطول فيظهر في
رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فانه مع الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه اكثر
الناس اذا وقع في الارض الندية فينفلق باذن الله تعالى ونواة التمر تنفلق من نقرة في ظهرها ويصير مجموع النواة ٥
نصفين فيخرج من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق
الارض والحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احداهما خفيفة صاعدة والاخرى ثقيلة هابطة مع اتحاد العنصر
واتحاد طبع النواة والماء والهواء فلا بد ان ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء
وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت **وثالثها** قوله
تعالى افرأيتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وتقريره وجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع ٥
واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهره بالطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول
وثانيها ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض
الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز جمع الاجزاء
الترابية بعد تفرقها واذا كان تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى البعض
فلم لا يجوز ههنا والرابع انه تعالى انشأ السحاب لحاجة الناس اليه فههنا الحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا ٥
الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع من كتابه تعالى فقال في
الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر وهو الذي يرسل الرياح الى قوله
كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ورابعها وهو قوله افرأيتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون **وجه
الاستدلال** ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة وايضا
النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة واذا امسك الله تعالى في داخل تلك
الشجرة الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين تلك الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب
الحيوانات وتأليفها وان الله تعالى ذكر هذه الاشياء والدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم
ان الله تعالى ذكر في فصل النشوة من الماء والنار وذكر في النمل امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدؤ الخلق

ثم يعيده وذكر الارض في الحج فقال تعالى وترى الارض هامدة فانه سبحانه بين ان العناصر الاربعة على جميع احوالها شاهدة
بامكان الحشر والنشر **النوع الثاني** من الدلائل الدالة على امكان الحشر هو ان الله تعالى يقول لما كنت قادرا على
الابتداء فلان اكون قادرا على الاعادة اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وان الله ذكرها في البقرة كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله سبحانه في سبحان وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ائنا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف
يبدئ الله الخلق ثم يعيده ومنها في الروم قوله تعالى وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها
في يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة **النوع الثالث** الاستدلال بالقدرة على السموات على القدرة
على الحشر وذلك في ايات منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق مثلهم وقال في يس
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات
والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق ءاذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا
للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال تعالى افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد **النوع الرابع** الاستدلال
على وقوع الحشر انه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز احدهما من الاخر ومنها في سورة يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله
حقا انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها
لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا الى قوله ام نجعل
الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار **النوع الاخر** الاستدلال
باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر منها خلقة ادم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله تعالى فقلنا
اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ومنها
قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على امكانهما بعين ما استدل
على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ومنها قصة اصحاب الكهف وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله
حق وان الساعة اتية لا ريب فيها ومنها قصة ايوب عليه السلام وهو قوله تعالى واتيناه اهله ومثلهم معهم رحمة منا وقوله اتيناه
اهله يدل على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا ومنها ما اظهره الله سبحانه على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث
قال واحيي الموتى باذن الله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني ومنها قوله اولا يذكر الانسان انا
خلقناه من قبل ولم يك شيئا وهو الاشارة الى الاصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر والاستقصاء
في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ثم انه نعى في القران على منكري الحشر والنشر كما قال
عليه قوله تعالى ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد هذه ابدا وما اظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن
خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا وحذا الامام الكفران
دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى حيث وجد في المرة الاولى علمنا انه
ممكن الوجود في ذاته فلو لم يبح ذلك لما كان تعالى لذلك لكان ذلك اما لعجز حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه او لجهل
حيث يتعذر عليه تمييز اجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الاخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات
النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله اعلم **المسألة الثانية** هذه الايات صريحة في كون الجنة والنار
مخلوقتين اما النار فلانه تعالى قال في صفتها اعدت للكافرين فهذا صريح في انها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى قال
في اية اخرى اعدت للمتقين ولان الله تعالى قال ههنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا
اخبار عن وقوع هذا الملك في الحال يقتضي حصول الملك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان **المسألة الثالثة**
اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الانهار والمطعم بقوله كلما رزقوا
منها من ثمرة رزقا والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم ان هذه الاشياء اذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان النعيم منغصا فبين
تعالى ان هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الاية دالة على كمال النعيم والسرور ولنتكلم الان في الفاظ الاية
اما قوله تعالى وبشر ففيه سؤالان السؤال الاول علام عطف هذا الامر **والجواب** من وجوه احدها
انه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب
المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والاطلاق ٥
وثانيها انه معطوف على قوله فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم وثالثها
قرأ زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت **السؤال الثاني** من المأمور بقوله وبشر **الجواب**

يجوز ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل واحد كما قال عليه السلام بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيمة لم يأمر بذلك واحدا بعينه وانما كل واحد مأمور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمته وفخامته حقيق بان يبشر به كل من قدر على البشارة **السؤال الثالث** ما البشارة **الجواب** انها الخبر الذي يظهر السرور ولو قال لعبيده من بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة الظاهرة الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من اوائل ضوئه واما قوله فبشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك اما قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية تدل على ان الاعمال غير داخلة في الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل **المسئلة الثانية** من اجرى هذه الاية على ظاهرها قال كل من اتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة فاذا قيل له فلو اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بينهما محال والقول ايضا بالتحابط محال والقول بالتحابط محال لوجوه احدها ان الاستحقاقين ان امتنع اجتماعهما كان طريان الطاري مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال **وثانيها** ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطاري اولى من اندفاع الطاري لقيام الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال او يندفعا معا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة **وثالثها** ان الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المعدوم اكثر فان فرضنا مثلا انه كان قد حصل استحقاق عشرة اجزاء من الثواب ثم طرأ استحقاق عشرة اجزاء من العقاب فنقول الاستحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من اجزاء استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في ازالة ذلك الجزء اولى من تأثير جزء اخر في ازالته فاما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية مؤثرا في ازالة كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم ان يكون لكل واحد من المعلولات علل كثيرة ولكل واحد من العلل معلولات كثيرة مستقلة وكل ذلك محال واما ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من الباقي من غير مختص وذلك محال لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فاما اذا كان المعدوم اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي بان يزول به اولى من سائر الاجزاء فاما ان يزول الكل وهو محال لان الزائل لا يزول بالناقص او يتعين البعض للزوال من غير تخصيص وهو محال او لا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضا فهذا الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقى الطاري او يزول اما القول ببقاء الطاري فلم يقل به احد من العقلاء واما القول بزواله فباطل لانه اما ان يكون تأثير كل واحد منهما في ازالة الاخر معا او على الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد وان يكون موجودا حال الازالة فلو وجد المزالان معا لوجد المزيلان معا فيلزم ان يوجدا حال ما عدما وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان يصير غالبا واما ان كان المتقدم اقل فاما ان يكون المؤثر في ازالته بعض اجزاء الطاري وذلك محال لان جميع اجزائه صالح للازالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل مؤثرا في الازالة فيلزم ان يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان الاول قول من يعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان ان لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا انه ما اتى به اولا كان كافرا وهذا قول كثير من العلماء والثاني قول من يقول ان العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول اهل السنة واختيارنا وبه تنحل الاشكالات في هذه الطلمات **المسئلة الثالثة** احتجت المعتزلة على ان الطاعة توجب الثواب فانه تعالى بشرهم بان لهم جنات تجري ولم يحصل ما لك لعلمنا الوقوع ولما لم يكن في الاية ما يدل على العمل وجب حملها على استحقاق الوقوع لانه يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجازا **المسئلة الرابعة** الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكانها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان **فان قيل** لم نكرت الجنات وعرفت الانهار **الجواب** اما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاق العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى الاجناس التي علمها المخاطب او يشير باللام الى الانهار المذكورة في قوله فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه

اما قوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذا يحتمل ان يكون صفة ثانية لجنات واخرا وخبر مبتدأ محذوف وجملة مستأنفة لانه لما قيل ان لهم جنات لم يخل قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار تلك الجنة اشباه ثمار الدنيا ام لا وههنا سؤالات **السؤال الاول** ما موقع من ثمرة **الجواب** فيه وجهان الاول هو كقولك كلما اكلت من بستانك شيئا من الرمان حمدتك فموقع منها موقع قولك من بستانك وموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان من الاولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وليس المراد من الثمرة التفاحة او الرمانة الفردة على هذا التفسير بل المراد النوع من انواع الثمار الثاني هو ان يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رأيت منك اسدا تريد انت اسد وعلى هذا يصح ان يراد بالثمرة او الجنة الواحدة والله اعلم **السؤال الثاني** كيف يصح ان يقولوا هذا الذي رزقنا الان هو الذي رزقنا من قبل **الجواب** لما اتحدا في الماهية كان التغاير بالعدد صح ان يقال هذا هو ذاك اي عين الماهية فان الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص وكذلك اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب **السؤال الثالث** الاية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزقهم قبل ذلك فالمشبه به اهو من ارزاق الدنيا او من ارزاق الاخرة **الجواب** فيه وجهان **الاول** انه من ارزاق الدنيا ويدل عليه وجهان الاول ان الانسان بالمألوف آنس والى المعهود اميل واذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم اذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده اشرف مما تقدم ادى ذلك الى الابتهاج به وفرح به فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة في الدنيا ثم ابصروها في الاخرة وجدوا رمانة الجنة اشرف واطيب من رمانة الدنيا كان فرحهم بها اشد من فرحهم بشيء ما الفوه في الدنيا والدليل الثاني ان قوله تعالى كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى فهو في المرة الاولى من ارزاق الجنة لا بد وان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الاولى من ارزاق الجنة شيء حتى يشبهوا ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا القول الثاني ان المشبه به هو رزق الجنة ايضا والمراد تشابه ارزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين الاول المراد تساوي ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص الثاني المراد تشابهها في النظر فيكون الثاني كانه الاول كما روي عن الحسن ثم هو لا مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في المطعم فان الرجل اذا التذ بشيء واعجب به لا يتعلق نفسه الا بمثله فاذا جاء بما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك غاية اللذة ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يؤتى احدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالاخرى فيقول هذا الذي رزقنا من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الاية قول ثالث على لسان اهل المعرفة وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات وبالجملة يجب تصيير روح الانسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادة واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والبهجة الكبرى والحاصل ان كل سعادة روحانية للانسان بعد الموت يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات النفسانية الحاصلة في الاخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفي الاخرة افادت هذه الاشياء لزوال العوائق اما قوله تعالى واتوا به متشابها ففيه سؤالان **السؤال الاول** الى ماذا يرجع الضمير في قوله تعالى واتوا به متشابها **الجواب** ان قلنا المشبه هو رزق الدنيا فالضمير الى المرزوق في الدنيا والاخرة يعني انواع ذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا **السؤال الثاني** كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام والجواب انه تعالى لما حكى عن اهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله فقالوا هذا الذي رزقنا من قبل فانه تعالى صدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابها اما قوله ولهم فيها ازواج مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن من جميع الخصال الذميمة لا سيما ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك فان المراد الاشارة وهذا يدل على انه لا بد من التوبة لمسائل احدها ان المرأة اذا حاضت فانه تعالى منعك من مباشرتها قال تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت الازواج اللواتي في الجنة مطهرات فلان يمنعك فيهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور فيها كان ذلك اولى **وثانيها** انه من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك فان ادم لما اتى بالزلة اخرج منها **وثالثها** من كان على ثوبه ذرة من النجاسة

وهم فيها ازواج مطهرة

لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه فمن كان يقل بلده من نجاسات المعاصي اعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالان

السؤال الاول ههنا لغات ذ ه ملاحاة السنة مجموعة كالموصوف **الجواب**

نصبحنا نقيا لنا النا تملت والنا تملك ونه بنا الحاتة ۝

۝ واذا العذارى بالدخان تقنعت ۝ واستعجلت نصب القدور فملت ۝

السؤال الثاني والمعنى وجماعة ازواج مطهرة وقرا زيد بن علي مطهرات وقرا عبد الله بن عمير مطهرة يعني متطهرة

الجواب ملا قيل طاهرة في المطهرة اشعار بان مطهرا طهرهن وليس ذلك الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى هو الذي زينهن لاهل الثواب اما قوله وهم فيها خالدون فنا المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالاية والشعر اما الاية فقوله تعالى وما جعلنا

...

قوله تعالى

...

المسئلة الاولى

...

المسئلة الثانية

...

الاولى

عليه الا الايضاح والبيان فاما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشيا الحقيرة لا يليق الا بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى
هو الذي خلق الكبير والصغير وحكمه في كل ما خلق وبرا عام لانه قد احكم جميعه وليس الصغير اخف عليه من العظيم
والعظيم اصعب عليه من الصغير واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضربه مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر
فيه ما يليق بالقصة واذا كان الاليق بها الذباب والعنكبوت ضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فاذا اراد الله ان يقبح عبادة
الاصنام ويقبح عدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب اذا بين ان كل قدر مضرتها لا تدفع ضعف
الاصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهى واضعف من ذلك وفي مثل ذلك كلما كان المضروب به
المثل اضعف كان المثل اقوى واوضح **المسئلة الرابعة** قال الاصم ما في قوله مثلا ما صلة زايدة كقوله ٤
فبما رحمة من الله لنت لهم وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون في القران زيادة ولغو والاصح قول ابي مسلم لان الله تعالى وصف
القران بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراتان احداهما النصب وفي لفظة ما على هذه
القراءة وجهان **الاول** انها ابهامية وهي التي اذا قرنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته
شيوعا وبعدا عن الخصوصية بيانه ان الرجل اذا قال لصاحبه اعطني كتابا انظر فيه فاعطاه بعض الكتب صح له ان يقول
اردت كتابا اخر ولم ارد هذا ولو قال له اعطني كتابا ما لم يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتابا اي كتاب كان **الثاني**
الفايدة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة واما على قراءة الرفع ففيها وجهان **الاول**
انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة فحذف المبتدا كما في تماما على الذي احسن **الثاني** ان تكون
استفهامية كانه لما قال ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا كانه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى لا يضرب الله المثل بها
بل له ان يمثل بما هو اقل من ذلك بكثير كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار وديناران اي يهب ما هو اكثر من ذلك
المسئلة الخامسة قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم ٥
المسئلة السادسة انتصب بعوضة بانه عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب ومثلا حال عن النكرة مقدمة عليها ٦
هذا اذا كانت ما صلة او ابهامية فان كانت مفسرة ببعوضة فهي تابعة لما هي تفسير له والمفسر والمفسر معا بمجموعهما
عطف بيان او مفعول ومثلا حال متقدمة واما رفعها فكونها خبر مبتدا اما اذا كانت ما موصولة او موصوفة او استفهامية
فان رفعها ظاهر واذا كانت ابهامية ففيه الجواب كان قايلا قال ما هو فقيل بعوضة **المسئلة السابعة**
قال صاحب الكشاف البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشي لانه
قطعة منه والبعوض في اصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشي لقلة جرمه وصغره
لان بعض الشي قليل بالنسبة الى كله والوجه العربي هو الاول قال وهو من عجايب خلق الله تعالى فانه صغير جدا وخرطومه
في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل والجاموس
على ثخانته كما يضرب الرجل اصبعه في الخبيص وذلك لما ركب الله تعالى في راس خرطومه من السم **المسئلة الثامنة**
في قوله فما فوقها وجهان احدهما ان يكون المراد ما هو اعظم منها في الجثة كالذباب والعنكبوت
والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله بكل هذه الاشيا والثاني اراد فما فوقها في الصغر اي فما هو اصغر منها
والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه احدها ان المقصود من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به اشد
حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا وثانيها ان الغرض هاهنا بيان ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشي
الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول يقال ان فلانا يتحمل الذل في اكتساب
الدينار انه يذل نفسه في اكتساب الدينار وثالثها ان الشي كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره اصعب
فاذا كان في غاية الصغر لم يحط به الا الله تعالى فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل
بالشي الكبير واحتج الاولون بوجهين الاول ان فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فانما معناه
انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح عليا رضي الله عنه والرجل متهم فيه فقال علي انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك اراد
بهذا فوق ما في نفسك الثاني كيف ضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر **والجواب**
عن الاول ان كل شي كان ثبوت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شي اخر كان ذلك الاقوى فوق ذلك الاضعف في تلك الصفة
يقال فلان فوق فلان في اللوم والدناءة اي هو اكثر لوما ودناءة منه فاذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب
ان يكون اكثر صغرا منه **والجواب** عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضرب به رسول الله
صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا **المسئلة التاسعة** اما حرف فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء
وفايدته في الكلام ان تعطيه فضل توكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذاهب اذا

ثبت

ثبت هذا فنقول المراد الجملتين معه يتبين به ايجاد عظيم لامر المومنين واعتدادهم بعلمهم انه الحق وذم عظيم لامر الكافرين
على ما قالوه وذكروه **المسئلة العاشرة** الحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت
كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج **المسئلة الحادية عشر** ماذا فيه وجهان ان يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذي
فيكون كلمتين او يكون ذا مركبة مع ما مجعولتين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتدا وخبره ذا مع
صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده لو قلت ما اراد الله **المسئلة الثانية عشر** الارادة ماهية يجدها
العاقل في نفسه ويدرك بالتفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذاته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصورها محتاجا
الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجايز على الاخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا
بهذا القيد الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال
النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهولا اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي
وابو الحسين البصري معناه انه تعالى عالم باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي او الصارف وقال
اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انها صفة زايدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة اما ان تكون ذاتية
وهو القول الثاني للنجار واما ان تكون معنوية وذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعرية او محدثا وذلك المحدث
اما ان يكون قايما بالله تعالى وهو قول الكرامية او قايما بجسم اخر وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو
قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما **المسئلة الثالثة عشر** الضمير في انه الحق للمثل او لان يضرب
وفي قولهم ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عايشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا
المسئلة الرابعة عشر مثلا نصب على التمييز كقولك لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل
سلاحا رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم اية **المسئلة الخامسة عشر**
انه سبحانه لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا ونبين ان نتكلم هاهنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذي يرجع اليه في كل ما يجي في هذا المعنى
من الايات ولنتكلم اولا في الاضلال فنقول الهمزة تجي تارة لنقل الفعل من غير التعدي الى التعدي كقولك خرج فانه
غير متعد فاذا قلت اخرج فقد جعلته متعديا وقد تجي لنقل الفعل من التعدي الى غير التعدي كقولك كببته فاكب وقد تجي
لمجرد الوجدان عن عمرو بن معدي كرب انه قال لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم وسالناكم فما ابخلناكم وهاجيناكم فما افحمناكم اي ما
وجدناكم بخلا ولا مفحمين ولا جبنا ويقال اتيت ارض فلان فاعمرتها اي وجدتها عامرة وقال المخبل

تمنى حصين ان يسود جذاعه • فامسى حصين قد اذل واقهرا •

اي وجد ذليلا مقهورا ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير التعدي الى التعدي واما
قوله كببته فاكب فلعل المراد كب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بغريب واما قوله
قاتلناكم فما اجبناكم فالمراد ما اثر قتالنا في صيرورتكم جبنا وسالناكم فما اثر في صيرورتكم بخلا وهذا القول في البواقي وهذا الذي
قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول الاضلال لا يمكن حمله الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا **الثاني**
انه وجده ضالا اما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه صيره ضالا لاجل ماذا وفيه وجهان احدهما
انه صيره ضالا عن الدين والثاني انه صيره ضالا عن الجنة اما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال
عن الدين في اللغة هو الدعا الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه
عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم وقال وقال الذين كفروا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت
اقدامنا وقال وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وقال تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر الى قوله وما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال واضل فرعون قومه
وما هدى **واعلم** ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى ما دعا الى الكفر ولا رغب
فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه واذا كان المعنى الاصلي للاضلال في اللغة هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع
ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجرا هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل اما اهل الجبر
فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ
في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل الشي ضالا كما ان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشي خارجا وداخلا وربما قال المعتزلة هذا
التاويل غير جايز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا الدلايل العقلية اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه احدها انه لا يجوز ان يقال
في اللغة انه يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله

عن الطريق او لبس عليه او ورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها انه تعالى ذم ابليس وفرعون بكونهما
مضلين مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر
على الايجاد واما عند القدرية فلان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق
علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح ان يقال هديته
فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الاضلال واما بحسب الدلائل
العقلية فمن وجوه احدها انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين
وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وثانيها
لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان ثبتا على ما علمنا العبد به وقد اجمعت الامة على كونه ثبتا وثالثها
انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثه الرسل اليهم فائدة لان الشيء الذي لا يكون
على الحصول فان السعي في تحصيله عبث وسفه ورابعها انه تعالى عاب على عباده في كثير من الآيات نحو قوله فما لهم لا يؤمنون فما
لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع
لهم من الايمان البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسل من البشر وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى
ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال لم تلبسون وقال لم تكفرون فلو كان الله
تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة وخامسها انه تعالى ذم ابليس ومن
سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وامر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ
برب الناس من شر الوسواس وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله فلو كان الله تعالى
يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لاستحق من الذم ولوجب الاستعاذة منه كما وجبت منهم ولوجب ان يتخذوه عدوا
من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك قالوا بل [illegible] الله تعالى في ذلك اكثر لان تضليل ابليس سوا في
وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن الذم
واغا انها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين وسادسها
انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري
وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب
وقوله تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فقوله اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة
او يكون الله هو الذي اضلهم او حصل الضلال بالله وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء سبحانه
فقد تقول عليهم اذ قد نفى عنهم جنايته وعابهم بما لم يفعلوه والله تعالى يتعالى عن ذلك وان كان الله تعالى
مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم وهو شريك لهم فيه واذا فسد الوجهان صح ان لا يضاف خلق الضلال
الى الله تعالى وسابعها انه تعالى ذكر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة الضلال على ما قال
تعالى وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب فلو كان المراد بالضلال
المضاف اليه تعالى ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وانه محال وثامنها انه تعالى نفى الالهية
عن الاشياء التي كانوا يعبدونها بانها لا تهدي ولا تهتدي الى الحق فقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فنفى ربوبية تلك الاشياء من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبية نفسه من حيث انه يهدي فلو كان تعالى يضل عن الحق لكان
قد ساوى الاصنام في الضلال وفيما لاجله نفى عن اتباعهم بل كان شرا منها لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وانه
سبحانه وتعالى مع انه لا يهدي فهو يضل وتاسعها انه سبحانه وتعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم
وعقوبة عليهم فلو كان المراد به ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بانهم لا يؤمنون وعليه مقبلون
ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز وعاشرها
ان قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال
بعد ان صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته
فاسقا وناقضا للعهد مغاير لفسقه ونقضه للعهد وحادي عشرها انه تعالى فسر الاضلال المنسوب
اليه في كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا او بكونه عقوبة ونكالا فان كان في الابتلاء فقال وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة
وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا الى ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين ان اضلاله للعبد
يكون على هذا الوجه من انزال اية متشابهة او فعل امتحانا [illegible] به والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا

يتفكر

يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير المذهب الباطل كما قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة واما العقوبة والنكال فقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم الى ان قال
كذلك يضل الله الكافرين فبين تعالى ان اضلاله لا يعدو احد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا اما بالامتحان او بالعقوبة
وجب ان لا يكون مفسرا بغيره دفعا للاشتراك فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول تفسير الاضلال
في اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتأويلات
التي ذهبت الجبرية اليه قد ابطلناها فوجب المصير الى وجوه اخر من التأويلات احدها ان الرجل اذا ضل باختياره عند حصول
شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في ضلاله فيقال لذلك الشيء انه اضله قال الله تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا
من الناس اي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم
ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا اي لم يزدادوا بدعائي الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا
حتى انسوكم ذكري وهم لم ينسوهم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا
لنسيانهم صرف الانساء اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم
ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر الله تعالى ان نزول السورة المشتملة
على الشرائع تعرف احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاضيفت الزيادة في الايمان
والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا وكذلك ايضا فكذا اضيف الهدى والاضلال الى الله سبحانه
اذ كان حدوثهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا
الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا فاخبر تعالى ان ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليميز المخلص من المرتاب
فآلت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضاف زيادة الايمان وحصول [illegible] الى المحنة فقال ليزداد وليقول
ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم وهدايتهم بعد
ان اضاف اليهم الامرين معا فبين تعالى ان الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال
قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به قال الشاعر ٭ دع عنك لومي فان اللوم اغراء ٭ اي تغري الملوم باللوم والاضلال في
هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى بمعنى ان الكافر ضل بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات فبهذا التأويل [illegible]
لما قالوا ما الحاجة الى ضرب الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة وثانيها ان الاضلال
هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا وانشدوا بيت الكميت

وطائفة قد اكفروني بحبكم ٭ وطائفة قالوا مسيء ومذنب ٭

وما زال شربي الراح حتى اضلني ٭ صديقي وحتى ساءني بعض ذلك ٭

اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته تضليلا
اذا سميته ضالا وكذلك اذا فسقته وكفرته اي سميته فاسقا كافرا [illegible] علمه بانه متى صيره
في نفسه ضالا لزمه ان يخبر بحكم ما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك فلا تفسير الاضلال باسم اللازم على الملزوم مجازا مشهور
وانه مستعمل ايضا ولان الرجل اذا قال لآخر فلان ضال جاز ان يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به
عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية وثالثها ان يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال
اضله اي خلاه وضلاله قالوا ومجازه من قولهم افسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتأديب ومنه قول
العرجي ٭ اضاعوني واي فتى اضاعوا ٭ ليوم كريهة وسداد ثغر ٭
ويقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدئ افسدت سيفك واصدأته ورابعها الضلال والاضلال هو العذاب
والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم
يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون
ثم قيل لهم اين ما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال
بالعذاب وخامسها ان نحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل اهلكها
وابطلها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم
ومنه يقال اضل القوم ميتهم اي واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة

وآب مضلوه بعين جلية ٭ وغودر بالجولان حزم ونائل ٭

وقالوا اءذا ضللنا في الارض اي اهلكنا وجعلنا [illegible] خفيت اشخاصنا فيحمل هذا المعنى ان يضل الله انسانا اي يهلكه

وبعده فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الضلال عن الدين وسادسها
ان يحمل الاضلال على الضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حمل اللفظ على ظاهره فان الاية تدل على انه
يضلهم وليس فيها دلالة على انه عما ذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القران من هذا الجنس
على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها
هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية وسابعها ان لا يحمل الهمزة على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في اول
هذه المسألة بيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين وثامنها
ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار فانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة
فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال الله تعالى جوابا لهم وما يضل به
الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسقين هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية قد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد
وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نفعل ولكم اعداء ثلثة تشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة احدها
مسألة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والاضلال لم يفعل احدهما دون الاخر وثانيها مسألة العلم على ما سبق
تقريرها في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وثالثها ان لنا في دفع هذين الكلامين كلاما محصلا قويا وهي ان كل عاقل
يعلم انه لا يختار لنفسه [illegible] تلك الاجوبة التي تكلفتموها وكما سمعنا واعترفنا لكم بحسن الكلام
الذي ذكرتموه فانصفوا ايضا واعترفوا ايضا بانه لا جواب لكم عن هذين الوجهين فان التمسك بهما [illegible] لا يليق بالعقلاء فان
فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لكن احدا لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن
الجهل والضلال فكيف حصل الجهل والضلال للعبد مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه انما اشتبه
عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل [illegible] قلنا فهذا الظن
انه علم ظن خطاء فان كان ذلك لاجل [illegible] الجهل والخطاء [illegible] وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب
ظن اخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال [illegible] ان التصورات غير كسبية فالتصديقات
البديهية غير كسبية وان كل التصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلثة المقدمة الاولى
في بيان ان التصورات غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها اما ان يكون متصورا لها او لا يكون متصورا فان كان متصورا
لها استحال منه طلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا كان ذهنه غافلا عنها والغافل
عن الشيء يستحيل ان يكون طالبا له المقدمة الثانية في بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لان حصول
طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا
مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا
بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات
ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات ايضا غير مقدورة وان لم يكن واجبة
اللزوم من تلك البديهيات لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم تكن الاعتقادات الحاصلة في تلك
النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادات حاصلة بالتقليد وليس كلامنا فيه فثبت ان لا مكنة في تقديم اسناد الهدى
والضلال الى الله تعالى لا يعارض هذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها ولنتكلم الان فيما ذكروه من التاويلات
اما التاويل الاول فنقول لا نزاع ان انزال هذه المتشابهات [illegible] ذلك فان كان الاول
وجب على قولكم ان يتبع الوجهين الاولين انا قد دللنا في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد
وان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا اثر انزال هذه المتشابهات
في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قالوه والثاني فنقول انه لا ينتهي
الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي ان يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع انها اثرت
في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب ان لا يجوز ذلك من الله تعالى واما ان لم
يكن كذلك لم يكن في انزالها اثر في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء [illegible] هذه المتشابهات الى الضلال [illegible]
الباب [illegible] انه متى [illegible] لا ينسب [illegible] الامور الاجنبية [illegible] ولا يلحق هذه المتشابهات
بوجه ما وحينئذ يبطل قولهم اما التاويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال
معه باق لانه يقال لما سماه الله تعالى بذلك وحكم عليه به فلو لم يكن اتيان المكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبا
وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه به واجبا وهذا

عين الجبر الذي تعزونه منه فانه مما لا ينكر لا محالة وههنا بحث يلزم الجوابين المشهورين لهما في المقام [illegible]
بديهة عقله سقوط ذلك واما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا
اذا كان الاولى والاحسن بالوالد ان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم
من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد بان هذا افسد ولده واضله وههنا الامر كذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا
من هذه المفسدة لوقعت مفسدة اخرى اعظم من الاولى بحيث يقال انه تعالى لما يسر المكلف واضله بمعنى انه ما منعه
عن الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم واما التأويل الرابع فهذا اعترضنا القفال
عليه فقال لا نسلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان يقال الا ان المراد
في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر اي في عذاب جهنم في الاخرة يكون قوله يوم يسحبون في النار على وجوههم واما قوله تعالى
اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي
كانوا يرجوا شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل اعمالهم اي يحبطها
يوم القيمة ويحمل كذلك يخذلهم الله في الدنيا فلا يوفقون لقبول الحق الا قبول الباطل واعرضوا عن تدبر [illegible]
عنهم الله واتوا يوم القيمة وقد ضلت اعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا واما التأويل الخامس
وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك واما التأويل السادس
وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه قال تعالى يضل به اي يضل بسبب استماع
هذه الايات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الايات بل بسبب اقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله
عليه واما التأويل السابع وهو ان قوله يضل اي يجده [illegible] ان اثبات مثل اللغة لا دليل عليه
وايضا فلا نعلم ان الاضلال يعرف [illegible] والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معناه [illegible] واما
التأويل الثامن فهو ان في هذه الاية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم
انه ههنا كذلك في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء انه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في
الاضلال اما الهدى فقد جاء على وجوه احدها الدلالة والبيان قال الله تعالى اولم يهد لهم كم اهلكنا [illegible] وقال
تعالى اما ينكرون هذى لمن يتبع هداي وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس
ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي سواء شكر او كفر فالهداية ثابتة
في الحالتين واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا
لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذه الايات للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام
ولا تشطط واهدنا الى سواء الصراط اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول
لهم واملى لهم وقال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين
بلى قد جاءتك اياتي فكذبت بها واستكبرت فاخبر انه تعالى قد هدى الكافر بما جاءه من الايات او تقولوا لو انا انزل علينا
الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة للكافرين وثانيها قالوا في قوله
وانك لتهدي الى صراط مستقيم اي لتدعوا ولكل قوم هاد اي داع يدعوهم الى الضلال او الهدى وثالثها
التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالايمان يؤتيها المؤمنين جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته فهذا
ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو ان يسلبهم ذلك فيكون مع انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على هذا
الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين
امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان
الرسول حق وجاءهم البينات فاخبر انه لا يهديهم وانه قد جاءهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال تعالى
ومن يؤمن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ورابعها الهدى الى طريق الجنة قال تعالى
فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال تعالى قد جاءكم من الله
نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط
مستقيم وقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال
تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار وهذا تاويل الجبائي وخامسها
الهدى بمعنى التقدم يقال هدى فلان فلانا اي تقدمه امامه واصل هدى من هداية [illegible] لانه الدليل يتقدم المدلول

ويقول العرب قلت هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها. وثانيها يهدي اي يحكم بان المؤمن مهتد وتسميته بذلك لان حقيقة قول القائل هداه اي جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية كما ان الله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم وما شرع وقالوا ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال من يهدي الله فهو المهتدي اي من حكم عليه بالهدى فهو المستحق لان يسمى مهتديا فهذه الوجوه التي ذكرها المعتزلة في الهدى وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية وههنا وجه اخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم لان الله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه احدها انه لا يصح في اللغة ان حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال انه رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره اليه فاما ان يقال هداه اليه فلا وثانيها لو حصل بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب

فان قيل

هذا الكسب مدفوع من وجهين **الاول** وقوع هذه الحركة اما ان يكون بخلق الله تعالى او لا يكون بتخليقه فان كان بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد ان لا يتصف به فحينئذ يتوجه الاشكال الاتي المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال **الثاني** انه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون الله يخلقه اولا ثم يكسبه العبد او يكسبه العبد اولا ثم يخلقه الله او يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى اولا كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا وجب ان لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب ان لا يحصل هذا الاتفاق وايضا فهذا الاتفاق يجب ان لا يحصل الا باتفاق اخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال فهذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتاويل على ان خالق الافعال هو الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلنا والله الموفق

المسألة السادسة عشرة

لقائل ان يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم ووجدت الناس اخبر تقله

والجواب

اهل الهدى كثير في انفسهم وحين يوصفون بالقلة انما يوصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا فان القليل من المهتدين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهابا الى الحقيقة

المسألة السابعة عشرة

قال اهل اللغة الفاسق اصله من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اي خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة هل هو مؤمن ام كافر فعند اصحابنا انه مؤمن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال تعالى ان المنافقين هم الفاسقون وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام

المسألة الثامنة عشرة

اختلفوا في المراد من قوله تعالى وينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها احدها ان المراد العهد الثابت والحجة القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمسك بالتوحيد اذ كان يلزم بعقل الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وثانيها يحتمل ان يعني به ما دل عليه قوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتاويل الاول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذا ثبت هذا فظهر ترجيح التاويل الاول من وجهين **الاول** انه على التقدير الاول يمكن اجراء الاية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص الثاني انه على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا عهدا ابرمه الله واحكمه بما انزل من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واوضحها وازال التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلائلها قبل بعثة الانبياء وانزل الكتب مؤكدا لها واما على التقدير الثاني فانه لا يلزمهم الذم لاجل نقضهم لو اتيا مر بما شبيهه التزموه ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول اولى

وثالثها

قال بعضهم يحتمل ان يكون المقصود بالاية قوم من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد عليه السلام وبين لهم امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا عنه وجحدوا نبوته

ورابعها

قال بعضهم انه عنى به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر واخرجهم من صلب ادم كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون هذا ساقط لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم بذلك

وخامسها عهد الله

تعالى الى خلقه ثلاثة عهود **الاول** الذي اخذه على جميع ذرية ادم بالاقرار بربوبيته وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم وعهد خص به العلماء وهو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز ان يكون بمعنى توثقة كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى اي من بعد ما وثق به عهده من اياته وكتبه ورسله

المسألة التاسعة عشرة

اختلفوا في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوها احدها انه اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي امر الله بوصلها وهو قوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي عليه السلام من القرابة وعلى هذا التاويل تكون الاية خاصة

وثانيها

ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل

وثالثها

انهم قطعوا عن الشرائع واشتغلوا بالعبث وهو كانوا مشتغلين بذلك

المسألة العشرون

اما قوله ويفسدون في الارض فالاظهر ان يراد به الفساد في الارض الذي يتعدى دون ما يقف عليه والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول لان تمام الصلاح في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما لزمه ويترك التعدي الى الغير وفيه زوال التظالم وفي زواله العدل الذي قامت به السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون انه قال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه وتعالى اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه احدها انهم خسروا نعيم الجنة لانه لا احد الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع الله وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله تعالى هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال تعالى ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامة

وثانيها

انهم خسروا حسناتهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها خيرا ولا ثوابا والاية في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله

وثالثها

انهم انما اصروا على الكفر خوفا من ان يفوتهم اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم اما عند موتهم او عند مجيء الرسول او عند موتهم قال القفال رحمه الله وبالجملة انه الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل منه على نفع قيل له قد خاب وخسر لانه كمن اعطى شيئا ولم ياخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمي الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقال الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا والله اعلم

قوله تعالى

كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون

اعلم انه سبحانه لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي في شرح النعم التي عمت المكلفين وهي اربعة اولها نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الاية واعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة تقتضي عظم معصية المنعم يبين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بان رباه وعلمه وخرجه ومونه وعرضه للامور الجسام كانت معصيته لابيه اعظم فبين سبحانه بذلك عظم ما اقدموا عليه من الكفر بان ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما اقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الايمان فذكر الله تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلي

فان قيل

لو كان العطف الاول بالفاء والبواقي بثم

قلنا

لان الاحياء الاول قد تعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا وباطنا وههنا مسائل

المسألة الاولى

قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم

وثانيها

اذا كان خلقهم اولا للشقاء والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر واراد منهم الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول موبخا لهم كيف تكفرون

وثالثها

انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون بالله وهو خالق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس ان يؤمنوا وقد منعهم عن الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول فاني تؤفكون واني تصرفون وهو يخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يكون من باب الزام الحجة على العباد

ورابعها

ان الله تعالى قال للعبد كيف تكفرون فلو كان هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه اوليس كذلك فان لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره

فايدة فلان تعز الخطاب عينا وانه ذكره لتوجيه الحجة على العبد وللقدرى ان يقول حصل في حق امور كثيرة موجبة للكفر فالاول
انك علمت بالكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر والثاني انك اردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة والثالث انك خلقت
الكفر في وانا لا اقدر على ازالته فلم لا والرابع انك خلقت في قدرة موجبة للكفر والخامس انك
خلقت في ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت في قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه
الاسباب الستة في ان حصول الكفر والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي باسرها كانت
مفقودة فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف
يعقل ان يقال كيف تكفرون بالله وخامسها انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي انعم عليكم بهذه النعمة
العظيمة نعمة الحياة على قولنا اهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لان عندهم كلما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله
ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار فاي نعمة تكون لله على العبد على هذا القول وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحنة
فالوذج مسموم فانه وان كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب
الدائم اشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف امر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون بالله
الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة **والجواب** ان هذه الوجوه هذا البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريقة
المدح والذم والامر والنهي والثواب ونحن ايضا نعارضها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو ان الله سبحانه علم انه لا يكون
فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال وقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وايضا فالقدرة على الكفر
ان كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان بعينه الا بمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله
فالمرجح فذلك المرجح فانه امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله كيف تكفرون بالله واعلم ان المعتزلة
اذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهة
وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان قوله تعالى وكنتم امواتا المراد به وكنتم ترابا ونطفا
لان ابتداء خلق ادم من التراب وخلق سائر المكلفين من اولاده الا عيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم
الميت على الجماد حقيقة او مجاز فالاكثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس احدهما من الاخر بسبيل لان الميت
ما يحله الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز ان يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة
فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا امواتا في اصلاب ابائهم فاحياهم الله ثم اخرجهم ثم اماتهم الموتة التي لا بد منها ثم
احياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله تعالى خلق الموت والحياة والموت متقدم على الحياة وهو كونه
مواتا فدل على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب هو الاول لانه يقال في الجماد انه موات
وليس بميت فيشبه ان يكون استعمال احدهما في الاخر على سبيل التشبيه قال القفال وهو كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين
من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه ان الانسان كان لا شيء يذكر فجعله الله حيا وجعله سميعا بصيرا ومجازه من قولهم فلان ميت
الذكر وهذا امر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال ابو نخيلة السعدي

فاحييت لي ذكري وما كنت خاملا ٭ ولكن بعض الذكر انبه من بعض

فكذا معنى الاية وكنتم امواتا اي خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا فاحياكم اي جعلكم خلقا سميعا بصيرا **المسئلة
الثالثة** احتج قوم بهذه الاية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين انه يحييهم مرة في الدنيا واخرى في الاخرة
ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين الحالتين
قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس اثبتوا
حياة الذر في صلب ادم عليه السلام حين استخرجهم وقال لهم الست بربكم وعلى هذا القول حصل حياتان وموتتان من غير حاجة
الى اثبات حياة في القبر **الجواب** لا يلزم من عدم الذكر في هذه الاية ان لا يكون حاصلا وايضا
فلقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الاية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة والا لما صح ان يقول
ثم اليه ترجعون فكلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع الى الله تعالى حاصل عقيب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الاية من هذا
الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا **المسئلة الرابعة** قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعني
به العامة فاما بعض الناس فقد اماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فاماته
الله مائة عام ثم بعثه وكقوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وكقوله
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك
اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة ايوب عليه السلام واتيناه اهله ومثلهم معهم فانه تعالى

رد عليه اهله بعد ما اماتهم **المسئلة الخامسة** تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان وهذا
ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع وانما وصف بذلك لانه رجوع
الى حيث لا يتولى الحكم الا الله كقولهم رجع امره الى الامير اي الى حيث لا يحكم غيره **المسئلة السادسة** هذه الاية دالة
على امور الاول انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والاماتة الا الله تعالى فيكون فيه رد على اهل الطبائع من ان المؤثر في الحياة
والموت كذا وكذا من الكواكب والافلاك والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم قولهم ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
الا الدهر الثاني انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لانه تعالى بين انه احيا هذه الاشياء بعد
موتها في المرة الاولى فوجب ان يصح ذلك في المرة الثانية والثالث انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب الرابع انها دالة
على الجواب عن الشبه كما تقدم بيانه الخامس انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فاحياكم ثم يميتكم فبين انه لا بد من الموت
ثم انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع اليه اما انه لا بد من الموت فقد بين سبحانه انه بعد ما كان نطفة فاماته
احياه وصوره واحسن صورته وجعله بشرا سويا واكمل عقله وصيره بصيرا بانواع المنافع والمضار وملكه الاموال والاولاد
والدور والقصور ثم انه تعالى يزيل كل ذلك عنه بالموت ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى في الدنيا منه عين ولا اثر
ويبقى مدة مديدة في اللحود كما قال ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون وينادي فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الاقربون بل
ينساه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي

كأن اقاربي لم يعرفوني ٭ برئت اقاربي عنا تبري ٭

وما لهفا على من كان نفسي وقد ضجعوها في قبرها وانصرف المشيعون عن تشييعها ٭ ويغرب عليها الغرباء ٭ ونادتها
من شفير القبر مودتها ورحمتها ٭ المنادي عند جزعتها ٭ ولم تخف عن الناظرين عجز حيلتها ٭ فارحمها الا ان تقول ملككم
انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون ٭ ووحيد قد جفاه المحبون ٭ اصبح مني قريبا ٭ وفي اللحد غريبا ٭ وكان لي في
الدنيا محبا وداعيا ٭ ولاحسانى اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا ٭ فاحسن الهي يا قديم الاحسان ٭ وحقق
رجائي فيك يا واسع الغفران ٭ وانه لا بد من الرجوع الى الله فلانه سبحانه يامر بان ينفخ في الصور فيصعق من في السموات
ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون ويخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون
ثم يعرضون على الله تعالى كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن
وقال بعضهم الهنا اذا قمنا من الاجداث مغبرة رؤسنا ٭ ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ٭ ومن هول القيمة مطرقة
رؤسنا ٭ وخالية لطول القيمة بطوننا ٭ وبادية لاهل الموقف سوءاتنا ٭ وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا ٭
وبقينا متحيرين في امورنا نادمين على ذنوبنا ٭ فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ٭ ووسع رحمتك وغفرانك لنا ٭
يا عظيم الرحمة ٭ يا واسع المغفرة ٭ **قوله تعالى** هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم
استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم اعلم ان هذا هو النعمة الثانية التي عمت
المكلفين باسرهم وما احسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد
حصول الحياة ولهذا ذكر الله امر الحياة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض اما الخلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم
الذي خلقكم واما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا اما في الدنيا فليصلح ابداننا
ولنتقوى بها على الطاعات واما في الدين فللاستدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا اي جميع
المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استنبطها
العقلاء وبين سبحانه ان كل ذلك انما خلقه لكي ننتفع به كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فكانه سبحانه
قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في الارض جميعا او يقال كيف تكفرون
بقدرة الله على الاعادة وقد احياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم كل ما في الارض فكيف يعجز عن اعادتكم ثم انه ذكر تفاصيل
هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا الماء صبا وقال في اول سورة اتى امر الله والانعام خلقها لكم الى اخره وههنا
مسائل **المسئلة الاولى** قال اصحابنا انه سبحانه لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستكملا
بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال **فان قيل** انه فعله تعالى معلل
بغرض غير عائد اليه بل الى غيره **قلنا** عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو اولى لله تعالى من لا عود ذلك الغرض
اليه او ليس اولى فان كان اولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك
الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون غرضا له وثانيها ان من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض
الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال وثالثها انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما

لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعل ذلك الغرض لغرض اخر ويلزم التسلسل وهو محال وثانيها انه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله خلق لكم ما في الارض وفي قوله الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشي لاجل غرض لاجرم اطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة **المسألة الثانية** احتج اهل الاباحة بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشي اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد بيناه في اصول الفقه **المسألة الثالثة** قيل انها تدل على حرمة اكل الطين لانه خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض ولقائل ان يقول ان في جملة الارض ما يطلق عليه انه في الارض فيكون جامعا للوصفين ولا شك ان المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشي بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه **المسألة الرابعة** قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي انه لا يحتاج الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشيا لنفسه ايضا لا لغيره اما قوله تعالى ثم استوى الى السما ففيه مسائل **المسألة الاولى** استوى في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها عن ذلك ولان في الاية ما يدل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد به هذا الاستوا العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا ازلا ولو كان حاصلا ازلا لما كان متاخرا عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التاويل وتقريره ان الاستوا هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شي اخر ومنه استعير قوله ثم استوى الى السما اي خلق بعد الارض السما ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيا بعد خلقه الارض **المسألة الثانية** قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السما يشعر بقوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سوا للسائلين يعني تقدير الارض في يومين وتقدير الاقوات في يومين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرون يوما والى مكة ثلثين يوما يريد ان جميع ذلك هذا القدر ثم استوى الى السما في يومين اخرين ومجموع ذلك ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام **المسألة الثالثة** قال بعض الملحدة هذه الاية تدل على ان خلق الارض قبل خلق السما وكذا قوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين الى قوله ثم استوى الى السما وقال تعالى في سورة والنازعات ءانتم اشد خلقا ام السما بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضي ان يكون خلق الارض بعد السما فقد ذكر العلما في الجواب عنه وجوها احدها يجوز ان يكون خلق الارض قبل السما الا انه ما دحاها حتى خلق السما لان التدحية هي البسط ولقائل ان يقول هذا مشكل من وجهين **الاول** ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متاخرة عن خلق السما كان خلقها لا محالة ايضا متاخرا عن خلق السما **الثاني** ان قوله خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السما يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السما لكن خلق الاشيا في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الاية تقتضي تقدم كونها مدحوة على خلق السما وحينئذ يتحقق التناقض **والجواب** ان قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يقتضي تقديم خلق السما على الارض ولا يقتضي ان تكون تسوية السما مقدمة على خلق الارض وعلى هذا التقدير لا تناقض ولقائل ان يقول قوله تعالى انتم اشد خلقا ام السما بناها رفع سمكها فسواها يقتضي ان يكون خلق السما وتسويتها مقدما على تدحية الارض لكن تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فاذا ذات السما وتسويتها متقدم على خلق ذات الارض وحينئذ يعود السؤال وثانيها وهو الجواب الصحيح ان قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما اخره في الذكر قد تقدم فكذا ههنا والله اعلم **المسألة الرابعة** الضمير في فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا بين كان افخم واعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفوس المتشوقة الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفا لها بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السما والسما في معنى الجنس وقيل جمع سماة والوجه العربي هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج والفطور

واتمام خلقهن **المسألة الخامسة** اعلم ان القران ههنا قد دل على وجود سبع سموات وقال اصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين الاول الستر وذلك لان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة وزرقة المشتري وكدورة زحل ثم ان القدما وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وعلى هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به لكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب وفوقها لانها لا ينكسف شي منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فلهذا ذكروا طريقا ثانيا عدها ذكر بعضهم انه راى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان في وجه الشمس شامة كما انه حصل في وجه القمر المحو الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فانه قليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا **واعلم** ان اصحاب الارصاد والهيات زعموا ان الافلاك تسعة فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت الكواكب الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا على اثبات الفلك الثامن بانا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جرم اخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه احدها لم لا يجوز ان يقال الكواكب تتحرك بانفسها من غير ان تكون مركوزة في جرم اخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بنفي الفاعل المختار ودونه خرط القتاد **وثانيها** سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الكواكب مركوزة في ممثلات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن **وثالثها** لم لا يجوز ان يكون تلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها **فان قيل** انا نرى هذه السيارات تكسف هذه الكواكب الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة **قلنا** انه هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة واما الثوابت القريبة من القطبين فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن الذي فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة اخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر اقصى ما في الباب ان الرصد ما دل على وجوده الا ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك انه يقال انه قال بعض المحققين منهم انه ما تبين لي الى الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على بعض فاقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال انها متحركة بحركة واحدة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين اما الاولى فلانها وان كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لانا لو قدرنا ان واحدا منها يتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة والاخرى يتم تلك الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزوا من الف ومائتي جزو من واحد ومثل هذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والماية والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استوا حركات الثوابت **واما** الثانية فلان استوا حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا توجب كونها باسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير الحركات وهذا كما يقولون في ممثلات كرات الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا **واقول** هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل اجرام كثيرة اما مختلفة الحركات لكن تفاوت قليل لا يفي بادراكها اعمارنا وارصادنا وان كانت متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن اصحاب الهيئة من قطع باثبات افلاك اخرى سوى هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده اقدم وجد مقدار الميل اعظم فان بطليموس وجده كح نا ثم وجد في زمان المامون كج له ثم وجد بعد المامون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي ان من شان المنطقتين ان يقل ميلها تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تتحرك قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة

البروج وان ينحل عنه اخرى تارة الى الجنوب بعد غاية تعم قطعة فلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو
الان الثاني اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا كثيرا في مقدار حركة الشمس بما هو مشروح في كتب النجوم حتى
ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا وان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض اقاويله
انها مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الشاك ذكرنا في شيء اصلا لانه قولين اخرهما قول من يجعل اوج الشمس
متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة مختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها من الاوج
فيختلف زمان سنة الشمس من اجله قوما كل الهند والصين وبابل واكثر قدماء
الروم ومصر والشام انما السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد
هذا الراي وذكر بادربا الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج تتقدم
من موضعها وتتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركات مركب درجة من الحوت الى الحمل واعلم ان هذا
الخط مما ينبهك على انه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط بها الا الله فاطرها وخالقها فوجب
الاقتصار فيه على الدلائل السمعية فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد **قلنا**
الحق ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد والله اعلم **المسئلة السادسة** قوله تعالى وهو
بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه لا يمكن ان يكون خالقا للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجايب الا اذا كان عالما
بها بجميع جزئياتها وكلياتها وذلك يدل على امور احدها فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات
وصحة قول المتكلمين وذلك لان المتكلمين استدلوا على صحة علم الله تعالى بالجزئيات بان قالوا انه تعالى فاعل
لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله فهذه الدلالة
بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما فثبت بهذا ان قول
المتكلمين في المذهب وفي الاستدلال مطابق للقران **وثانيها** فساد قول المعتزلة وذلك لانه سبحانه بين ان الخالق
للشيء على سبيل التدبير والتقدير لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه قد خصصه بقدر دون قدر والتخصيص
بقدر لا بد وان يكون بارادة والا حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون
عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية
فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الاية
وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم لذاته **والجواب** قوله تعالى وفوق
كل ذي علم عليم عام وقوله انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله اعلم **قوله تعالى** واذ قال
ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون **اعلم** ان هذه الاية دالة على كيفية خلقة ادم عليه السلام وعلى
كيفية تعظيم الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما على جميع بني ادم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من النعم العامة التي وردها
في هذا الموضع ثم فيه مسائل **المسئلة الاولى** في اذ قولان احدهما انها صلة زائدة الا ان العرب يعتادون
التكلم بها والقران نزل بلغة العرب **والثاني** هو الحق انه ليس في القران ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر
والمعنى واذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هنا الامر لامرين احدهما ان المعنى معروف والثاني ان الله تعالى قد كشف
ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا اصحاب القرية
اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما والقران كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد ان تكون هذه المواضع
المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك التصريح قال صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب
اذ بقالوا **المسئلة الثانية** الملك اصله من الرسالة يقال الكني اليه اي ارسلني اليه والمالكة
والالوكة الرسالة واصله الهمزة اي ملائكة حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها طلبا للتخفيف لكثرة استعماله قال
صاحب الكشاف الملائك جمع ملاك على الاصل كالشمائل في جمع شمال والحاق التاء لتانيث الجمع **المسئلة
الثالثة** من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي ان يكون متقدما على الكلام في الانبياء لوجهين الاول انه
تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال
عليه السلام ابدؤوا بما بدا الله به والثاني ان الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما
على الرسول ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة
بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوة اصلا للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى ان يقال

الملك

واذ قال ربك للملائكة

الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا واذهاننا وبحسب وصولنا اليها باثارنا **واعلم** انه لا خلاف
بين العقلاء في ان اشرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما ان اشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان فيه الا ان الناس
اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب ان يقال الملائكة لا بد وان يكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك
الذوات اما ان تكون متحيزة او لا تكون اما الاول وهو ان الملائكة ذوات متحيزة فههنا اقوال احدها انها اجسام لطيفة هوائية
تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وثانيها قول طوائف من عبدة الاوثان وهو ان
الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة
الرحمة والمنحسات منها هي ملائكة العذاب وثالثها قول معظم المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين
وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا
الفعل والتدبير فجوهر النور خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة
على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم
والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح
فهذه اقوال من جعل الملائكة اجساما متحيزة جسمانية **القول الثاني** ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها
وليست متحيزة ولا باجسام وههنا قولان احدهما قول طوائف من النصارى وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة
بذاتها المفارقة لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة
وان كانت كدرة خبيثة فهي الشياطين وثانيها قول الفلاسفة وهي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها
بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما منها وانها للنفوس البشرية جارية
مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا
الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ما هي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة
بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى
نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت انواعا اخر من الملائكة وهي الملائكة
الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرة
فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف اهل العلم في انه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل او لا سبيل
الى اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل
ابحاث دقيقة غامضة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية واشير اليها فاحدها ان الملك الحي الناطق الذي
لا يكون ميتا نقول القسمة العقلية تقتضي وجود اقسام ثلثة فان الحي اما ان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان او يكون ميتا ولا يكون
ناطقا وهو البهائم او يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت
واشرفها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد اخس المراتب واوسطها فلان تقتضي ايجاد اشرف
المراتب واعلاها كان ذلك اولى وثانيها ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بان
الحياة والنطق اشرف من اضدادهما ومنافياتهما فيبعد في العقل ان تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر
الظلماني ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف وثالثها ان اصحاب المجاهدات اثبتوها من جهة
المشاهدة والمكاشفة واصحاب الحاجات الضروريات اثبتوها من جهة اخرى وهي ما يشاهد من عجايب اثارها في
الهداية الى العلاجات النادرة الغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ومما يدل على ذلك حال
الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة الى من جربها
وشاهدها واطلع على اسرارها واما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم الصلاة والسلام في اثبات
الملائكة بل ذلك كالامر المجمع عليه بينهم والله اعلم **المسئلة الرابعة** في شرح كثرتهم قال عليه السلام
اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروي ان بني ادم عشر الجن والجن وبنو ادم
عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحور وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين وكل هؤلاء
عشر ملائكة السماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل
في مقابلة الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة الف
طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيهما وما بينهما فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا
صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء بالنسبة الى

الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم الا الله تعالى ثم زمرة ملائكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبرائيل عليه السلام وهم كلهم خاشعون مطيعون لا يفترون مشغولون بعبادته سبحانه رطاب الالسنة بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك مذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل وآناء النهار ولا يسأمون لا يحصي اجناسهم ولا مدة اعمارهم ولا كيفية عبادتهم الا الله وهذا حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو واقول رأيت في بعض كتب التذكير انه عليه السلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق يمشي بعضهم تجاه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اين يذهبون فقال جبريل عليه السلام لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت ولا ارى واحدا منهم قد رأيته قبل ذلك ثم سألوا واحدا منهم قيل له منذ كم خلقت فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل اربع مائة الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربع مائة الف مرة فسبحانه من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله **واعلم** ان الله تعالى ذكر في القرآن اصنافا كثيرة وصار هو اثنا عشر صنفا فاحدها حملة العرش وهو قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية **وثانيها** الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم **وثالثها** اكابر الملائكة منهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه سبحانه وصف جبريل عليه السلام بامور **الاول** انه صاحب الوحي الى الانبيا فقال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين **الثاني** انه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن قال من كان عدوا لجبريل وميكال لان جبريل صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني اشرف من الغذاء الجسماني فوجب ان يكون جبريل عليه السلام اشرف من ميكائيل **الثالث** انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين **الرابع** سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام واذ ايدتك بروح القدس **الخامس** ينصر اولياء الله ويقهر اعداءه مع الذين من الملائكة مسومين **السادس** انه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبيا والرسل وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبيا وقوته انه رفع مدائن لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله انه جعله ثاني نفسه في قوله فان الله هو مولاه وجبريل وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة اكابر الملائكة اسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم واما قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم واما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون **ورابعها** ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم **وخامسها** ملائكة النار قال تعالى عليها تسعة عشر وقال تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه سندع الزبانية **وسادسها** الموكلون ببني آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة **وسابعها** كتبة الاعمال وهو قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون **وثامنها** الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمقسمات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله رحمكم الله **واما** اوصاف الملائكة فمن وجوه احدها ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاعل الملائكة رسلا اما قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض **وثانيها** قربهم من الله تعالى وذلك ممتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو الشرف وهو المراد بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون **وثالثها** وصف طاعتهم وذلك من وجوه **الاول** قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على العبادة **والثاني** مبادرتهم الى امتثال امر الله تعالى وهو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون **الثالث** انهم لا يعملون الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون **ورابعها** وصف قدرتهم وذلك من وجوه الاول ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو

امنز

اصغر من العرش اعظم من جملة السموات السبع لقوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قوتهم وقدرتهم **الثاني** ان علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة **الثالث** قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض فبالنفخة الثانية منه يعودون احياء فاعرف عظم هذه القوة **الرابع** ان جبريل عليه السلام بلغ من قوته ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة **وخامسها** وصف خوفهم ويدل عليه وجوه الاول انهم مع كثرة عبادتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عبادتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون **الثاني** قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير وروي في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان فيفزعون فاذا انقضى الوحي قال بعضهم ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير **الثالث** روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبريل عليه السلام اذ انشق افق السماء فاقبل جبريل عليه السلام يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فاشار جبريل عليه السلام بيده ان تواضع فعرفت انه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت اردت ان اسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسألة فمن هذا يا جبريل قال هذا اسرافيل خلقه الله تعالى يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق بين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله تعالى في شيء من السماء او من الارض ارتفع ذلك اللوح فضرب جبهته فينظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ميكائيل امره به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اي شيء انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني الا خوفا من قيام الساعة واعلم انه ليس بعد كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام كلام في وصف الملائكة اعلى واجل من كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا من ملائكته منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امناء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضائه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم والمارقة من السماء العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوائم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر **المسألة الخامسة** اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سبحانه انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض افسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا فبعث الله تعالى ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم انه قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل **المسألة السادسة** جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله في الارض خليفة فكانا مفعوليه ومعناه مصير في الارض خليفة **المسألة السابعة** الظاهر ان الارض التي في الآية جميع الارض من المشرق الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهي اول من طاف به وهي الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول اقرب الى الظاهر **المسألة الثامنة** الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء فاما ان المراد بالخليفة من هو ففيه قولان احدهما انه آدم عليه السلام وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو والثاني انه ولد آدم والذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه لم سماه خليفة وذكروا وجهين **الاول** انه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس **الثاني** انما سماه الله تعالى خليفة لانه يخلف الله تعالى في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله تعالى وهو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليقة بالقاف **فان قيل** ما الفائدة في قول الله للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة **والجواب**

من وجهين **الاول** انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر او وردوا عليه ذلك المسألة وكانت المصلحة تقتضي اعلامهم
بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال فيسمعوا ذلك الجواب **الوجه الثاني**
انه تعالى علم عباده المشورة. اما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها الى اخر الاية ففيه مسائل **المسألة الاولى** الجمهور
الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه ٥
الاول قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون الا ان هذه الاية مختصة بملائكة النار واذا اردنا الدلالة
العامة تمسكنا بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم فثبت انه
لان من المأمورات الاربع استثناؤه منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في اصول الفقه الثاني
قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور
الا بمقتضى الامر والوحي الثالث انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع
انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه ٥
الاول انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
وهذا يقتضي صدور المعصية عنهم ويدل على ذلك وجوه احدها انهم قالوا اتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم الاثم
وثانيها انهم طعنوا في بني ادم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب وثالثها انهم بعد ما طعنوا في بني ادم
مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا نعرف قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا للحصر
فكأنهم يقولون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من اعظم الذنوب المهلكة قال عليه السلام ثلاث مهلكات
وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم ورابعها ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم
الذنب والا لما اشتغلوا بالعذر وخامسها ان قوله انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين
فيما قالوه اولا **وسادسها** ان قوله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
يدل على ان الملائكة ما كانوا قائلين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كونه تعالى عالما بكل المعلومات وسابعها
ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك او قالوه استنباطا والاول بعيد لانه
اذا اوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل
الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا وثامنها روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال ان الله سبحانه قال للملائكة كانوا جندا لابليس في محاربة الجان اني جاعل في الارض خليفة فقالت الجان مجيبين له
سبحانه اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله تعالى عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وروي عن الحسن وقتادة
ان الله تعالى لما اخذ في خلق ادم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم
عليه فلما خلق ادم عليه السلام وفضله عليهم وعلم ادم الاسماء كلها وقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في اني لا اخلق
خلقا الا وانتم افضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم لما قالوا اتجعل فيها
ارسل الله عليهم نارا فاحرقتهم **الشبهة الثانية** تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا
ملكين من الملائكة وانهما لما نظرا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي انكرا ذلك واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله تعالى
اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم من الشهوات لعصيتماني فقالا يا ربنا لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فاهبطهما الى الارض وابتلاهما
بشهوات بني ادم فكانا في الارض فامر الله تعالى الكوكب المسمى بالزهرة ان يكون في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة
اتخذت منزلا وزينت نفسها ثم دعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى
الفاحشة فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت عليهما الشهوة فشربا ثم دعواها فقالت تسجدان
لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها
الى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ انه ما اصابهما ذلك بسبب تعييرهما بني ادم وفي رواية اخرى ان الزهرة كانت فاجرة من اهل
الارض وانهما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي كانا به يعرجان الى السماء
فتكلمت المرأة بذلك الاسم فعرجت به الى السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف
هاروت وماروت قبح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الاخرة اجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما
الله ببابل منكسين في بئر الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعون اليه ولا يراهما احد الا من ذهب الى ذلك الموضع ليتعلم
السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان **الشبهة الثالثة**
ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة **الشبهة الرابعة**

قوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة قالوا فدل على ان الملائكة يعذبون لان اصحاب النار انما يكون من يعذب فيها كما قال
تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله وهذا
من اعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله تعالى على شيء كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك في الله فهو كافر
ولا الانكار على الله في فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال امور احدها ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى ذلك الغير
يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم العظيمة ٥
لمن يفسد ويقتل من الامور التي لا تهتدي العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها فانا اعلم انك لا تفعلها الا لوجه دقيق
وسر خفي انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله واحاطة
حكمته بما خفي عن كل العقلاء وثانيها ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا يفعل
السفه البتة ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون في الارض ويقتلون وانت
مع علمك بان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين
فكان الملائكة اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح
من الله تعالى فكانوا على مذهب اهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك الدماء
الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام ٥
والتقديس تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه **وثالثها** ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب
هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات الحاصلة من تركيب العالم السفلي اكثر
من الشرور الحاصلة فيه والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكماء **ورابعها** ان سؤالهم كان على
وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه **وخامسها** ان قول
الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها مسألة منهم ان يجعل الارض او بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض
لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم
وصلاح هؤلاء الذين اجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في دياتهم
ليرضى كل فريق بما اختاره الله له **وسادسها** انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها
قال القفال يحتمل انه تعالى لما اخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي ستفعل ذلك فهو ايجاب
خرج مخرج الاستفهام قال جرير الستم خير من ركب المطايا اي انتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا قالت الملائكة
انك لا تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما
قالوا ذلك قال الله لهم اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال والله اعلم لعلكم اني علمت حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فاني اعلم ما لا
تعلمون فانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وانا اعلم باطنهم وظاهرهم فاعلم من بواطنهم اسرارا
خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم **اما الوجه الثاني** وهو انهم ذكروا بني ادم بما لا ينبغي
وهو غيبة **فالجواب** ان محل الاشكال في خلق بني ادم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد
السؤال وجب ان يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني ادم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم
عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال **اما الوجه الثالث** وهو انهم مدحوا
انفسهم وذلك يورث العجب وتزكية النفس **فالجواب** ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا
لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ليس المراد مدح النفس بل المراد ان هذا السؤال
ما اوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونقدس لك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك
بيان انهم ما اوردوا السؤال للقدح في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل **اما الوجه الرابع**
وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب **قلنا** نحن نسلم ان الاولى بالملائكة ٥
ان لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى **فان قيل**
اليس انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب ان يكون باذن الله تعالى واذا كانوا ماذونين في هذا السؤال
فكيف اعتذروا عنه **قلنا** العام قد يتطرق اليه التخصيص **اما الوجه الخامس** وهو ان احتجاج
الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما ان يكون حصل عن الوحي او قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلفوا فيه فمنهم من قال
انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين الاول وهو مروي عن ابن عباس والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل ادم

عليه السلام في الارض الثاني انهم عرفوا خلقه وعرفوا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان يتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن يقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها احدها انه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء **وثانيها** انه كان تعالى قد اعلم الملائكة انه اذا كان في الارض خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء **وثالثها** قال ابن زيد لما خلق الله النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لم خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق سوى الملائكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم **ورابعها** لما كتب القلم في اللوح المحفوظ ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك **وخامسها** اذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم فكان الاخبار عن [illegible] في العقل بالايمان من ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة **اما الوجه السادس** وهي الاخبار التي ذكروها انه منبا باخبار الاحاد فلا يعارض الدليل الذي ذكرناه واما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت **فالجواب** عنها ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه **الاول** انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم لعصيتماني فقالا لو فعلت ذلك بنا يا رب لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله وتجهيل له وذلك صريح في الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين **وثانيها** في القصة انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وذلك فاسد لكان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه **وثالثها** في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على المعصية **ورابعها** ان المراة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها واما الكلام في تعليم السحر فيأتي في تفسير تلك الاية في موضعها ان شاء الله تعالى واما الشبهة الثالثة فتشكل ان ابليس كان من الملائكة واما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله اولئك اصحاب النار لا يدل ايضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الاية انما عرف ذلك بدليل اخر وقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامرها **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من الجبرية انهم خيرات محضة ولا قدرة لهم البتة على الشر والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها اما ان يكون معصية او ترك الاولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل **وثانيها** قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي كونهم متوعدين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كانوا قادرين على الاستكبار **وثالثها** انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لان الملجأ الى الشيء ومن لا يكون قادرا على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل الشيء ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له الست تقول الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه لزم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله واذا كان الترك محالا من الله كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فما تقدر على الجواب **المسئلة الثالثة** الواو في ونحن للحال كما تقول احسن الى فلان وانا احق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله من السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما في الذات فان لا يكون محلا للامكان فان منبع السوء هو العدم والامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا يكون افعاله لجلب المنافع ودفع المضار

وان لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات وقال اهل التذكير التسبيح جاء في القرآن بمعنى التنزيه واخرى بمعنى التعجب اما الاول فجاء على وجوه ا انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ب انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض ج انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين د انا المنزه من قول الظالمين سبحان الله رب العرش عما يصفون ه انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني و انا السلطان الذي كل شيء سواي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء ز انا العالم بكل شيء سبحانه عالم الغيب ح انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد ط انا المنزه عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون عما يشركون [illegible] التعجب ا انا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا ب انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا ج انا الذي اعلم بلا تعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا د انا الذي ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم تقول فان اردت رضوان الله فسبحه وسبحوه بكرة واصيلا وان اردت الفوز عن البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وان اردت رضى الحق فسبح ومن الليل فسبح واطراف النهار لعلك ترضى وان اردت الخلاص من النار فسبح سبحانك فقنا عذاب النار واعلم ان العبد واطب على التسبيح فسبحان الله يسبحونه وسجوه فان لم تفعل فتسبيحي بالقدرة عائد اليك لان لي من يسبحني ومنهم حملة العرش فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى سبحانك تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله فقنا عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والنور والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح والاجسام على ما قال تعالى سبح لله ما في السموات وما في الارض ثم يقول يا عبدي انا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا حاجة بها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لكني اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكرني بالعبودية لتنتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة عما يصفون فانك اذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك عن المعاصي وسبحوه بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله قرضا حسنا وان كنت انا الغني [illegible] الواحد عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن معينا لي وان كنت غنيا عن اعانتك ولله جنود السموات والارض [illegible] فلا حاجة [illegible] الكتاب اذا نصرتني نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام معدودات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس اعبدوا ربكم لا اني احتاج الى خدمتك فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله جنود السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال الراحات الكثيرة قل الله ثم ذرهم **المسئلة الرابعة** اما قوله بحمدك فقال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين لك وملتبسين بحمدك واما المعنى ففيه وجهان **الاول** انا اذا سبحناك فنحمدك سبحانك [illegible] لنا بل بتوفيقك وجلالك هذا التسبيح **الثاني** انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله تعالى اليه الان قد شكرتني حيث عرفت ان ذلك مني واختلف العلماء رحمهم الله في المراد بهذا التسبيح فروي ان ابا ذر دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام احب الى الله قال ما اصطفاه الله للملائكة سبحان الله وبحمده وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس لا تصلي فقال له امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما اظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب فقال له يا فلان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه وقال هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قام اليه عمر وقال يا نبي الله مررت انفا على فلان وانت تصلي وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال سر الى عملك فقال عليه السلام هلا ضربت عنقه فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي عليه السلام ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في السموات ملائكة له غنى بصلواتهم عن صلاة فلان فقال عمر يا رسول الله وما صلواتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبريل فقال يا نبي الله سالك عمر عن صلاة اهل السماء قال نعم قال اقرأ على عمر السلام واخبره بان اهل السماء الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي الملك

والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة **القول الثاني** المراد بقوله نسبح لك اي نصلي لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود

المسئلة الخامسة التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه احدها نطهرك اي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة وثانيها قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك وثالثها قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك ورابعها نطهر قلوبنا من الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه احدها قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى وثانيها لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب ان يكون الجواب ان يقول اني مالك افعل ما اشاء وثالثها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال ورابعها اذا كان لا فاحشة ولا قبح ولا ظلم ولا جور ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف التنزيه والتقديس وخامسها ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب نعم خلقتهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا **وسادسها** لو كان الفساد والقتل من فعل الله لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل **والجواب** عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعي والعلم والله اعلم

المسئلة السادسة ان قيل ان قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح ان يكون جوابا عن السؤال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها احدها انه للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني اعلم مع هذا ان فيهم جمعا من الصالحين وانتم لا تعلمون وثانيها انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ايضا ان فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره وثالثها انه طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان التفصيل مفسدة لكم ورابعها انه التماس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السماء لا في الارض وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا ووجه سادس وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكأنكم استعظمتم هذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الى ويقولون ربنا ظلمنا انفسنا ويقول والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ويقول وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين

قوله تعالى

وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اعلم ان الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم الارض واخبر الله عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتأكد ذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل

المسئلة الاولى قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه في اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد وان يكون اول الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور احدها انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال والا جاز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في العقول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم وثالثها ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى تلك الاسماء وذلك يقتضي ان تلك الاسماء كانت اسماء قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم **ورابعها** ان آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان يعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم **والجواب** عن الاول لم لا يجوز ان يقال خلق الله العلم الضروري بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله او الناس وعلى هذا لا يلزم ان تصير الصفة معلومة

بالضرورة

بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والقول بان ذلك بعيد في العقول فهذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق اخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث انه لا يمتنع ان يريد الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فلذلك صحت اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع لما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى

المسئلة الثانية من الناس من قال قوله تعالى وعلم آدم الاسماء اي علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمو واما من السمة فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسما في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان يكون هو المراد لا غير لوجوه احدها ان الفضيلة في معرفة حقائق الاشياء اكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك وثانيها ان التحدي انما يجوز ويحسن بما اذا تمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول لغيره على سبيل التحدي ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي فلا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا اما العلم بحقائق الاشياء فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي به

القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسماء كل ما خلق الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم عليه السلام وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسنة في ولد آدم عليه السلام قال اهل المعاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء ويحتمل ان يكون المراد اسماء المسميات قالوا ولكن الاول اولى لقوله انبئوني باسماء هؤلاء وقوله فلما انبأهم باسمائهم ولم يقل انبئوني بهؤلاء فلما انبأهم بهم **فان قيل** لما علمه الله تعالى اسماء جميع المسميات وكان في المسميات من لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها **قلنا** لانه لما كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء فغلب الاكمل لانه جرت العادة بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا

المسئلة الثالثة من الناس من تمسك بقوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما استنبأهم مع علمه بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى ان كنتم صادقين

المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان ما ظهر من آدم عليه السلام في علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حواء ولا يبعد ايضا ان يكون مبعوثا الى من توجه التحدي اليهم من الملائكة لان جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة ابراهيم عليه السلام الى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقائل ان يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة وايضا فاما ان يقال الملائكة علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا اسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا يظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا ان آدم اصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين **الاول** ربما كان لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وان كان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان كل اصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها فعرف كل صنف اصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الا انهم باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا **الثاني** لا يمتنع ان يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من آدم عليه السلام تلك الاسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا من آدم عليه السلام تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا سلمنا انه ظهر عليه السلام فعل خارق للعادة فلم لا يجوز ان يكون ذلك من باب الكرامات او من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسئلة فرعا على الكلام فيهما والحق انا نقطع بانه عليه السلام ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوه احدها لو كان نبيا في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية منه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب ان لا يكون نبيا في ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب

الكائن على ما سيأتي شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء
غير جائز فوجب ان يقال وقعت تلك الواقعة قبل نبوته وثانيها لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى
احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة او الانس او الجن والاول باطل لان الملائكة عند
المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف
خلاف الاصل وايضا فالمرء الى قبول القول عمن هو من جنسه اسكن ولهذا قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جائز
ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك من البشر الا حواء وان حواء انما عرفت التكليف لا بواسطة ادم لقوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف وما جعل ادم عليه السلام واسطة ولا جائز ان يكون مبعوثا الى الجن
لانه ما كان في السماء احد من الجن ولا جائز ان لا يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا مبلغ لم يكن
في جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة وثالثها قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الآية دلت على انه تعالى
انما اجتباه بعد الزلة فوجب ان يقال انه قبل الزلة ما كان مجتبى واذا لم يكن في ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا
لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد
خصه بذلك لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته **المسئلة الخامسة** ذكروا في قوله ان كنتم صادقين
وجوها احدها معناه انبئوني باسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونوا صادقين في ذلك الاعلام وثانيها معناه اخبروني ولا تقولوا
الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى تمكن في انفسهم العلم بانهم ان لم يخبروا لم يكونوا
صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم وثالثها ان كنتم صادقين في قولكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق
الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهذا قول ابن مسعود وابن عباس ورابعها ان كنتم صادقين في قولكم انه لم اخلق
خلقا الا كنتم اعلم منه فاخبروني باسماء هؤلاء **المسئلة السادسة** هذه الآية دالة على فضل العلم فانه
سبحانه ما اظهر كمال حكمته في خلقة ادم عليه السلام الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء اشرف من العلم لكان من الواجب
اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والاثر والمعقول اما الكتاب فوجوه
الاول ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم بيان
انه سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل رحمه الله انه قال تفسير الحكمة في القرآن على اربعة اوجه احدها مواعظ القرآن قال
في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به يعني مواعظ القرآن وفي النساء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة يعني
المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني
الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم
الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه الحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن
في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق يرجع
الى العلم ثم تفكر ان الله تعالى ما اعطى من العلم الا القليل قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قال تعالى قل
متاع الدنيا قليل فما سماه قليلا لا يمكننا ان ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة
ان الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة والحكمة لا نهاية لقدرها وعددها ومدتها ولا للسعادة الحاصلة
منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم **الثاني** قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبعة نفر
في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الاعمى والبصير فقال قل هل
يستوي الاعمى والبصير وفرق بين الظلمة والنور قل هل تستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل
والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل **الثالث** قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم والمراد من اولي الامر العلماء في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى
هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم
انه تعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في آيتين وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال تعالى
قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب **الرابع** يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
واعلم انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة اصناف اولها للمؤمنين من اهل بدر قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم والثانية للمجاهدين قوله تعالى فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين
درجة والثالثة للصالحين قوله تعالى ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى والرابعة

لل

للعلماء والذين اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين
بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف فوجب كون العلماء افضل الناس وخامسها
قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب احدها الايمان والراسخون في العلم يقولون
آمنا به وثانيها التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله واولوا العلم وثالثها البكاء ويخرون للاذقان يبكون **ورابعها**
الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله الى قوله ويزيدهم خشوعا وخامسها الخشية انما يخشى الله من عباده العلماء واما الاخبار
فوجوه احدها ما ثبت عن انس قال قال عليه السلام من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم
يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر
له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار وثانيها قوله الخبر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله
وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون له ابو قبيس ذهبا فينفقه في سبيل الله وثالثها الحسن مرفوعا من جاءه
الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة ورابعها ابو موسى الاشعري مرفوعا
يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولم اضع علمي فيكم
لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه السلام مثل العالم اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان
البحور **وسادسها** ابو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء **وسابعها**
ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد سبعين درجة بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما وذلك لان الشيطان يضع البدعة
للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد مقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يعرفها وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائي
قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله **وتاسعها** قال عليه السلام من خرج يطلب
بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضالا الى هدى كان كعبادة اربعين عاما **وعاشرها** قال عليه السلام لعلي
بن ابي طالب حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس او تغرب **الحادي عشر**
ابن مسعود مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا **الثاني عشر**
الحسن مرفوعا يوزن مداد طالب العلم ودم الشهداء يوم القيامة فلا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية فيرجح مداد العلماء
الثالث عشر ابو واقد الليثي انه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر
فاما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الاخر فجلس خلفهم واما الاخر فانه رجع وذهب فلما فرغ من كلامه قال
الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول فاوى الى الله فآواه الله واما الثاني فاستحيا من الله فاستحيا الله منه واما الثالث
فاعرض فاعرض الله عنه الاثار **ا** العلماء ارأف بالتلميذ من الاب والام لان الاباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وآفاتها
والعلماء يحفظونهم من نار الاخرة وشدائدها **ب** قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول وقلب عقول
ج قال بعضهم سل مسئلة الحمقاء واحفظ حفظ الاكياس **د** مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان لم يكن لك مال كان لك
جمالا وان لم يكن لك مال كان لك مالا **ه** قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل
و قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله **اما**
الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم
علم الاحكام الا ما لا بد منه **الثاني** الذي يكون عالما بامر الله غير عالم بالله فهو الذي عرف الحلال والحرام ودقائق
الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله **الثالث** العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على الحد المشترك
فهو تارة مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف
الله واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد
بقوله عليه السلام سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فالمراد من قوله عليه السلام سائل العلماء اي العلماء بامر الله
غير العالمين به فامر بمسائلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم **واما** الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون
امر الله فامر بمخالطتهم واما الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في مجالستهم خير الدنيا والاخرة
ثم قال شقيق البلخي رحمه الله لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات **اما** العالم بامر الله فله ثلاث علامات
ان يكون ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي
من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف الرياء لا خوف
المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلاثة التي ذكرناها

للعالم بالله فقط فمع ذلك آخر كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الاولين حيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو يستغني عنهما ثم قد نمثل العالم بالله وبامر الله بمثل الشمس لا تزيد ولا تنقص ومثل العالم بالله فقط بمثل القمر يزيد تارة وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله بمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره

ز قال فتح الموصلي رحمه الله اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت كذلك القلب اذا منع منه العلم والفكر والحكمة يموت

ح قال شقيق الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن محض وذلك لاني افسر القرآن فاقول عن الله وعن الرسول فمن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ومن ندم على ما صنع وعزم على ان لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال ايضا ثلاثة من النوم يبغضها الله وثلاثة من الضحك النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العشاء والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر والضحك في مجلس الذكر

ط قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا رابيا والسيل ههنا العلم شبهه الله بالماء لخمس خصال الاول كما ان المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء والثاني كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم والثالث كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم والرابع كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد والخامس كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع وضار نافع لمن عمل به وضار لمن لم يعمل به

ى كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جريء على الله وكم من مقرب الى الله بعيد من الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ من آيات الله

يا الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بجنب هذه الخمسة جاء بالحسد فركزه في جنب العلم وجاء بالجور فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزه بجنب الامانة وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة

يب فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة اشياء احدها انه لم يأمر احدا بشيء حتى عمله والثاني لم ينه احدا عن شيء حتى انتهى عنه والثالث كل من طلب منه شيئا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال والرابع كان يستغني بعلمه عن الناس والخامس كانت سريرته وعلانيته سواء

يج ان اردت ان تعلم علمك ينفع اولا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤنة وحب الطاعة لطلب الثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب

يد الطلب خمسة الاول طلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة الثاني طلب الغنا في القناعة لا في الكثرة الثالث طلب الامن في الجنة لا في الدنيا الرابع طلب الراحة في القلة لا في الكثرة والخامس طلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية

يه قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فهم عماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله في الارض واما التجار فامناء الله في الارض واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان الغازي طامعا مرائيا فكيف يظفر بالعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الامانة

يو قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه العلم افضل من المال بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة الثاني ان العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث ان المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال والسابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه

يز قال الفقيه ابو الليث ان من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين والثاني ما دام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب والخامس ما دام في الاستماع تكتب له طاعة والسادس اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة الى حضرة الله لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي والسابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفاسق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه الى العلم ولهذا امر عليه السلام بمجالسة الصالحين

يح قيل ان من العلماء من يخزن علمه ولا يحب ان يوجد عند غيره فذاك في الدرك الاول من النار ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شيء من ذلك غضب فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان معجبا بنفسه فان وعظ

عنف وان وعظ انف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فذاك في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار

يط قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله ثمانية اشياء من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع

ك ان الله تعالى علم سبعة نفر سبعة اشياء ا علم آدم اسماء الاشياء وعلم آدم الاسماء كلها ب علم الخضر علم الفراسة وعلمناه من لدنا علما ج وعلم يوسف علم التعبير رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث د علم داود صنعة الدروع وعلمناه صنعة لبوس لكم ه وعلم سليمان منطق الطير وقال يا ايها الناس علمنا منطق الطير و وعلم عيسى علم التوراة والانجيل ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وعلم محمدا صلى الله عليه وسلم علم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن علم القرآن وعلم آدم كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى عليه السلام كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول من علم اسماء المخلوقات وجد تحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد تحية الملائكة بل يجد تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فالمؤمن الذي يعلم الحقيقة كيف لا يجد صحبة محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف بتأويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشبهات [illegible] وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت يا عالم اما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة

كا المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال في نفسه احدها ان يقول ان الله امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر ان اؤديها الا بالعلم والثاني ان يقول نهاني عن المعاصي ولا اقدر على اجتنابها الا بالعلم والثالث انه تعالى اوجب علي شكر نعمته ولا اقدر عليه الا بالعلم والرابع ان الله امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم والخامس ان الله امرني بالصبر على بلائه وانا لا اقدر عليه الا بالعلم والسادس ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان وانا لا اقدر عليها الا بالعلم

كب طريق الجنة في يد اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه رزقه الله الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه رزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه رزقه الله الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه رزقه الله الحكمة

كج الطلب اربعة من اربعة من الموضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من الموضع السلامة فالحجر خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من المال الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه

كد لا يتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا يتم المروة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على خطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع كشجرة بلا ثمر والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر

كه قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه لجابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه قوام الدنيا باربعة عالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه واستنكف الجاهل من تعلمه وبخل الغني بمعروفه وباع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة

كو قال الخليل بن احمد الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو جاهل فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه

كز اربع لا ينبغي للشريف ان يأنف منهن وان كان اميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه

كح اذا اشتغل العالم باكل الحلال صار العوام اكلة الشبهات واذا صار العالم اكلا للشبهات صار العامي اكلا للحرام واذا صار العالم اكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا

اما الوجوه العقلية فالموجودات اما الامور على اربعة اقسام قسم يوجد فيه العقل لا الشهوة وقسم يوجد فيه الشهوة لا العقل وقسم يوجد فيه العقل والشهوة وقسم لا يوجد فيه العقل ولا الشهوة اما الاول فهو الاعراض والجمادات في الدنيا واما الثاني

فوق الغنا حبراجم واما الثالث فهو العلم **واما** الرابع فهو الجهل فنزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار وكما ان
العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل
فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة فمن اختار العلم يقال له غدا تعودت النعيم في
الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له غدا تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال
اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في البعد من المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء ومحبوب
تلك الاجزاء هو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وابعاده فلا جرم كان ذلك
مؤلما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد الجزء المعين عن الجزء المعين اما النار فانها تغوص
في جميع الاجزاء فتقتضي تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفرقات في الاحراق اشد كان الالم هناك اصعب واما
اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل
لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة
عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك اغوص واشد والمدرك
اشرف واكمل والمدرك انقى وابقى وجب ان تكون اللذة اشرف واكمل ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف من البدن
ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سيأتي بيانه في تفسير قوله تعالى الله نور السموات والارض واما
المعلوم فلا شك انه اشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات
والحيوانات والنبات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه واي معلوم اشرف من ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق
كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا سئل الواحد منا
عن مسألة علمية فان علمها وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس راسه حياء من ذلك وذلك
يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقاء واعلم ان ههنا وجوها اخر
من النصوص تدل على فضل العلم نسينا ايرادها قبل ذلك فلا بأس ان نذكرها ههنا **الوجه الاول**
اول ما انزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم
يعلم فقد قيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات فاي مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم
الذي علم بالقلم [illegible] عنه بان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة
مع انها اخس الاشياء وآخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت في اول حالك في تلك الدرجة
التي هي غاية الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم
اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا المقام اولى **الثاني** انه قال اقرأ وربك
الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل
على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالاكرمية لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لما كانت افادته
اشرف من افادة غيره **والثالث** قوله سبحانه وتعالى انما يخشى الله من عباده العلماء الآية وفي
الآية فيها وجوه من الدلالة على فضل العلم احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية
وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة فبيان ان العلماء من اهل الخشية قوله تعالى انما يخشى الله
من عباده العلماء وبيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى
قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله سبحانه وتعالى
وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع له امنين فاذا امنني في الدنيا اخفته يوم القيامة واذا خافني في الدنيا
امنته يوم القيامة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه فذلك لان
من لم يكن عالما بالشيء استحال ان يكون خائفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد له معه من العلم بامور
ثلاثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على
دفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه
ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالم بقبائح افعاله لكنه يعلم انه
قد رضي بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف فاما لو علم اطلاع السلطان على قبائح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى
بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله لا يحصل الا اذا علم
كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان الخوف من لوازم

العلم بالله واما بيان ان الخوف سبب للفوز بالجنة وذلك لانه اذا رسخ للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة تستتبع
خلاف امر الله ويعد ذلك الشيء منفعة ومضرة وصريح العقل حاكم على ترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بوجود الايمان
ان اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الالم الاجل صار ذلك الايمان سببا لنفرته عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية واذا
صار تاركا للمحظور وفاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف
من اهل الجنة وثانيها ان ظاهر الآية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله
لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهي قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي
كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تخويف شديد وذلك انه ثبت ان الخشية
من الله من لوازم العلم به فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب
من الله هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خلت عن افادة الخشية كانت من العلم المذموم
وثالثها قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه لو جازت الخشية عليه
لما خشي الا العلماء لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز واما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي
مبالاة به واي التفات اليه ففي هذه الآية نهاية المنصب والتعظيم للعلماء **والرابع** قوله تعالى وقل رب زدني علما
وفيه اول دليل في نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله اياه حيث امر نبيه صلى الله عليه وسلم بالازدياد منه خاصة
دون غيره وقال قتادة لو اكتفى احد من العلم لاكتفى نبي الله موسى ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا **الخامس**
كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة
وافتخر بالعلم حيث قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان
ان يفتخر بذلك العلم فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه قدم ذلك على قوله واوتينا من كل
شيء وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اولا فقال وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم
الى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف **السادس**
قال بعضهم الهدهد مع انه في نهاية الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان احطت بما لم تحط به فلولا ان العلم
اشرف الاشياء والا فمن اين للهدهد ان يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك ترى الرجل الساقط اذا تعلم العلم
صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم **السابع** قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين
سنة وفي التفضيل وجهان احدهما ان الفكر يوصلك الى الله والعبادة توصلك الى ثواب الله والذي يوصلك الى الله خير من الذي
يوصلك الى ثواب الله والثاني ان الفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف
من عمل الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى اقم الصلاة لذكري جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود اشرف
من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره **الثامن** قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك
عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا والحكمة هي العلم وقال ايضا الرحمن علم القرآن فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم
فدل على انه افضل من غيره **التاسع** ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم اما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام
عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا واردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا
والآخرة واما الزبور فقال سبحانه قل لاحبار بني اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا
العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي
وانا اريد هلاكه وانما قدم التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا ان الخشية لا تحصل الا مع العلم
والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر ايضا قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد وان يكون
عاقلا اما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر اما الانجيل فقال تعالى في السورة
الثالثة منه ويل لمن سمع بالعلم ولم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم
لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن
قولوا نرجو ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى يقول يوم القيامة يا معشر العلماء
ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني قد استودعتكم حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير
اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله تعالى قال
لعيسى عليه السلام يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب
وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء **اما** الاخبار فروى عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام يقول الله تعالى

للعلماء اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم ب قال ابو هريرة وابن عباس خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة بالمدينة فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد
الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان
له فيها اوفر النصيب واشرف المنازل ج عن ابن عمر مرفوعا اذا كان يوم القيمة جئت منابر من ذهب عليها قباب من فضة
مفصصة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادي مناد من الرحمن اين من حمل الى امة محمد
صلى الله عليه وسلم علما يريد به وجه الله اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة د عن عيسى بن مريم عليه
السلام انه قال ان امة محمد عليه السلام علماء حكماء كانهم من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل
ويدخلون الجنة بلا اله الا الله ه قال عليه السلام ما اغبرت قدم في طلب العلم الا حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه
وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه اربعين قبرا
من يمينه واربعين عن يساره واربعين من خلفه واربعين من امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة
وكل قطرة نزلت من عينه تطفئ بحرا من جهنم من اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي ومن اهان النبي
فقد اهان جبريل فقد اهان الله ومن اهان الله اهانه يوم القيمة و قال عليه السلام الا اخبركم باجود الاجواد قالوا
الله ورسوله اعلم قال الله تعالى اجود الاجواد وانا اجود بني آدم واجودهم من بعدي رجل علم علما فنشره يبعث يوم
القيمة امة وحده ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل ز عن ابي هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا
نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة والله في عون العبد ما كان العبد في عون
اخيه ومن سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه
بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح ح قال عليه
السلام يشفع يوم القيمة ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوي فاعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة
ط معاذ بن جبل قال عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد
وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب
في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الاعداء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم
في الخير قادة هداة يهتدى بهم وائمة في الخير تقتفى آثارهم ويقتدى بافعالهم ويرغب الملائكة في خلتهم
وباجنحتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحيتان البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء
ونجومها لان العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الابرار
ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع ويعبد
ربه ويمجد ويوحد وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام ى ابو هريرة قال عليه السلام اذا مات الانسان انقطع
عمله الا من ثلثة صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له بالخير يا قال عليه السلام اذا استعر الحوائج […]
النار قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القران قال ثم من قال اهل العلم قال الآن ما للصباح الوجوه قال الراوي فالمراد
باهل القران من يحفظ معانيه يب قال عليه السلام من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة كتابه
وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم في الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء داخلون فيه
لانهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم ربني لم يوح اليه يد قال عليه السلام كن عالما
او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية والاخرى وهي قوله
عليه السلام الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما احسن
قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا او ذئبا خالسا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا يه قال عليه السلام
من اتكأ على يده عالم كتب الله بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو قال عليه السلام
من رواية ابي هريرة بكت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغني افتقر وعالم يلعب به الجهال يز
قال عليه السلام حملة القرآن عرفاء اهل الجنة والشهداء قواد اهل الجنة والانبياء سادة اهل الجنة يح وقال عليه السلام
العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء قال الراوي الانسان مفتاحا انما المعنى عندهم من العلم مفاتيح الجنان والدليل عليه ان من رأى
في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علم الدين يط وقال عليه السلام ان الله عز وجل كل يوم الف رحمة على جميع خلقه
الغافلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ورحمة واحدة لسائر
الناس ك وعنه عليه السلام قال قلت يا جبريل اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت ثم قال ثلثا […] قال النظر الى

العالم

العالم قلت ثم ماذا قال زيارة العالم ثم قال من كتب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به عرضا من الدنيا
فانا كفيله بالجنة كا وقال عليه السلام عشرة يستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم
والغازي والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لابويه والمرأة المطيعة لزوجها كب سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم
قال دليل العمل قيل وما العقل قال قائد الخير قيل وما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا
قال سوق الآخرة كج قال عليه السلام تحدث انسانا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي تحدث الا ساعة
وكان هذا وقت العصر فاخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في هذه الساعة
قال اشتغل بالعلم فاشتغل بالعلم وقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء افضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وسلم
به في ذلك الوقت كد قال عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون والخير منهمون كه انس قال عليه السلام
سبعة للعبد تجري بعد موته من علم علما واجرى نهرا او حفر بئرا او بنى مسجدا او ورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو
له او صدقة تجري له بعد موته تقدم عليه السلام العلم على جميع الاشياء لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسماني
كو قال عليه السلام لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة
الى النصيحة ومن الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد كز اوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي بن ابي طالب
رضي الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه رأس مالي والزم العمل فانه حرفتي واقم الصلوة فانها قرة عيني واذكر
الرب فانه نصرة فؤادي واستعمل العلم فانه ميراثي كح ابو كبشة الانصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه
وسلم مثل الدنيا مثل اربعة رهط رجل آتاه الله علما ومالا فهو يعمل بعلمه في ماله ورجل آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول
لو ان الله آتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما يفعل فهما في الاجر سواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من حقه وينفقه
في الباطل ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله آتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فهما في الوزر
سواء الاثار ا كميل بن زياد قال اخذ علي بن ابي طالب بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحرنا تنفس
الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلاثة عالم رباني
ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل
العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله
يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الانسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم
عليه ب عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم خاف
واسترجع على ذنوبه وانصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله تعالى لم يخلق تربة على وجه الارض
اكرم من مجالس العلماء ج ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فاعطي المال والملك معا د سليمان
عليه السلام لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه بالماء روي عن نافع بن الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء
قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف يا وقاف لا يرى الفخ يغطى له باصبع من تراب
فلا يبصره بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمي البصر ه قال ابو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة الاف جزء
لتسعة الاف وتسعمائة وتسعة وتسعين منها للذين عقلوا عن الله امره فكانوا هداة ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقل
يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس رضي الله عنهما لولده يا بني عليكم بالادب
فانه دليل على المروة وانيس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقطاع
الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك ز الحسن البصري صرير قلم العلماء تسبيح وكتابة
العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانما اصابه دم الشهداء واذا تقطر منها على الارض تلالأ
نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فقال هذا عبد من عباد الله اكرمه الله وحشره مع الانبياء عليهم السلام ح في
كتاب كليلة ودمنة احق من لا يستخف بحقوقهم ثلثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعلماء اهلك دينه ومن استخف
بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك
فيه احد كما تجد من يخدمك في سائر الاشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر احد على ان يسلبه منك ى قيل لبعض الحكماء لا نظر تعض عينيه
قيل لانه لا يشتد اذنيه قيل له لا تتكلم فوضع يده على فيه قيل له لا تعلم فقال لا اقدر عليه يا اذا كان السارق عالما
لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة وكذا الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد
يب قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات فان نفسا تعدم الشهوة
والشبه تنقل من رهط النبات قال الشاعر ٥

٭ وفي الجهل قبل الموت موت لأهله ٭ وأجسامهم قبل القبور قبور ٭
٭ وإن امرأ لم يحيَ بالعلم ميّت ٭ وليس له حتى النشور نشور ٭

فا المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر إلى زلة آدم عليه السلام فإنه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه أبدًا لأن ذلك ذنب نشأ بالجهل ب إن يوسف عليه السلام لما صار ملكًا احتاج إلى كرم فسأل ربه عن ذلك فقال جبريل عليه السلام إن ربك يقول لك لا تختر إلا فلانًا فرآه يوسف في أسوأ الأحوال فأنه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل عليه السلام إن ربك عيّنه لذلك لأنه ذبّ عنك حين قال إن كان قميصه قدّ من دبر فكذبت وهو من الصادقين **والنكتة** أن الذي ذبّ عن يوسف استحق الشركة في مملكته فمن ذبّ عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله تعالى الإحسان والتحسين ج أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في العلم وذاق لذة العلم بعث الملك إليه وقال إن العلم قد صيّرنا أهلًا لخدمتي فقال كنت أهلًا لخدمتك حين لم ترني أهلًا لخدمتك وحين رأيتني أهلًا لخدمتك رأيت نفسي أهلًا لخدمة الله تعالى وذلك أني كنت أطلب الباب بابك لجهلي والآن علمت أن الباب باب الرب د تحصيل العلم إنما صعب عليك لفرط حبك في الدنيا لأنه تعالى أعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك أن السواد أكبر من السويداء في اللفظ لأن السويداء تصغير السواد ثم إذا وضعت على سواد عينك جزءًا من الدنيا لا ترى شيئًا فكيف إذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئًا ه قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فإذا قوي بالمدارسة فهو محتجب وإظهاره بالمناظرة وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فإذا زوّج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكًا أبديًا لا آخر له و قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم إلى قوله وهم لا يشعرون وكانت رياسة تلك النملة على غيرها لم يكن إلا لسبب أنها علمت مسألة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون كأنها قالت إن سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه إيذاء البريء عن الجرم ولكنه لو حطمكم فإنما يفيد ذلك منه على سبيل السهو ولأنه لا يعلم حالكم فقوله وهم لا يشعرون إشارة إلى تنزيه الأنبياء عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسألة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقائق الأشياء من الموجودات والمعدومات فكيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين ز الكلب إذا تعلم فإذا أرسله المالك على اسم الله تعالى الذي صار صيده الحرام طاهرًا والنكتة أنه لما انضم العلم إلى الكلب فصار ببركة العلم النجس طاهرًا فههنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة إلا أنهما تلوثت بأوزار المعاصي ثم انضم إليها العلم بالله وصفاته فنرجو من عميم فضله أن يقلب النجس طاهرًا والمردود مقبولًا ح القلب رئيس الأعضاء وتلك الرياسة ليست بالقوة فإن العظم أقوى منه ولا بالعظم فإن الفخذ أعظم منه ولا بالحدة فإن الظفر أحد منه وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات

في الحكايات

فا حكي أن هرون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتي برجل وادعى عليه آخر أنه أخذ من بيته مالًا بالليل ثم أقر الآخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده فقال أبو يوسف لا قطع قالوا لم قال لأنه أقر بالأخذ والأخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الخليفة في قوله ثم قالوا للآخذ أسرقتها فقال نعم فأجمعوا على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقة فقال أبو يوسف لا قطع لأنه وإن أقر بالسرقة لأنه بعد ما وجب الضمان عليه بإقراره بالأخذ فإذا أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الإقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع إقراره فتعجب الكل من ذلك ب عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلًا في الحديد فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله أو لأقطعنك عضوًا عضوًا فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تأتني بهذه الآية ندع أبناءنا وأبناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله تعالى ونوحًا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان إلى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فأطرق الحجاج مليًّا ثم رفع رأسه وقال كأني لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله تعالى حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا ج يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤوا إلى أبي حنيفة ليناظروه في القراءة خلف الإمام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لأناظره فأشاروا إلى واحد قال هذا أعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والإلزام عليه كالإلزام عليكم قالوا نعم قال وإن ناظرته وألزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لأنا رضينا به إمامًا فكان قوله قولًا لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الإمام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالإلزام د هجا الفرزدق واحدًا فقال

٭ لقد ضاع شعري على بابكم ٭ كما ضاع در على خالصة ٭

وكانت خالصة معشوقة سليمن بن عبد الملك فكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هيبة سليمان بن عبد الملك تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمن وشكت من الفرزدق فأمر سليمن بإشخاص الفرزدق على أفضح الوجوه مكبلًا مقيدًا فلما حضر وما كان له من الرجاء إلا الاعتذار بما يخيم على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمن بن عبد الملك أنت القائل ٭

٭ لقد ضاع شعري على بابكم ٭ كما ضاع در على خالصة ٭

فقال ما هكذا قلت وإنما غيره عليّ من أراد بي سوءًا وإنما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع

٭ لقد ضاء شعري على بابكم ٭ كما ضاء در على خالصة ٭

فسرّي عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر وألقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على ألف ألف درهم ورده على خالصة فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة ألف درهم ورده على خالصة ه دعا المنصور أبا حنيفة يومًا فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا أبو حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جائز وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال لأنهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم يستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال إياك يا ربيع وأبا حنيفة فلما خرجا قال الربيع سعيت في دمي يا أبا حنيفة فقال أبو حنيفة كنت البادي وأنا الدافع و حكي أن مسلمًا قتل ذميًا عمدًا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم للذمي فبلغ زبيدة ذلك فبعثت إلى أبي يوسف وقالت إياك وأن تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجيء بأولياء الذمي والمسلم قال له الرشيد احكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير أني لست أقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة أن الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه ز دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تغدّ بالحجاج قبل أن يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك فقال عليك السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان أخذت لنفسك أمانًا برد السلام عليك أما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه فانظر إلى فائدة العلم في هذه القصة فقد زاد العلم صاحبه من ردي وفتنا الجهل دين في أودية تردي ح بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر ٭

٭ ومنا سويد والبطين وقعنب ٭ ومنا أمير المؤمنين شبيب ٭

فأمر به فأدخل عليه فقال له أنت القائل ٭ ومنا أمير المؤمنين شبيب ٭ فقال إنما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب ٭ بفتح الراء فنادى واستغاث بك فسرّي عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك بصنعة يسيرة عملها بعلمه وهو أنه حوّل الضمة فتحة ط قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمن بن كثير بلغني أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سوّد وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن قلته في كرم العنب حين نظرت إلى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه ي قال رجل لأبي حنيفة إني حلفت أن لا أكلم امرأتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملكه أن لا تكلمني حتى أكلمها فتحيرت الفقهاء فيه قال سفين بن عيينة حنثت فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب إلى سفين وأخبره بما قال أبو حنيفة فذهب سفين إلى أبي حنيفة مغضبًا وقال تبيح الفروج فقال أبو حنيفة وما ذاك قال سفين أعيدوا على أبي حنيفة السؤال فأعادوا فأعاد أبو حنيفة الفتوى فقال من أين قلت فقال أبو حنيفة لما شافهته باليمين بعد ما حلفت كانت مكلمة وسقطت يمينه فإن كلمها فلا حنث عليه ولا عليها لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنه وعنها قال سفين إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافلين يا دخل اللصوص على رجل وأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثًا أن لا يعلم أحدًا فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال له احضر لي إمام مسجدك وأهل محلتك فأحضرهم فقال لهم أبو حنيفة هل تحبون أن يرد على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل داعر منكم فأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدًا واحدًا فقولوا هذا لصك فإن كان ليس لصه قال لا وإن كان لصه فليسكت فإذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كان في جوار أبي حنيفة فتى يغشى مجلس أبي حنيفة فقال يومًا لأبي حنيفة إني أريد أن أتزوج من آل فلان وقد خطبت إليهم وقد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال له احتل واقترض وادخل عليها فإن الله تعالى يسهل عليك الأمر بعد ذلك ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول أظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد وأنك تسافر بأهلك معك فأظهر الرجل ذلك فاشتد على أهل المرأة وجاؤوا إلى أبي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم أبو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف الطريق إلى دفع ذلك فقال أبو حنيفة الطريق بأن ترضوه بأن تردوا

عليه مما اخذ من ثمنه فاجابوه اليه فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا اخر فوق ذلك
فقال له ابو حنيفة انما احتالك من رضي بهذا القدر والا فارب لرجل بدين فلا تملك الحيلة ولها حتى تقضي ما عليها
من الدين فقال الرجل اصلحك الله لا يسمعوا بهذا فلا اخذ منهم شيئا ابدا ورضي بذلك القدر وحصل ببركة علم ابي
حنيفة فرح كل واحد من الخصمين [ح] عن الليث بن سعد قال قال رجل لابي حنيفة لي ابن ليس بمحمود السيرة اشتري له
الجارية بالمال العظيم فيعتقها واذوجه المراة بالمال العظيم فيطلقها فقال له ابو حنيفة اذهب به معك الى سوق
النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فاشترها لنفسك ثم زوجها منه فان طلقها عادت اليك مملوكة وان اعتقها
لم يجز عتقها قال الليث فما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه [ط] سئل ابو حنيفة عن رجل حلف ليطأن امراته
نهارا في رمضان فلم يعرف احد وجه الجواب فقال ابو حنيفة يسافر مع امراته فيطأها نهارا في رمضان [ي] عن تاجر جاء
الى الحجاج فقال سرقت مني اربعة الاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا اتهم احدا قال لعلك اتيت من قبل اهلك
فقال سبحان الله امراتي خير من ذلك فقال الحجاج لعطاره اعمل لي طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ
وقال ادهن من هذه القارورة ولا يدهن منه غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على ابواب المساجد واذا شممتم الطيب
من واحد ثم منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة فاخذوه فقال له الحجاج من اين لك هذا الدهن قال اشتريته
قال اصدقني والا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الاربعة الاف درهم عليك بامراتك فاحسن ادبها
ثم اخذ الاربعة الالاف من الرجل وردها الى صاحبها [يا] قال الرشيد لابي يوسف عند جعفر بن عيسى جارية هي احب
الناس الي وقد عرف ذلك فحلف ان لا يبيعها ولا يهب ولا يعتق وهو الان يطلب مخرجا من يمينه قال يهب النصف ويبيع النصف
ولا يحنث [يب] قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة اذا انا بالباب يقرع فقال انظر من ذلك فقالوا رسول الخليفة
يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت اليه فلما دخلت عليه فقال دعوتك في مسالة ان ام محمد يعني زبيدة قلت لها
اني امام عدل والامام العدل في الجنة فقالت انك لظالم عاص قد شهدت لنفسك بالجنة فكذبت بذلك على الله وحرمت
عليك فقلت له يا امير المؤمنين اذا وقعت معصية هل تخاف الله في تلك الحالة او بعدها فقال اي والله اخاف خوفا
شديدا فقلت له فانا اشهد ان لك جنتين لا جنة واحدة قال الله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فلاطفني
وامرني بالانصراف فلما رجعت الى داري رايت البدر تتبادر الى داري [يج] ان ابا يوسف اتاه ذات ليلة رسول
الرشيد مستعجلا فخاف ابو يوسف على نفسه فلبس ازاره ومشى خائفا الى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد الجواب
وادناه فعند ذلك سكن روعه ثم قال الرشيد ان حليا لنا غاب من الدار فاتهمت فيه جارية من جواري الدار من الخاص
فحلفت لتصدقني او لاقتلنك وقد حدثت فاطلب لي وجها فقال ابو يوسف فاذن لي في الدخول عليها فاذن لي فرايت
جارية كانها فلقة قمر فاخلا المجلس ثم قال لها امعك الحلي فقالت لا والله فقال لها احفظي ما اقول لك ولا تزيدي عليه
ولا تنقصي منه اذا دعاك الخليفة وقال لك اسرقت الحلي فقولي نعم فاذا قال لك هاتيه فقولي والله ما سرقته ثم
خرج ابو يوسف الى مجلس الرشيد وامر باحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلي فقال لها الخليفة
اسرقت الحلي قالت نعم فقال لها هاتيه قالت لم اسرقه والله فقال ابو يوسف قد صدقت يا امير المؤمنين في الاقرار
وفي الانكار وخرجت من اليمين فسكن غضب الرشيد وامر ان يحمل الى دار ابي يوسف الف درهم فقالوا ان الخزانة مغلقة
فلو اخرنا ذلك الى الغد فقال ان القاضي اعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته الى الغد فامر حتى حمل عشرون رجلا الى ابي يوسف الى منزله
[يط] قال بشر المريسي للشافعي كيف تدعي انعقاد الاجماع مع ان اهل الشرق والغرب لا يمكن معرفة اجماعهم على الشيء الواحد
وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي رضي الله عنه هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس
فاقر به خوفا وانقطع [ك] اعرابي قصد الحسين بن علي فسلم عليه وساله حاجة قال سمعت جدك يقول اذا سالتم
حاجة فاسالوها من احد اربعة اما عربيا شريفا او مولى كريما او حامل القران او صاحب وجه صبيح اما العرب
فشرفت بجدك واما الكرم فدابكم وسيرتكم واما القران ففي بيوتكم نزل واما الوجه الصبيح فاني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اردتم ان تنظروا الي فانظروا الى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها
فقال الحسين سمعت ابي عليا يقول قيمة كل امرء ما يحسنه وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فاسالك
عن ثلاث مسائل فان احسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وان اجبت عن اثنين فلك ثلثا ما عندي وان اجبت
عن الثلاثة فلك كل ما عندي وقد حملت الي صرة مختومة من العراق فقال سل ولا قوة الا بالله فقال اي الاعمال افضل قال
الايمان بالله قال فما نجاة العبد من المهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان اخطاه ذلك
قال فمال معه كرم قال فان اخطاه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان اخطاه ذلك قال فصاعقة تنزل عليه من السماء

فخرج

العلم

فحركته فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه **اما الشواهد العقلية** في فضيلة العلم فنقول
ان كون العلم شرفا وكمالا وكون الجهل صفة نقصان امر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتاذى
بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك وان كان يعلم انه ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان
العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وايضا فالعلم اينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان
اذا راى الانسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان اقوى بكثير من الانسان وكذلك
جماعة الرعاة اذا راوا من هو اكثر منهم فضلا انقادوا له طوعا
اذا الرياسة والانوار وسنا بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فان كثيرا من كانوا يعاندون النبي عليه السلام
يقصدونه ليقتلوه فما ان كان الا ان وقع بصرهم عليه فالقى الله في قلوبهم منه روعة فهابوه وانقادوا له ولهذا قال
الشاعر
• لو لم يكن فيه ايات مبينة • كانت بداهته تنبيك عن خبر •
وايضا فلا شك ان الانسان افضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات
يساويه فيه او يزيد عليه فاذا تلك الفضيلة ليست الا اختصاصه بالذات النورانية واللطيفة الربانية التي
لاجلها صار مستعدا لادراك حقايق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعلمها على ما قال وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وايضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في اقطار الملكوت
ويسبح في بحار المعقولات ويطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر
والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل واحد منها الى انواعها وانواع انواعها واجزائها واجزاء
اجزائها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف اثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه
وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي اثبتت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها
واقسامها فاي سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك يفيضها على النفوس الجاهلة فالة تصير
تلك النفس كالشمس في عالم الارواح وسببا للحياة الابدية لسائر النفوس كاملة لما كانت ثم صارت مكملة
وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال ينزل الملائكة بالروح من امره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم
والقران فكما ان البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا
من امرنا فالعلم روح الروح ونور النور ولنا الثابت من خواص هذه السعادة انها تكون باقية عن الفنا والتغير
فان التصورات الكلية لا يتطرق اليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها
ثم انها باقية ابد الاباد ودهر الداهرين كانت لا محالة اجل السعادات وايضا فالانبياء صلوات الله وسلامه عليهم
ما بعثوا الا للدعوة الى الحق قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة الى اخره وقال قل هذه سبيلي ادعو الى الله على
بصيرة انا ومن اتبعني ثم خذ من اول الامر فانه سبحانه لما قال اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة اتجعل فيها
من يفسد فيها قال سبحانه اني اعلم ما لا تعلمون فاجابهم الله بكونه سبحانه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة
والارادة والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم موجبا لسكوتهم وانما
جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على ان صفات الجلال والكمال وان كانت باسرها في نهاية الشرف الا ان
صفة العلم اشرف ثم انه سبحانه وتعالى انما ظهر فضل ادم بالعلم وذلك ايضا يدل على ان العلم اشرف من غيره
ثم انه تعالى لما ظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على ان تلك المرتبة انما استحقها ادم
بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا
بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق اخس المراتب قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار او تقليدا والتقليد
مذموم فثبت ان تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان ادم عليه السلام انما وقع عليه اسم العصيان
لانه اخطا في مسالة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانه فلاجل هذا الخطا القليل وقع فيما وقع فيه والشيء كلما كان الخطر
فيه اكثر كان اشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة العلم لما تاب واناب وترك الاصرار والاستكبار
وجد خلعة الاجتبا ثم الى ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في اول امره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما
جن عليه الليل راى كوكبا ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء الى ان وصل
بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
فلما وصل الى هذه الحجة مدحه الله تعالى باشرف المدائح وعظمه على اشرف الوجوه فقال تارة وكذلك نري
ابراهيم ملكوت السموات والارض وقال اخرى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء انه عليم حكيم

بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال وإذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ اشتغل بالتعليم
والمحاجة تارة مع ابيه على ما قال تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون واخرى
مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ثم انظر الى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في اوائل امورهم واواخرها
بالعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكر في الدلائل وكذلك احوال موسى مع فرعون في وجود دلائله منه ثم انظر الى احوال
خاتم سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله تعالى عليه بالعلم فقال ووجدك ضالا فهدى وقال ووجدك
عائلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال تعالى ما كنت تعلمها
انت ولا قومك ثم انه اول ما اوحى اليه قوله تعالى اقرأ باسم ربك ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو عليه السلام كان ابدا يقول
ارنا الاشياء كما هي ولو لم يظهر للانسان مما ذكرناه من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال ان يظهر شيئا اصلا وانه
تعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة منها الحياة اومن كان ميتا فاحييناه **وثانيها** الروح اوحينا اليك روحا من
امرنا **وثالثها** النور الله نور السموات والارض وايضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة
في العلم والجسم فقدم ذكر العلم على الجسم ولا شك ان المقصود من سائر النعم سعادة البدن وسعادة النفس فاشرف من السعادة المالية
فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فاولى ان تكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف اجعلني على خزائن الارض
اني حفيظ عليم ولم يقل اني حسيب نسيب فصيح مليح وايضا فقد جاء في الخبر المرء باصغريه قلبه ولسانه ان قاتل قاتل بجنانه وان قال قال ببيانه
وقال الشاعر:
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق الا صورة اللحم والدم
وايضا فانه تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم وقال بعضهم العلوم
نظامها من ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي بن ابي طالب رضي الله عنه عين العلم من العلو ولامه من اللطف وميمه
من المروة وايضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد للاديان **وعلم** السر لرد الشيطان **وعلم** المعاشرة للاخوان **وعلم**
الشريعة للاركان **وعلم** النجوم للازمان **وعلم** المبارزة للفرسان **وعلم** السياسة للسلطان **وعلم**
الرؤيا للبيان **وعلم** الفراسة للبرهان **وعلم** الطب للابدان **وعلم** الحقيقة للرحمن وقيل ايضا منهم باقة المثل
في العلم بالماء قال تعالى انزل من السماء ماء والماء اربعة ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم اربعة علم
التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله لئلا تحصل الفكر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة
يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغبار الهوى كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع
كماء السيل يهلك الاحياء ويميت الخلق فكذا البدع والله اعلم **المسألة السابعة** في اقوال الناس في حد العلم قال
ابو الحسن الاشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما اعترضوا عليهما بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف
العلم بهما دور وهو ضعيف ومنهم من اجاب عنه بان علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذاته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه
الاشياء علم باصل العلم لان الماهية داخلة في اصل الماهية المقيدة فكان علمه بكونه العلم علما ضروريا فكان الدور ساقطا
وسيأتي مزيد تقريره اذا ذكرنا ما نختاره في هذا الباب ان شاء الله تعالى قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو
به وربما قالوا العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف للعلم بالمعلوم فيعود الدور وايضا فالمعرفة
لا تكون الا على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه **احدها**
ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه لها تعريف الشيء بنفسه وهو محال **وثانيها** ان المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس
ولهذا يقال ما كنت اعرف [illegible] **وثالثها** ان الله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال
الاستاذ ابو اسحاق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

من الكلام

ورابعها ولا تكونوا اول كافر به يعني كما كفر تقول ذلك لغيا بعراى ولا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم لمحمد
عليه السلام يوجب تكذيبكم بكتابكم **وخامسها** ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم لما شاهدوا المعجزات الدالة
على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والانجيل متقدمة فكان كفرهم اشد من كفر من لم يعرف الا نوعا واحدا من
الدلائل فالسابق الى الكفر يكون اعظم من بعده لقوله عليه السلام من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها فلما
كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا في هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما على الاخر على سبيل
الاستعارة **وسادسها** المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة
وسابعها اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر
اليهود على ذلك الكفر فكأنه قيل اول من كفر به من اهل الكتاب وهو كقوله تعالى واني فضلتكم على العالمين اي على عالمي زمانهم
وثامنها ولا تكونوا اول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم **وتاسعها** ان لفظ
اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف **السؤال الثاني** انه كيف يجوز لهم الكفر اذا لم يكونوا اولا
والجواب من وجوه احدها انه ليس في ذكر الشيء دلالة على ان ما عداه بخلافه وثانيها ان قوله تعالى
وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا واخرا محظور وثالثها ان قوله رفع السموات بغير عمد ترونها
لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الانبياء بحق وقوله عقيب هذه الاية ولا تشتروا
باياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والانكار
ممن قرأ في الكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا
به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لمزيد
الاثم وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم
في ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر من كفر الى يوم القيمة وان لم يقتد به غيره اجتمع عليه امران احدهما السبق
الى الكفر والثاني التفرد به ولا شك في انه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافر به اشارة الى هذا المعنى اما قوله
تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا فاعلم ان الاشتراء يوضع موضع الاستبدال وكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء
والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله قال ابن عباس رضي الله عنهما ان رؤساء اليهود
مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وامثالهما كانوا ياخذون من فقراء اليهود الهدايا وانهم لو اتبعوا محمدا لانقطعت
عنهم تلك الهدايا فاصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر الحقير وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليل
جدا فانه نسبة المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة في النسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل
جدا اي نسبة له الى الكثير الذي لا نهاية له واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك او لم يكن بل لو ثبت انه علماؤهم
كانوا ياخذون الرشى على كتمان امر الرسول وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام ابين واما قوله واياي فاتقون
فيقرب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم
بحصول ما يتقى منه فكأنه تعالى امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب قائم ثم امرهم بالتقوى لان تعين العقاب قائم

قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون اعلم انه تعالى لما قال
تعالى وامنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال واعلم
ان اضلال الغير لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله انما يمكن بالتشويش
وتشويهها عليه وان لم يسمع دلائل الحق فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا
الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من
الوصول اليها واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها للاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى
ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في امر محمد
كانت نصوصا خفية تحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجوه الدلالة على المتأملين
فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور ايضا في قوله تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله تعالى وانتم تعلمون معناه وانتم تعلمون ما في ضلال الخلق من الضرر العظيم العائد
عليهم يوم القيمة وذلك لان ذلك التلبيس صار مانعا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيمة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل
الى يوم القيمة ولا شك في ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار
الخطاب وان كان خاصا في الصورة ولكنه عام في المعنى ثم ههنا ابحاث **البحث الاول** قوله تعالى

وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان **البحث الثاني** ان النهي عن اللبس والكتمان مقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال اللبس لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب ذلك هذا التقدير لان الاقدام على الفعل القادح في العلم بكونه جائزا قبيح من الاقدام عليه عند الجهل بكونه جائزا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم عليه اقبح والاية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه والله اعلم

قوله تعالى وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَآتُوا الزَّكَوٰةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ اعلم انه سبحانه لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلوة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات المالية وههنا مسائل **المسئلة الاولى** القائلون بانه لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاز في قوله اقيموا الصلوة لانه قد كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم اركان الصلوة وشرائطها فكانه تعالى قال اقيموا الصلوة التي عرفتموها والقائلون بجواز التاخير قالوا يجوز ان يراد الامر بالصلوة وان كانوا لا يعرفون ان الصلاة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المامور به ما هو كما انه لا نزاع في انه يحسن من السيد ان يقول لعبده اني آمرك غدا بشيء فلا بد وان تفعله ويكون غرضه ان يعزم العبد في الحال على ادائه في الوقت الثاني **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة الصلاة من الاسماء الشرعية قالوا لانها امر حدث في الشرع فاستحال ان يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجوه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء واحتجوا بقول الاعشى عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فان لجنب المرء مضطجعا وقال آخر

وقابلها الريح في دنها • وصلى على دنها وارتسم •

قال الشاعر

• لم ان زجاجها على رأسه • وان عرقها اليوم صالب •

اي ملازم ومنهم من قال بل هي مأخوذة من الصلى وهو العظم الذي عليه الاليتان والاقرب انها مأخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد يكون صلاة ولا يحصل فيها مكابدة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور كان اولى من ان يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور وقال اصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فهو حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا اما الزكوة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع اذا نما او عن التطهير قال تعالى اقتلت نفسا زكية اي طاهرة وقال تعالى قد افلح من تزكى اي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكا منكم من احد ابدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه اي تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمي بالزكوة تشبيها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله يدفع البلاء عن ذلك المال بسبب بركة تلك العطية فصار ذلك النقصان نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة ولهذا قال عليه السلام عليك بالصدقة فان فيها ست خصال ثلثة في الدنيا وثلاثة في الاخرة فاما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار واما التي في الاخرة فستر العورة وتصير ظلا فوق الراس وتكون سترا من النار ويجوز ان تسمى بالزكوة على الوجه الثاني من حيث انه يطهر مخرج الزكاة من كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها **المسئلة الثالثة** قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع اما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه احدها ان اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله تعالى الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين وثانيها ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لانه في الاول امرهم تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها في الجماعة وثالثها ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وكقوله تعالى لرسوله واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمدحه له بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكانه تعالى لما امرهم بالصلاة والزكوة امرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد وحكي الاصم عن بعضهم انما امر الله بني اسرائيل بالزكاة لانهم

كانوا لا يؤتون الزكوة وهو المراد بقوله واكلهم السحت وبقوله واكلهم اموال الناس بالباطل فاظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما لتحذروا ان يفضحهم في سائر اسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا الاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبوة سيدنا محمد عليه السلام

قوله تعالى أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ اعلم ان الهمزة في اتأمرون للتقرير مع التوبيخ والتعجب من حالهم واما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه لما امر بالايمان والشرائع بناء على ما خصهم من النعم وعظم عن ذلك بناء على ما خذ اخر وهو ان التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من امر الناس بذلك اما النصيحة او الشفقة وليس من العقل ان يشفق الانسان على غيره او ينصح غيره ويهمل امر نفسه فخذرهم الله تعالى من ذلك بان قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في ان المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه احدها وهو قول السدي انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية وثانيها قول ابن جريج انهم كانوا يامرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونها وثالثها انهم كانوا اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد عليه السلام قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم ورابعها ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب بان رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله تعالى محمدا حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا يامرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه واعرضوا عن دينه هذا اختيار ابي مسلم وخامسها وهو قول الزجاج انهم كانوا يامرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلب واكل الربا والسحت **وسادسها** لعل المنافقين من اليهود كانوا يامرون باتباع محمد في الظاهر ثم انهم كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه وسابعها ان اليهود كانوا يامرون باتباع التورية ثم انهم خالفوها لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم انهم ما آمنوا به اما قوله تعالى وتنسون انفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع اما قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب فمعناه انكم تقرؤن التورية وتدرسونها وتعلمون ما فيها من الحث على افعال البر والاعراض عن افعال الاثم اما قوله افلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من افعالهم ونظيره قوله اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون وسبب التعجب وجوه **الاول** ان المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكانه اتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال افلا تعقلون **الثاني** ان من وعظ الناس واظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا اصل لهذه التخويفات والا لما اقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون والجراءة على المعصية واذا كان غرض الواعظ الزجر ثم اتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية فكانه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال افلا تعقلون **الثالث** ان من وعظ فلا بد وان يجتهد في ان يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ وكان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن عصى كان غرضه ان لا يصير وعظه مؤثرا في القلب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك ثم ههنا مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم ليس للعاصي ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة ان ينكر عليها في اثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر **والجواب** المكلف مامور بشيئين احدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالتكليف الاخر واما قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين شيئين يصح حمله على وجهين احدهما ان يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس مطلقا والاخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الاية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم واما المعقول الذي ذكره فيلزمه والله اعلم **المسئلة الثانية** احتجت المعتزلة بهذه الاية

على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل
منهم أما إذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فإن ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال للأسود لم لا تبيض لما كان السواد
السواد مخلوقا فيه **والجواب** أن قدرته لما صلحت للضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان ذلك
ذلك محض الاتفاق والأمر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وإن حصل لمرجح فإن كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وإن حصل
من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع لأنه حال الاستواء لما كان
ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع وإذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر ويعود عليكم كل ما أوردتموه
علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل أنه لا يسأل عما يفعل **المسألة الثالثة** عن أنس قال عليه السلام
مررت ليلة أسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت يا أخي جبريل من هؤلاء قال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا
كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم **ب** قال عليه السلام إن في النار رجلا يتأذى أهل النار من ريحه فقيل من هو
يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه **ج** وقال عليه السلام مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس
ويحرق نفسه **د** الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة إلى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار وإنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم
فقالوا إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله **ه** قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه فقال ابدأ بنفسك
فانهها عن غيها • فإذا انتهت عنه فأنت حكيم • فهناك يقبل إن وعظت ويقتدى • بالرأي منك وينفع التعليم •
و قيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل فأما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم
روي أن يزيد بن هارون مات وكان واعظا زاهدا فرئي في المنام فقيل ما فعل الله بك فقال غفر لي وأول ما سألني منكر
ونكير فقالا من ربك فقلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة تقولان له من ربك وقيل للشبلي
عند النزع قل لا إله إلا الله فقال
كان بيت أنت ساكنه • غير محتاج إلى السرج •
والله أعلم **قوله تعالى** واستعينوا بالصبر والصلوة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين
يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون في هذه الآية مسألتان **المسألة الأولى** اختلفوا في المخاطبين
بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر الصلوة أصلا والصبر على دين محمد لا يكاد
أن يقال له استعن بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم فلا يمتنع أن يكون الخطاب أولا
في بني إسرائيل ثم يقع بعده ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد عليه السلام والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل لأن صرف الخطاب
إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم **أما** قوله كيف يؤمرون بالصبر والصلوة مع أنهم منكرين لها قلنا لا نسلم كونهم منكرين
لها وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وأن الصلوة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله
تسلي عن محن الدنيا وآفاتها إنما الاختلاف في الكيفية فإن صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى
وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور وعلى هذا نقول إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان
وبترك الإضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والإعراض
عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلاة • **المسألة الثانية** ذكر
في الصبر والصلوة وجوها أحدها كأنه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم من قبول
دين محمد عليه السلام بالصبر أي بحبس النفس عن اللذات فإنكم إذا كلفتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخفت عليها ثم إذا ضممتم
الصلوة إلى ذلك تم الأمر لأن المشتغل بالصلوة لا بد وأن يكون مشتغلا بذكر الله تعالى وذكر جلاله وقهره ورحمته وفضله
فإذا تذكر رحمته صار مائلا إلى الطاعة وإذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية
وثانيها المراد من الصبر ههنا الصوم لأن الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن
والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا وإذا انضاف إليه الصلوة استنار القلب بأنوار معرفة الله وإنما قدم الصبر
على الصلاة لأن تأثير الصوم في إزالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الإثبات ولأنه عليه السلام
قال الصوم جنة من النار قال الله تعالى إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لأن الصلوة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل
بسبب تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار
الثواب ودار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون حينئذ على الإنسان ترك الرياسة ويقطعه عن الخلق
إلى التوجه إلى قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة إن الله مع
الصابرين وأما قوله تعالى وإنها ففي هذا الضمير وجوه أحدها الضمير عائد إلى الصلاة أي الصلوة ثقيلة إلا على الخاشعين

وثانيها

وثانيها الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا **وثالثها** أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها
بنو إسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي إلى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا وتقتصر فيه على الإيماء إذا وثقت
بعلم المخاطب فيقول القائل ما عليها أفضل من فلان يعني الأرض ويقولون ما بين لابتيها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال
تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم إليه **فإن قيل** إن كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم
أكثر وثواب الخاشعين أقل وذلك منكر من القول **قلنا** ليس المراد أن الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون
كذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع وإذا
تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم وإذا ذكر الوعد فكمثل وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلوة أعظم وإنما المراد
بقوله وإنها لثقيلة على من لم يخشع من حيث إنه لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل أن الملحد
إذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع أما الموحد فلما اعتقد في فعله
أعظم المنافع وفي تركه أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من
العقاب الأليم الأبدي إلى قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه
مثاله إذا قيل للمريض كل هذا الدواء فإنا متعهدون له فيه شفاء سهل ذلك عليه وإن لم يعتقد ذلك فيه فعسر الأمر عليه وعليه
يحمل قوله عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلوة وصفنا الصلوة بهذه الوجوه التي ذكرناها إلا أنها كانت لا تثقل عليه وكيف
وكان عليه السلام يصلي حتى تورمت قدماه • أما الخشوع فهو التذلل والخضوع أما قوله تعالى الذين يزعمون أنهم ملاقوا ربهم
للمفسرين فيه قولان الأول أن الظن بمعنى العلم قال الزجاج الظن هو الاعتقاد الذي تقارنه تجويز النقيض وذلك يقتضي أن يكون
صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد
من الظن ههنا العلم وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا إلا أن العلم راجح
مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر قال
أوس بن حجر
فأرسلته مستيقن الظن أنه • مخالط ما بين الشراسيف جائف •
وقال تعالى إني ظننت أني ملاق حسابيه وقال ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون وذكر الله تعالى أنكار أطلعهم وعنا على الظن ولا يجوز
أن يثنيهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم **القول الثاني** أن يحمل اللفظ على ظاهره
وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه • أحدها أن يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لأنه ملاقاة الرب سبب عن الموت
فأطلق السبب والمراد المسبب وهذا مجاز مشهور فإنه يقال لمن مات إنه لقي ربه إذا ثبت هذا فنقول المراد وإنها
لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لأن كل من كان متوقعا للموت في كل لحظة فإنه لا يفارق قلبه
الخشوع فهم يبادرون إلى التوبة لأن خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولأنه مع خشوعه لا بد في كل حال من الإيمان
من تقصير جرى منه فيلزمه التلافي فإذا كانت حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا إلى المبادرة إلى التوبة **الثاني** أن تفسير
ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فإن الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله تعالى
بل يظن ذلك إلا أن ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع **الثالث** المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا
ربهم بذنوبهم فإن الإنسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك
يسارع إلى التوبة وذلك من صفات المدح بقي ههنا مسألتان **المسألة الأولى** استدل بعض أصحابنا
بقوله ملاقوا ربهم على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف
أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما
وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت
للكافر فثبت أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه السلام من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله
وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله لأن ذلك وصف أهل النار وأما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات لقي الله ولا يقولون
إنه رأى الله وأيضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقولون إذا حجبت عما لقيه بعد
ذلك وإن كان قد رآه وإذن له في الدخول عليه يقول لقيته وإن كان ضريرا ويقال لقي فلان جهدا شديدا ولقيت
من فلان الداهية ولقي فلان حمامه وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى فالتقى
الماء على أمر قد قدر وهذا إنما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال أصحاب اللقاء في أصل اللغة عبارة عن وصول
أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك إذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين
المذكورين سببا لحصول الإدراك بحيث يمتنع إجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الإدراك لأن إطلاق لفظ السبب على

على معنى المسبب من اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك اكثر ما في الباب انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل خصه فوجب اجراؤه على الادراك في البواقي وعلى هذا التقرير زال السؤال اما قوله تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلاجل هذه الضرورات حملنا المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف الدليل فانما يصار اليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا اليه فاما في قوله ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن الظاهر ولا الى اضمار هذه الزيادة فلاجرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله فاذا اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي منعوا بها الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه **المسألة الثالثة** المراد من الرجوع الى الله الرجوع الى حيث لا يكون لهم مالك سوى الله وان لا يملك احد لهم نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في اول الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه اولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر ايام حياتهم قد يملك غيرهم الحكم عليهم ويملك ان يضرهم وينفعهم وان الله تعالى مالك الامر في جميع احوالهم وتداخح بهذه الاية فريقان من المبطلين الاول المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع الى الله تعالى وجب كونه جسما والثاني التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فدل هذا على كون الارواح قديمة وانها كانت موجودة في عالم الروحانيات **والجواب** عنهما جميعا على ما تقدم والله اعلم

قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين

اعلم انه سبحانه انما اعاد هذا الكلام مرة اخرى تاكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد عليه السلام ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما كانه قال ان لم تطيعوني لاجل سوالف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل اما قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق **والجواب** عنه من وجوه احدها قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس المراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله كان من العالم فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات **وثانيها** المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس موجودا لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمدا عليه السلام لم يكن موجودا في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين ولا يلزم من كون بني اسرائيل افضل من العالمين في ذلك الوقت كونهم افضل من محمد في ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وقال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين واراد به عالمي ذلك الزمان فانهم كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية **وثالثها** ان قوله واني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على كل العالمين في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين على ان الانبياء افضل من الملائكة بقي هاهنا ابحاث **البحث الاول** قال ابن زيد اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل **البحث الثاني** جميع ما خاطب الله تعالى به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع اقاصيص الانبياء تنبيه وارشاد وقال تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ولذلك روى قتادة قال ذكر لنا ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول قد مضى والله بنو اسرائيل وما يعني بما تسمعون غيركم **البحث الثالث** قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي واما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين **البحث الرابع** قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين يدل على ان رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لان قوله فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا واما ان لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا لا يجوز ان يمتن به على احد وان كان غير واجب مع انه تعالى قد خص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين **فان قيل** لم خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب تخصيصهم

ايضا بالنعم العظيمة في الآخرة كما قيل انعام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما **والجواب** لان المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح وافحش فلهذا حذرهم منها **البحث الخامس** في بيان ان اي فرق العالم اعظم بمعنى ان ايهم اكثر اجتماعا لخصال الخير اعلم ان هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله وعونه

قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون

واعلم ان اتقاء اليوم هو اتقاء ما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يريد به اهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها تهويلا وذلك لان العرب اذا وقع احدها في كريهة حاولت اعوانه دفاع ذلك عنه بوجوه ما في نفوسها الابية من تقتضي الحمية ان تذب عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى ما لا طاقة له به وبما نعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليان لم يبق الا فداء الشيء بمثله اما بمال او غيره فان لم تغن عنه الا انه تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني شيء من هذه الامور عن المجرمين في الآخرة بقي على هذا الترتيب سؤالات **السؤال الاول** ما الفائدة في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا هي الفائدة المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود **والجواب** انه لا يتحمل عنه غيره ما لزمه من الجزاء واما النصرة فهو ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا اخر ان شاء الله تعالى **السؤال الثاني** انه تعالى قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر في الاية في هذه السورة بعد العشرين ومائة تقديم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة **والجواب** ان من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يتقدم التمسك بالشافعين على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يتقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال رضي الله عنه الاصل في جزى عند اهل اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا رواه اصحاب العربية بجزيك بفتح التاء غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئا ولا تحمل عنها شيئا مما اصابها بل يفر المرء من ابيه وامه واخيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل منه فاما يوم القيامة فان قضاء الحقوق انما يقع فيه من الحسنات روى ابو هريرة قال عليه السلام رحم الله عبدا كانت لاخيه عنده مظلمة في عرض او مال فجاءه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل من سيئاته ثم قال صاحب الكشاف شيئا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزاء كقوله تعالى ولا تظلمون شيئا ومن قرأ لا تجزئ من اجزأ عنه اذا اغنى عنه فلا يكون في قراءته الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما **فان قيل** فاين العائد منها **قلنا** هو محذوف تقديره لا تجزي فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس منها شيئا وهو الاقناط الكلي القطاع للمطامع اما قوله ولا يقبل منها شفاعة فالشفاعة ان يستوهب احد لاحد شيئا ويطلب له حاجة واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صارا زوجا واعلم ان الضمير في قوله لا يقبل منها راجع الى النفس الثانية العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت بشفاعة شفيع لا يقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاولى على انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيئا اما قوله ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة الشيء تقول ما اعدل بفلان احدا اي لا ارى له نظيرا قال الله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الاية وهو قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وقال تعالى ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم وقال تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اما قوله تعالى ولا هم ينصرون فاعلم ان التناصر انما يكون في الدنيا بالمحالفة والقرابة وقد اخبر الله تعالى انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ وانما المرء يفر من ابيه وامه واخيه وصاحبته وبنيه قال القفال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد معنى الاستغاثة تقول العرب

ارض منصورة اي ممطورة والغيث ينصر البلاد اذا انبتها فكانه اعان اهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن
ان لن ينصره الله اي يرزقه الله كما يرزق الغيث البلاد ويعني الانتقام نصرة وانتصارا قال تعالى ونصرناه من
القوم قالوا معناه منعناه فقوله ولا هم ينصرون تحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيمة لا يعانون وتحمل انهم
اذا عذبوا لم يجدوا من ينصرهم من الله وفي الجملة كان النصر هو دفع الشدائد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك
من عذابه بقي في الاية مسئلتان المسئلة الاولى في الاية اعظم تحذير عن المعاصي واقوى ترغيب
في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة
ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة واذا كان لا يامن كل ساعة من التقصير في العبادة ومن ترك التوبة
من حيث لا يبقى له في الفناء صار حذرا خايفا في كل حال فالاية وان كانت في بني اسرائيل فهو في المعنى مخاطبة
للكل لان الوصف الذي ذكر فيه وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم المسئلة الثانية
اجمعت الامة على ان لمحمد عليه السلام الشفاعة في الاخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا وقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه السلام لمن تكون اتكون للمومنين المستحقين
للثواب ام تكون لاهل الكباير المستحقين للعقاب فذهب المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتاثير الشفاعة في
ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا تاثيرها في اسقاط العقاب عن المستحقين العقاب اما بان
يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا
على انها ليست للكفار واستدلت المعتزلة على انكار الشفاعة لاهل الكباير بوجوه احدها هذه الاية قالوا انها تدل
على نفي الشفاعة من ثلاثة اوجه الاول قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو اثرت
الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس عن نفس شيئا الثاني قوله ولا يقبل منها شفاعة
وهذا نكرة في سياق النفي فيعم جميع انواع الشفاعة والثالث قوله ولا هم ينصرون ٥
ولو كان محمد شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الاية لا يقال الكلام على الاية من وجهين الاول
ان اليهود كانوا يزعمون ان اباهم يشفعون لهم فاركسوا عن ذلك فالاية نزلت فيهم الثاني ظاهر الاية
تقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا
نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلايل التي ذكرنا قالوا انا نجيب عن الاول بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وعن الثاني بانه لا يجوز ان يكون المراد من الاية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك
اليوم بانه لا ينفع فيه شفاعة ولن يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النعم لان عدم حصول
زيادة النعم ليس فيه خطر ولا ضرر وبين ذلك انه يقال لو قالوا اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحقين للثواب
لشفاعة احد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق العقاب لشفاعة شفيع
كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الاية نفي تاثير الشفاعة في اسقاط العقاب لا نفي تاثيرها
في زيادة المنافع وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع [illegible]
الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفى ان يكون للظالمين شفيع يطاع ونحن نقول بموجبه
فانه لا يكون في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع [illegible] ٥
لانا نقول لا يجوز حمل الاية عليه لوجهين الاول [illegible]
[illegible]
الثاني [illegible]
[illegible]
وثالثها قوله [illegible] ورابعها قوله [illegible]
[illegible]
[illegible] وسادسها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو اثرت الشفاعة

في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد نفعتهم وذلك ضد الاية وسابعها ان الامة مجمعة على انه ينبغي
ان يرغب الى الله في ان يجعلنا من اهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان
المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا على الكباير لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يختم لهم مصرين على الكباير
لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرغبون الى الله تعالى في ان يجعلهم من اهل شفاعته اذا خرجوا مصرين لا انهم يرغبون
في ان يختم لهم مصرين كما انهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليس يرغبون في ان يذنبوا ثم يتوبوا وانما يرغبون
في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين فكلا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب لانا نقول
الجواب عنه من وجهين الاول لم يجب اذا شرطنا شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين
ان نزيد شرطا في قولنا اجعلنا من اهل الشفاعة الثاني ان الامة في كلا الرغبتين الى الله تعالى يسئلون
منه تعالى ان يفعل لهم ما يوصلهم الى المرغوب فيه ففي قولهم اجعلنا من التوابين يرغبون في ان يوفقهم للتوبة من الذنوب
وفي الثاني يرغبون ان يفعل بهم ما يكونون عنده اهلا لشفاعته عليه السلام فلو لم تحصل اهلية الشفاعة الا بالخروج
من الدنيا مصرا لكان سوالهم اهلية الشفاعة سوالا للاخراج من الدنيا على الاصرار على الكباير وذلك غير
جائز بالاجماع اما على قولنا ان اهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سوال اهل الشفاعة
حسنا لظهور الفرق وثامنها ان قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
يدل على ان كل الفجار يدخلون النار وانهم لا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون منها واذا كان
كذلك لم يكن للشفاعة اثر لا في العفو عن العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها وتاسعها
قوله تعالى يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه نفي الشفاعة عمن لم ياذن في شفاعته وكذا قوله من ذا الذي
يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وانه تعالى لم ياذن في الشفاعة في
حق اصحاب الكباير لان هذا الاذن لو عرف لعرفناه اما بالعقل او بالنقل اما العقل فلا مجال له فيه واما النقل
فاما بالتواتر او بالاحاد والاحاد لا مجال له فيه لان رواية الاحاد لا تفيد الا الظن والمسئلة علمية فالتمسك في المطالب
العلمية بالدلايل الظنية غير جائز واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكر
هذه الشفاعة بحيث اطبق الاكثرون على الانكار علمنا انه لم يوجد هذا الاذن وعاشرها قوله تعالى
الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما
فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة للناس لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل
معنى الحادي عشر الاخبار الدالة على انه لا توجد الشفاعة في حق اصحاب الكباير وهي اربعة الاول
ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه السلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مومنين
وانا ان شاء الله بكم لاحقون وددت اني قد رايت اخواننا قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال بل انتم اصحابي
واخواننا الذين لم ياتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من لم ياتك بعد من امتك قال ارايت لو كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم
بهم الا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم ياتون يوم القيمة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض ٥
فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال اناديهم الا هلم فيقال انهم بدلوا بعدك فاقول سحقا سحقا
ووجه الاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان شفيعا لهم لم يقل لهم سحقا سحقا لان الشفيع لا يقول
ذلك وكيف يجوز ان يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة ماء الثاني ما روى ٥
عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا كعب بن عجرة اعيذك بالله من امارة السفهاء
انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم في كذبهم فليس مني ولست منه ولن يرد علي الحوض ومن لم يدخل
عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم في كذبهم فهو مني وانا منه وسيرد علي الحوض يا كعب بن عجرة الصلاة قربان
والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من السحت والاستدلال
بهذا الحديث من ثلاثة اوجه احدها ان الرجل ليس من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له وثانيها قوله ولن يرد
علي الحوض دليل في نفي الشفاعة لانه اذا منع الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبان يمنع الرسول من خلاصه من
العقاب اولى وثالثها ان قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح على انه لا اثر للشفاعة في صاحب الكبيرة ٥
الثالث عن ابي هريرة قال عليه السلام لا الفين احدكم يوم القيمة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله فاقول
لا املك لك من الله شيئا قد ابلغتك وهذا صريح في المطلوب لانه اذا لم يملك من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب ٥
الرابع عن ابي هريرة قال عليه السلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيمة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ٥

ورجل باع حرا واكل ثمنه ورجل استأجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه اجرته والاستدلال به انه عليه السلام
لما كان خصما لهولاء استحال ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب اما اصحابنا فقد تمسكوا فيه
بوجوه احدها قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
وجه الاستدلال ان هذه الشفاعة اما ان تكون في حق الكفار او في حق المسلم المطيع
او في حق المسلم صاحب الصغيرة او المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة او في حقه قبل التوبة والقسم الاول باطل لان قوله
وان لم تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لان المسلم المطيع والمسلم
صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك لم يكن قوله
ان تعذبهم فانهم عبادك لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم
صاحب الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد عليه
السلام ضرورة انه لا قائل بالفرق وثانيها قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام فمن تبعني فانه مني
ومن عصاني فانك غفور رحيم فقوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على
صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة
فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يوكد دلالة هاتين الايتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب
شعب الايمان انه عليه السلام تلا قوله تعالى في ابراهيم ومن عصاني فانك غفور رحيم وقول عيسى ان تعذبهم
فانهم عبادك ثم رفع يديه وبكى وقال اللهم امتي امتي فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد وربك اعلم فسله ما يبكيك
فاتاه جبريل فسأله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك
في امتك ولا نسوءك رواه مسلم في الصحيح وثالثها قوله تعالى في سورة مريم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس في ظاهر الاية ان المقصود
من الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او انهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته
الى الفاعل يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول حمل الاية على الوجه الثاني اولى لان حملها على الاول
يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم
فيتعين حملها على الوجه الثاني فاذا ثبت ذلك فنقول الاية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من
اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا فكل
من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا التوحيد والاسلام فوجب ان يكون
داخلا تحته اقصى ما في الباب ان يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله لكنا نقول
ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما وراءه ورابعها قوله تعالى في صفة
الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى **وجه الاستدلال** به ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله
تعالى وكل من كان مرتضى عند الله وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله لانه
مرتضى بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى
عند الله لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان صاحب
الكبيرة مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والاستثناء
عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب
دخوله في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد عليه السلام ضرورة انه لا قائل بالفرق **فان قيل**
الكلام في هذا الاستدلال من وجهين الاول انا نقول انه ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا للشفاعة واذا لم
يكن اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس
بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومتى صدق عليه انه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى
ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب
ان لا يكون داخلا فيه الوجه الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته
نحن لا ندرك الاية الا اذا اثبتنا ان الله ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة وهذا اول المسالة والجواب
عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية انا ... لا ينافي وقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لاحتمال ان
ان يكون المراد زيد عالم بالفقه ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فقولنا صاحب الكبيرة ليس بمرتضى فباتفاقنا

لاحتمال

لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه وايضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه
ثبت مسمى كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب اسلامه وجب دخوله
تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السؤال الثاني فان
جوابه ان حمل الاية على ان يكون معناها ولا يشفعون الا لمن رضي الله اولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله
شفاعته لانه على التقدير الاول تفيد الاية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله تعالى والاحتراز عن معاصيه
وعلى التقدير الثاني لا تفيد الاية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى بما كان اكثر فائدة اولى **وخامسها**
قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب ان يكون حال المسلم بخلافه بناء على
دليل الخطاب **وسادسها** قوله تعالى لمحمد عليه السلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الاية
على انه تعالى امر محمدا بان يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت ان محمدا عليه السلام استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت ان الله تعالى قد غفر لهم
والا لكان الله تعالى قد امره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله ولا بمحمد عليه
السلام فدل على ان الله تعالى لما امر محمدا بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم
ولا معنى للشفاعة الا هذا **وسابعها** قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها بين ان الله تعالى
امر الكل انه اذا حياهم احد بتحية ان يقابلوا التحية باحسن منها وبان يردوها ثم انا امرنا بتحية محمد عليه
السلام حيث قال يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والصلاة من الله رحمة ولا شك ان هذه تحية فلما
طلبنا الرحمة من الله لمحمد وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان يطلب محمد لنا الرحمة وهو ان يطلب
لكل المسلمين الرحمة من الله وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه عليه السلام غير مردود الدعاء فوجب ان يقبل الله شفاعته
في الكل وهو المطلوب **وثامنها** قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله
واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما فليس في الاية ذكر التوبة فدل على ان الرسول متى استغفر لهم
فان الله يغفر للعصاة والظالمين وهذا يدل على ان شفاعة الرسول في حق اهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب
ان تكون مقبولة في الاخرة لانه لا قائل بالفرق **وتاسعها** اجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد عليه السلام
فتأثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين للرسول عليه السلام
اذ طلبنا من الله ان يزيد في فضله عندما نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فلما بطل هذا القسم تعين الثاني وهو
المطلوب **فان قيل** انا لا يليق علينا كوننا شافعين لمحمد لوجهين **الاول** ان الشفيع
لا بد وان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه السلام ولكن لما كنا ادون رتبة منه عليه السلام
لم يصح ان يوصف بكوننا شافعين له **الثاني** قال ابو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة
اذا كان فعل تلك المنافع لاجل سؤاله ولولاه لم يفعل او كان لسؤاله تاثير في فعلها فاما ان كانت تفعل سواء سألها
او لم يسألها وكان غرض السائل التقرب بذلك الى المسؤول وان لم يكن يستحق المسؤول بذلك السؤال منفعة زائدة
فان ذلك لا يكون شفاعة له الا ترى ان السلطان اذا عزم على ان يعطي لابنه ولاية فجاءه بعض اوليائه على ذلك فكان
يفعل ذلك لا محالة سواء حثه على ذلك او لم يحثه وقصد بذلك التقرب الى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه
لا يقال انه يشفع لابن السلطان اليه وهذا حالنا في حق الرسول عليه السلام فيما نسأله من الله تعالى فلم يصح ان نكون
شافعين **والجواب** عن الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي
شفيعا ماخوذ من الشفع وهذا المعنى لا اعتبار فيه للرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني
وايضا نقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء
سالت الامة ذلك او لم تسأل ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سؤال الامة ذلك على وجه
لولا سؤال الامة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال مجوزا وجب ان يبقى تجويز كوننا شافعين للرسول
عليه السلام ولما بطل ذلك باتفاق الامة بطل قولهم **وعاشرها** قوله تعالى في صفة الملائكة
الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا وصاحب الكبيرة من جملة
المؤمنين فوجب دخوله في جملة من يستغفر الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله تعالى فاغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك الا ان هذه الاية تقتضي تخصيص ذلك العام لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ العام اذا ذكر
بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص **والحادي عشر** الاخبار

الدالة على وجوب الشفاعة لاهل الكباير ولنذكر منها ثلثة **الاول** قوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكباير من امتي قالت المعتزلة الاعتراض عليه من وجوه احدها انه خبر واحد وارد على مضادة القران
فانا بينا ان كثيرا من الايات تدل على نفي هذه الشفاعة والخبر الواحد اذا ورد على خلاف القران وجب رده **وثانيها**
انه يدل على ان شفاعته ليست الا لاهل الكباير وهذا غير جايز لان شفاعته منصب عظيم فتخصيصه باهل الكباير
فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جايز لانه لا اقل من التسوية **وثالثها** ان هذه المسئلة
ليست من المسائل الظنية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه
الاية بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات احدها ان يكون المراد منه الاستفهام بمعنى
الانكار بمعنى اشفاعتي لاهل الكباير من امتي كما ان المراد من قوله هذا ربي اي اهذا ربي وثانيها ان لفظ
الكبير غير مختص لا في اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة قال
الله تعالى في صفة الصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكباير لا يجب ان يكون المراد
منه اهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة **فان قيل** هب ان لفظ الكبيرة
يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله اهل الكباير صيغة جمع معرفة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب
ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من اهل الكباير سواء كان من اهل الطاعات الكبيرة او المعاصي الكبيرة
قلنا ان لفظ الكباير وان كان للعموم الا ان لفظ اهل مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر تخصيص واحد
من اهل الكباير فنحمله على الشخص الذي يكثر الطاعات فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه وثالثها
هب انه يجب حمل اهل الكباير على اهل المعاصي الكبيرة لكن اهل المعاصي الكبيرة اهم اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة
او قبل التوبة فيحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تاثير الشفاعة في ان يتفضل الله عليه بما احبط
من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولهم لكنه معارض بما روي عنه عليه السلام انه قال
ليست شفاعتي لاهل الكباير من امتي ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار وروي الحسن عنه عليه السلام انه قال
ما ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي واعلم انا لا ننكر انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكنه
مجموع الاخبار الواردة في باب الشفاعة والاثار الاخبار دالة على سقوط كل هذه التاويلات **الثاني** روي ابو هريرة
ان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته واني اختبات دعوتي
شفاعة لامتي الى يوم القيمة فهي نايلة ان شاء الله تعالى من مات من امتي لا يشرك بالله شيا رواه مسلم في
الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته نايلة كل من مات من امته لا يشرك بالله شيا وصاحب الكبيرة
كذلك فوجب ان تناوله الشفاعة **الثالث** عن ابي هريرة رضي الله عنه قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوما بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون لم ذلك
يجمع الله تعالى الاولين والاخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب
ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما انتم فيه الا ترون ما قد بلغكم الا تنظرون الى من يشفع لكم
فيقول بعض الناس لبعض ابوكم ادم فياتون ادم فيقولون يا ادم انت ابو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه
وامر الملايكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى الى ما قد بلغنا فيقول لهم ادم ان ربي قد
غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا
الى غيري اذهبوا الى نوح فياتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض وسماك الله عبدا شكورا اشفع
لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله
وانه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم فياتونه فيقولون انت ابراهيم نبي الله
وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب
قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فياتون موسى عليه السلام
فيقولون يا موسى انت رسول الله فضلك الله برسالته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه
فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا لم اومر بقتلها
نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فياتون عيسى فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها الى مريم
وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي غضب اليوم غضبا
لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى محمد فياتونه فيقولون

يا محمد

يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبيا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى الى
ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي فيؤذن لي فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني
ثم يقال ارفع يا محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا
فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رايت ربي مثله وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع يا محمد
راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع
فاذا رايت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع
تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي
في النار الا من حبسه القران اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج لفظه في الصحيحين قالت المعتزلة الكلام على
هذا الخبر من وجوه احدها ان هذه الاخبار اخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول عليه السلام فالظاهر
ان الراوي انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شي منها حجة **وثانيها** انها خبر واقعة واحدة
وانها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصان وذلك ايضا مما يتطرق التهمة اليها ورابعها انها وردت
على خلاف ظاهر القران وذلك ايضا مما يتطرق التهمة اليها **وخامسها** انها خبر واقعة عظيمة
تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرق التهمة اليه
وسادسها ان الاعتماد على الخبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جايز **اجاب**
اصحابنا عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها
قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر
فيكون حجة والله اعلم **والجواب** عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم
على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع اقسام الشفاعات وادلتنا على اثبات الشفاعة تفيد شفاعة خاصة والعام
والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلايلنا مقدمة على دلايلهم ثم انا نجيب عن كل واحد من الوجوه
التي ذكروها بجواب على حدة **اما الوجه الاول** وهو التمسك بقوله تعالى
ولا يقبل منها شفاعة فهنا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا انه يكفي تخصيص هذا العام بدليل السبب
المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا كانت الدلايل دالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصه **اما
الوجه الثاني** وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع **فالجواب** عنه
ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية
ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزوية والسالبة الجزوية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور
ولا يحتاج فيه الى تحقيق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لانه عندنا انه ليس لبعض الظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع وهو الكفار فاما ان يحكم على كل واحد من الظالمين بانه ليس له حميم ولا شفيع فلا **الوجه الثالث**
وهو قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة **فالجواب** عنه ما تقدم
في الوجه الاول **واما الوجه الرابع** وهو قوله وما للظالمين من انصار **فالجواب**
عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزوية
فيكون مفيدا لعموم السلب وسلب العموم لا يفيد عموم السلب واما الوجه الخامس وهو قوله تعالى فما تنفعهم
شفاعة الشافعين فنقول انه وارد في حق الكفار وهو يؤيد ما قلنا بسبب التخصيص في هذا الحكم مع المؤمنين **واما
الوجه السادس** وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه **واما
الوجه السابع** وهو قوله لا تسلني الهم اصلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم **فالجواب**
عنه ان عندنا تاثير الشفاعة في جلب امر مطلوب اعني به القدر المشترك من جلب المنافع الزايدة على قدر
الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السوال
واما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سياتي ان شاء الله
تعالى في مسئلة الوعيد **واما الوجه التاسع** وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله تعالى في الشفاعة **فجوابه**
اصحابنا بالجواب ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردنا من الدلايل الدالة على حصول هذه الشفاعة
واما الوجه العاشر وهو قوله تعالى حكاية عن الملايكة فاغفر للذين تابوا **فجوابه** ما بينا
ان خصوص اخر هذه الاية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا عليه السلام لا يشفع لبعض الناس

ولا في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذنه تعالى فلعل الرسول لا يكون مأذونا في المواضع وفي بعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير مأذونا في موضع اخر وفي وقت اخر في الشفاعة فيشفع هنالك قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض عام الجود حيث لا يحصل فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان يكون مستعد القبول ذلك عن واجب الوجود الا انه يكون مستعد القبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه الاستعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طست مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق وهو فيض واجب الوجود الى الارواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على اصولهم. **قوله تعالى**

واذ نجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم

اعلم انه تعالى لما تقدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير وابلغ في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر وهي المذكور في هذه الاية هو الانعام الاول واما قوله واذ نجيناكم ففيه بحثان انجيناكم ونجيناكم قال القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص وهو ان يلقى الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجا وانجى ونجى بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الشيء المرتفع بائن مما انحط عنه فكانه تخلص منه قال صاحب الكشاف اصل ال اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله باولي الخطر والشأن كالملوك واشباههم ولا يقال ال الاسكاف والحجام قال علي بن عيسى الاهل اعم من الال يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال ال البلد وال الكوفة وال العلم ثم قال الاهل خاصة الشيء من جهة تغليبه عليه والال خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة حكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة ال الله واما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكي ابن جريج عن القوم قالوا انه مصعب بن ريان وقال ابن اسحق هو الوليد بن مصعب قال ولم يكن في الفراعنة احد اشد غلظة ولا اقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط الثاني قال وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف عليه السلام مصر وبين ان دخلها موسى اكثر من اربعمائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير فرعون يوسف كان اسمه ريان بن الوليد واما ال فرعون فلا شك ان المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما يفعل به من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله يسومونكم فمن ساءه خسفا اذا اولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم

اذا ما الملك سام الناس خسفا ۞ ابينا ان نقر الخسف فينا ۞

واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه والسوء مصدر بمعنى السيء يقال اعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد به قبحهما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء اشده واصعبه كانه اقبحه بالاضافة الى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولا وخدما وحملهم في اعماله اصنافا فصنف كانوا يبنون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا في اعماله ومن لم يكن في نوع من اعماله كان يأمر بان يوضع عليه جزية يؤديها قال السدي وكان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل اعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من اشد انواع العذاب حتى ان من هذه حاله ربما تمنى الموت فبين تعالى عظيم نعمه عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك نعمة اخرى اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفيه ابحاث **الاول** ان ذبح الذكور دون الاناث مضرة من وجوه احدها ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل

لان

لان النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يفضي اخر الامر الى هلاك الرجال والنساء. **وثانيها** ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في امر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد تقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما قد يقع اليه من ذل العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن والنجاة منها في العظم تكون بحسبها **وثالثها** ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحالة هذه اشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله في تخليصهم من ذلك تكون بحسب شدة المحنة فيه **ورابعها** ان الابناء احب الى الوالدين من البنات ولذلك فان اكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وان كثر ذكراهن ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانما كانوا يئدون الاناث دون الذكران **وخامسها** ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان

البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم ويذبحون مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون ابناءكم لم يحتج الى الواو واما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا اخر سوى سوء العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا ان الفائدة التي تجوز ان تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم انه تعالى قال قبل هذه الاية ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله والتذكير بايام الله لا يحصل الا بتعديد نعم الله فوجب ان يكون المراد من قوله تعالى يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله تعالى ويذبحون ابناءكم نوعا اخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك واما في هذه الاية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهي كقوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسواء كان المراد من العذاب هو الذبح او غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق

البحث الثالث قال بعضهم المراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء اذ النساء هن البالغات فكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد امره واكثر المفسرين على ان المراد بالابناء الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه **الاول** حملا للفظ الابناء على ظاهره **والثاني** انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم **الثالث** انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة **والرابع** انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى فما ذكروه وجب حمله على المجاز ليكون في مقابلة النساء فهو وجه اخر ان الاولاد لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم اما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن ثانيا قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون نساءكم اي يفتشون حياء المرأة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن للعيون ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجه باليد

البحث الرابع في سبب قتل الابناء وذكروا فيه وجوها احدها نقل عن ابن عباس انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله تعالى وعد ابراهيم ان يجعل في ذريته انبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما رأوا كبارهم يموتون وان الصغار يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام **وثانيها** قول السدي ان فرعون رأى نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده **وثالثها** ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل ابناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون امرا مفصلا والا قدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزا بل يكون امرا مجملا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه **فان قيل** ان فرعون كان كافرا بالله تعالى فكان بان يكون كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا كفر الجحود والعناد او يقال انه كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق ابراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا

البحث الخامس اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه احدها ان هذه الاشياء

اثام

التي ذكرها الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله اياهم من هذه
المحن من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاولوا هلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في اذلالهم ولا شك ان ذلك
من اعظم النعم وعظم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب
ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم وثانيها انهم لما عرفوا ان القوم كانوا في
غاية الذل وكان خصمهم في غاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز
المبطلين فكانه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد صلى الله عليه وسلم وقلة انصاره في الحال فانه محق لا بد وان يعلو
امره ويظهر العز في جانبه والذل في جانب اعدائه وثالثها انه تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس
للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الاخرة ورابعها قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم
فالبلاء اصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال
تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والاكثر
انه يقال في الخير ابلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل احدهما على الاخر قال زهير

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم ۞ وابلاهما خير البلاء الذي يبلو

اذا عرفت هذا فنقول ههنا هو المحنة ان اشير بلفظ ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على
النعمة اولى لانها هي التي صدرت من الرب تعالى ولان موضع الحجة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم
والله اعلم **قوله تعالى** وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ
اعلم ان هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا اي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا
بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشياء لان المسالك كانت اثني عشر على عدد الاسباط
فان قيل ما معنى بكم قلنا فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق
بين الشيئين بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا ابحاث **البحث الاول**
روي انه تعالى لما اراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله انه لا يؤمن احد منهم امر موسى عليه السلام
بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان يبقى اموالهم في ايديهم
ثم نزل عليهم جبريل بالعشي فقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله واوحينا الى موسى ان اسر بعبادي ليلا
وكانوا ستمائة الف نسمة لانهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون الفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني اسرائيل
بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما اصبحوا دعا
فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا افرغ من كبدها حتى يجتمع الي ستمائة الف من القبط وقال قتادة
اجتمع اليه الف الف وسبعمائة الف كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى فاتبعوهم
مشرقين اي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون قال موسى كلا ان معي ربي سيهدين
فلما سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع بن نون اين امرك ربك فقال موسى الى امامك واشار الى البحر فاقحم
يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى اين امرك
ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فاوحى الله تعالى الي ان اضرب بعصاك البحر فانفلق
فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل
فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال تعالى فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فاخذ
كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه وقالوا يا موسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عليه السلام عصاه على البحر
فصار بالطرق منافذ وكوى فراى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون لعنه الله فلما بلغ شاطئ البحر راى ابليس
واقفا فنهاه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاءه جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه
فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا اخركم بالاولكم فلما دخلوا البحر بالكلية امر الله
تعالى الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله واغرقنا ال فرعون وانتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام
موسى شكرا لله تعالى **البحث الثاني** اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا اما نعم
الدنيا في حق قوم موسى عليه السلام فهي من وجوه احدها انهم لما دفعوا الى ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده
وقدامهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم وان ساروا غرقوا فلا خوف اعظم من ذلك ثم ان الله تعالى نجاهم
بفرق البحر فلا فرح اشد من ذلك وثانيها ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم

على الله تعالى **وثالثها** انهم شاهدوا ان الله تعالى اهلك اعداءهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلاء من اعظم
النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم وهو اهلاك العدو **ورابعها** انه اورثهم ارضهم وديارهم ونعمهم
واموالهم **وخامسها** انه تعالى لما اغرق ال فرعون فقد خلص بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كانوا خائفين
منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما
اجتمعوا واحتالوا الحيلة فقصدوا ايذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية
وسادسها انه وقع ذلك الاغراق بمحضر من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وانتم تنظرون واما نعم
الدين في حق قوم موسى عليه السلام فمن وجوه احدها ان قوم موسى عليه السلام لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة
زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه
السلام يقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم النظر الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها انهم لما عاينوا
ذلك صار داعية لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى والاقدام
على تكذيب فرعون وثالثها انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا شدة اشد مما
كانت لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع ه
القلب عن علائق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور واما النعم الحاصلة لامة محمد
صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة احدها انه جاء حجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على اهل الكتاب لانه كان
معلوما من حال محمد عليه السلام انه كان اميا لم يقرا ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم
المفصلة ما لا يعلم الا من الكتاب علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود ه
وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف
الله تعالى شقي في الدنيا والاخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والاخرة فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا
عن المعصية **وثالثها** ان امة محمد عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين
الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة واما امة محمد عليه السلام ه
فمع ان معجزتهم هي القران الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد عليه السلام وما خالفوه
في امر البتة وهذا يدل على ان امة محمد عليه السلام افضل من امة موسى عليه السلام بني اسرائيل الاية سؤالان ه
السؤال الاول ان فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق
موسى عليه السلام كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد
اجاب الكعبي **الجواب** الكل بان في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة ه
وعامة بني اسرائيل كانوا كذلك واحتاجوا في التنبيه الى معاينة الايات العظام كفلق البحر ورفع الطور واحياء
الموتى الا ترى انهم لما عبروا ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة **واما**
العرب فحالهم بخلاف ذلك لانهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الايات الدقيقة
والمعجزات اللطيفة **السؤال الثاني** ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وان يعلم
ان ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك **فان قلت**
انه كان عارفا بربه الا انه كان كافرا على سبيل العناد والجحود **قلت** فاذا عرف ذلك بقلبه
فكيف استجاز ان يوطن نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع ه
وتصديق موسى عليه السلام **والجواب** لعل الشيطان وسوس وحبب الجاه والرياسة حمله ه
على اقتحام تلك المهلكة فاما قوله وانتم تنظرون ففيه وجوه احدها الى مصارع ال فرعون او الى اطباق امواج البحر بفرعون وقومه
وثانيها ان قوم موسى عليه السلام سالوه ان يريهم الله تعالى حالهم فسال موسى عليه السلام ربه ان يريهم اياهم
فلفظهم البحر الف الف ومائة الف نفس وفرعون لعنه الله معهم فنظروا اليهم طافيا ولم يلفظ البحر الا غرقا منهم
لشؤم كفرهم وهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية اي نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ه
ليراك الناس ويكون عبرة لهم **وثالثها** ان المراد وانتم بالقرب منهم حيث يواجهونهم ويقابلونهم وان كانوا
لا يرونهم ويقولون ما نظرتم باعينكم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت واهلك ينظرون اليك فما اتوك يقول ذلك
اذا قرب اهله منه وان كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم **قوله تعالى** وَإِذْ وَاعَدْنَا
مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

القرآن هذا هو الانعام الثالث واما قوله واذ وعدنا فقرأ ابو عمرو ويعقوب وعدنا بغير الف في هذه السورة وفي الاعراف وفي طه وقرأ الباقون واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فاما بغير الالف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة فلابد من اثنين واما بالالف فله وجوه احدها ان الوعد وان كان من الله تعالى فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لابد وان يقول افعل ذلك وثانيها قال القفال ولا يبعد ان يكون الآدمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله وثالثها انه امر جرى بين اثنين فجاز ان يقال واعدنا ورابعها وهو الاقوى ان الله تعالى وعده بالوحي وهو وعد الله المجيء للميقات الى الطور واما موسى ففيه وجوه احدها وزنه فعلى والميم فيه اصلية من ماس يميس اذا تبختر في مشيته وكان عليه السلام كذلك وثانيها وزنه مفعل والميم فيه زائدة وهو من اوسيت الشجر اذا اخذت ما عليها من الورق فكانه سمي بذلك لصلعه وثالثها انها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وشا هو الشجر وانما سمي بذلك لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي عليه السلام باسم المكان الذي اصيب به وهو الماء والشجر واعلم ان الوجهين الاولين فاسدان جدا اما اولا فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز ان يكون مرادهم ذلك واما ثانيا فان هذه اللفظة اسم علم والاسم العلم لا يفيد معنى في الذات فالاقرب هو الوجه الثالث وهو امر معتاد بين الناس فاما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام اما قوله تعالى اربعين ليلة ففيه ابحاث

الاول

ان موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين اتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل واغرق الله فرعون قالوا يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة وذلك قوله وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هارون ومكث على الطور اربعين ليلة وانزل عليه التوراة في الالواح وكانت الالواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه بغير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية وبلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور

البحث الثاني

انما قال اربعين ليلة لان الشهور تبتدأ من الليالي

البحث الثالث

قوله تعالى واذ وعدنا موسى اربعين ليلة معناه واعدنا موسى انقضاء اربعين ليلة كقولك اليوم اربعون يوما منذ خرج فلان اي تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كما في قوله واسأل القرية وايضا فليس المراد انقضاء اي اربعين كان بل اربعينا معينا وهي الثلاثون من ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بان المراد هو هذه الاربعين واما قوله واذ واعدنا موسى اربعين ليلة يحتمل ان المراد انه امر بان يجيء الى الجبل قبل هذه الاربعين حتى ينزل عليه التوراة بعد انقضاء هذه الاربعين ويحتمل ان يكون المراد انه امر بان يجيء الى الجبل في هذا الاربعين ووعد بانه ينزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالاخبار

البحث الرابع

قوله هاهنا واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في اول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما

اجاب

الحسن البصري رحمه الله فقال ليس المراد ان وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده اربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ففيه ابحاث الاول انما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين واظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغائبين وتكملة للدين كان ذلك من اعظم النعم فلما اتوا عقيب ذلك باقبح انواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول انني احسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والاذى

البحث الثاني

قال اهل السير ان الله تعالى لما اغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى عليه السلام الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرائيل الثياب والحلي التي استعاروها من القبط قال لهم هرون عليه السلام ان هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا نارا فاحرقوها وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر الى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلا والقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاعبده القوم الا اثني عشر الفا منهم فهذا ما نقله

الرواية ولقائل ان يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز ان يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه احدها ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل ان يكون اله السموات والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون شبهة في قلب احد من العقلاء في كونه الها وثانيها ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قريبة من حد الالجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع انه ظهر من الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان يبقى شبهة في كون ذلك الجسم المصور الها

والجواب

هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا من وجه واحد وهو ان يقال ان السامري القى الى القوم ان موسى عليه السلام انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وانا اتخذ لكم طلسمات مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فاطمعهم في ان يصيروا مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق ولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة

البحث الثالث

هذه القصة فيها فوائد احدها انها تدل على ان امة محمد عليه السلام خير الامم لان اولئك اليهود مع انهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على ان هذه الامة خير من اولئك واكمل عقلا وازكى خاطرا منهم وثانيها انه عليه السلام ذكر هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علما وذلك يدل على انه عليه السلام استفادها من الوحي وثالثها فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان اولئك الاقوام لو انهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري ورابعها فيه تسلية النبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه فكانه تعالى امره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة المنكرة فانهم بعد ان خلصهم الله تعالى من فرعون واراهم المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلان يصبر محمد عليه السلام على اذية قومه كان ذلك اولى وخامسها ان اشد الناس مجادلة مع الرسول ومعاداة له هم اليهود فكانه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون باسلافهم ثم ان اسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد الى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف اما قوله تعالى وانتم ظالمون ففيه ابحاث الاول في تفسير الظلم وفيه وجهان الاول قال ابو مسلم الظلم في اصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلتا الجنتين اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا والثاني ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه او ظنه فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤديه الى العقاب والنار قيل انه ظالم لنفسه وان كان في الحال نفعا ولذة كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا مؤديا الى النار سمي ظلما

البحث الثاني

استدلت المعتزلة بقوله تعالى وانتم ظالمون على ان المعاصي ليست مخلوقة لله تعالى من وجوه احدها انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها وثانيها انه لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسود وابيض وطويلا

والجواب

هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسلكي الداعي والعلم وقد تقدم ذلك مرارا

البحث الثالث

والاية تدل على ان ضرر الكفر لا يعود الا اليهم لانهم ما استفادوا بذلك الا انهم ظلموا انفسهم وذلك يدل على ان جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الاشقياء اما قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين

الاول

ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله عليهم الثاني ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا الا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العقاب لا يسمى ذلك الترك عفوا فكذا هاهنا اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد اسقط عقاب من يجوز عقابه شرعا وعقلا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه تعالى عفى

عن كفار قوم موسى فلان يعفو عن فساق امة محمد عليه السلام مع انهم خير امة اخرجت للناس كان اولى واما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله تعالى لعلكم تتقون واما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر **والجواب** لو اراد تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا الشرط والاول باطل اذ لو اراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية اخرى وان كان من الله فحيث خلق الله تعالى الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وان اراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون الداعي محال فثبت ان الاشكال وارد عليهم ايضا

قوله تعالى واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون

اعلم ان هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل ان يكون هو التوراة وان يكون شيئا داخلا في التوراة وان يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه اقسام ثلثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الاول ان التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا تفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرى **واما** تقرير الاحتمال الثاني فهو ان يكون المراد ما في التوراة من بيان الدين لانه اذا ابان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان اصول الدين وفروعه واما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه احدها ان يكون المراد من الفرقان ما اوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل وثانيها ان يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله بني اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر وذلك لان قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين ان يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح والفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب **وثالثها** قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام **فان قلت** فهذا قد صار مذكورا في قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر وايضا فقوله تعالى لعلكم تهتدون لا يليق الا بالكتاب لان ذلك لا يعقب الهدى **قلت** الجواب عن الاول انه تعالى لم يبين في قوله واذ فرقنا بكم البحر انه كان ذلك لاجل موسى عليه السلام وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد انا آتينا موسى فرق البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وايضا فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس من غلط فظن ان الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى واذ آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمدا الفرقان لكي تهتدوا به يا اهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة اليه البتة اما قوله تعالى لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم تهتدون على انه تعالى اراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول اراد الكفر من الكافر وايضا فاذا كان عندهم انه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفائدة في ان ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم ان الاهتداء اذا كان يخلقه فلا تأثير لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو انزل بدلا من الكتاب الواحد الف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز ان يقول انزلنا الكتاب لكي تهتدوا واعلم ان هذا الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب والله اعلم

قوله تعالى واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم

اعلم ان هذا هو الانعام الخامس وقال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه احدها ان الله تعالى نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من النعم في الدين فاذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبان يعدد عليهم النعم الدينية اولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا بمتقدمة ذكر المعصية كان ذكر المعصية ايضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها وثانيها انه تعالى لما امرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق اولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه السلام لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن آبائهم لما وجد اولئك الابناء فحسن ايراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه

السلام وثالثها انه تعالى لما بين ان توبة اولئك ما تمت الا بالقتل مع ان محمدا عليه السلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وآمنتم قبل الله تعالى ايمانكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة **ورابعها** ان فيه ترغيبا شديدا لامة محمد عليه السلام في التوبة فان امة موسى عليه السلام لما رغبوا في التوبة مع غاية مشقتها على النفس فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان اولى ومعلوم ان ترغيب الانسان فيما هو مصلحته المهمة له من اعظم النعم اما قوله تعالى واذ قال موسى لقومه فمعناه واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم والمعتبر في الظلم وجهان احدهما انكم نقصتم انفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام والثاني ان الظلم هو الاضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا عاجلا ولا آجلا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضروا بانفسهم لان ما يؤدي الى العقاب الابدي من اعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم من حيث انه ينفذ الى الغير ... ظلم للغير لان الاصل في الظلم ما يتعدى فلذلك قال انكم ظلمتم انفسكم اما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لان القوم لم يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يعبدوه لما كان ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الها لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن هذا الحذف اما قوله فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ففيه سؤالات

السؤال الاول قوله فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان في قوله لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذي مضى والعزم على ان لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم فكيف يجوز تفسيره به **فالجواب** ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام ان توبة المرتد لا تتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك رد ما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا

السؤال الثاني ما معنى قوله فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا الى الباري **والجواب** المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضمائركم وانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم لما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله

السؤال الثالث كيف اختص هذا الموضع بذكر الباري **الجواب** الباري هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه من بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على ان من كان كذلك فهو احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة

السؤال الرابع ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا **الجواب** الاول للتسبيب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لان المعنى فاعزموا على التوبة فاقتلوا انفسكم [illegible]

السؤال الخامس ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم **الجواب** اختلفوا فيه فقال قوم من المفسرين [illegible]

... في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به قوله لابد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا لا نسلم انه لابد فيه من مصلحة والدليل عليه انه امر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة له في ذلك اذ لا فائدة من ذلك الا حصول العقاب سلمنا انه لابد من مصلحة ولكن لم قلتم انه لابد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز ان يكون قتله نفسه مصلحة لغيره فان الله تعالى امره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لابد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال ان علمه بكونه مامورا بذلك الفعل مصلحة له في انه امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قاله القاضي بل الوجه الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب صرف الاية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من اولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقوله فاقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع اخر ولا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه ان المؤمنين كالنفس الواحدة ودليله قوله تعالى ولا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله ولولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا اي باناس هم من المسلمين وكقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على بعض ثم قالت المفسرون رحمهم الله اولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا الى الليل **الوجه الثاني** ان الله تعالى امر غير اولئك التائبين بقتل اولئك التائبين فيكون المراد من قوله تعالى اقتلوا انفسكم اي استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب لان في الوجه الاول تزداد المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفوا في روايات فالاول انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين الفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن اسحق الثاني فلما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق ليصبرن على القتل فاصبحوا مجتمعين وكل قبيلة على حدة واتاهم هرون بالاثني عشر الفا الذين ما عبدوا العجل البتة وبايديهم السيوف فقال التائبون انهم اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم او اتقاهم بيد او رجل يقولون امين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهرون يدعوان الله تعالى ويقولان البقية البقية يا الهنا فاوحى الله تعالى اليه قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذا رواية الكلبي **الثالث** ان بني اسرائيل كانوا قسمين منهم من عبده ومنهم من لم يعبده ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة ثم ان الرجل كان يبصر ولده ووالده وجاره فلم يمكنه المضي لامر الله تعالى فارسل الله سبحانه سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى وهرون وقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوبة فسقطت الشفار من ايديهم **السؤال السادس** كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل **والجواب** ذلك مما يختلف بالشرع فلعل شرعه كان يقتضي قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل واما خاصا بذلك القوم **السؤال السابع** هل يصح ما روي انه فيهم من لم يقتل فكيف قبل الله توبته **الجواب** لا يمتنع ذلك لان قوله فاقتلوا انفسكم خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض وان كان عاما لكن العام قد يتطرق اليه التخصيص واما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فتنبيه على ما لاجله يجب تحمل هذه المشقة وذلك لان حالكم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول اولى بالتحمل لان ضرر الدنيا متناه وضرر الآخرة غير متناه ولان الموت لابد واقع فليس في تحمل القتل الا التقديم والتاخير واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو الغرض الاعظم اما قوله تعالى فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان احدهما ان يجعله من قول موسى عليه السلام كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم والآخر ان يكون خطابا من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما امركم به موسى فتاب عليكم بارئكم واما قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب عليكم

قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون

اعلم ان هذا هو الانعام السادس وبيانه من وجوه احدها كانه تعالى قال اذكروا نعمتي اذ قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ثم احييناكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب **وثانيها** ان فيه تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد عليه السلام عن فعل ما يشبه ذلك وتنبيه ان يفعل بهم ما فعل باولئك **وثالثها** تسلية في جحودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بجحود اسلافهم نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الايات وتنبيها على انه تعالى انما لا يظهر على النبي صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم **ورابعها** فيه تسلية النبي عليه السلام مما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل **وخامسها** فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد عليه السلام لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا اخباره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم لتلك الايات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يزيدون كل وقت ويحكمون عليه ويخالفونه فلا تعجب من مخالفتهم لمحمد عليه السلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته **وسادسها** ان الاخبار من محمد عليه السلام عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك من الوحي

البحث الثاني للمفسرين في هذه الواقعة قولان الاول انها كانت بعد ان كلف الله تعالى عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فراى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري ما قال وحرق العجل وذراه في اليم اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله اليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا موسى من ذلك الغمام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني ادم النظر اليه وسمع القوم كلام الله تعالى مع موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما انتهى الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى عليه السلام رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم احد فما الذي يقولون في فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله اليهم ارواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم **القول الثاني** ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله ان يأتيه موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا وقام موسى يبكي ويقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاني امرتهم بالقتل ثم اخترت من بينهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معي منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله تعالى الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد الى الاخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسال الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء ففعل ذلك فاجاب الله دعوته واعلم انه ليس في الاية ما يدل على ترجيح احد القولين على الاخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سالوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل او غيرهم اما قوله لن نؤمن لك فالمعنى لا نصدقك ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما تنصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير وكل جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا جهرة تاكيدا لئلا يتوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم اما قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة ففيه ابحاث

البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا ينزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت الى قوت ومن طعام الى طعام في قوله لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا استعظمه وذلك في ايات احدها هذه الاية وان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم لن نؤمن لك الا باحياء ميت فانه لا يستعظم ولا ياخذهم الصاعقة **وثانيها** قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى ان يسالوا معجزة زائدة **فان قلت** انه تعالى قد اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا سؤال الرؤية **قلت** الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعا تركنا العمل به في انزال الكتاب فبقي معمولا به في الرؤية **وثالثها** قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة

وهي عند مجوزيها من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة في الدين او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى من يقال لن نؤمن لك حتى يحيي الله بدعائك هذا الميت واعلم ان هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومنكرا وذلك ممنوع فان طلب ما لا حاجة اليه من النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا التوقف في طلب سائر المعجزات **قلنا** والدليل انه لما كانت مطالبة ذلك الممكن ليس يقال دعيا فيكون طالب كل ممكن عاتيا والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا حكمنا بجوازه بالاتفاق وهو انزال الكتاب من السماء او نزول الملائكة واثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا **اما** قول ابي الحسين الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا من العلم به في العقل فيقتضي معه لا به في الباقي **قلنا** اي ما المقتضي دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل قول القاضي ... ممتنعا فظهر بما قلناه سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام سؤال الرؤية **الجواب** يحتمل في ذلك وجوها احدها ان رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الاخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا وثانيها ان حكم الله ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يراه فكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة اولى لان الرؤية تتضمن العلم الضروري وذلك ينافي التكليف وثالثها انه لما تمادى الدلائل على صدق المدعي كان طلب الزائد تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف **ورابعها** لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما عاب في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله اعلم **البحث الثاني** المعتبر في الصاعقة قولان الاول انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه تعالى قال في حق موسى عليه السلام وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما افاق والافاقة لا تكون من الموت بل من الغشي **وثالثها** ان الصاعقة هي التي تصعق وذلك اشارة الى سبب الموت وثانيها انه وردها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون وذلك قال وانتم تنظرون منبها على عظم العقوبة **القول الثاني** وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا في ذلك السبب على ثلاثة اوجه احدها انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها انها صيحة جاءت من السماء وثالثها ارسل الله جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم فاعلم انه لما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد يكون بغير الموت لقوله تعالى فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا **فان قلت** هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام **قلت** لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثاني لو تناوله لوجب تخصيصه لقوله تعالى في حق موسى عليه السلام فلما افاق مع ان لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه اما قوله تعالى لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا **فان قيل** كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت **قلنا** الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف واذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين اماتهم الله بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم او بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيا الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها واحيا الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لان الله تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا لحياتهم واما الاستدلال

المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل وجوابنا عنه تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة **قوله تعالى** وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم ان هذا هو الانعام التاسع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد ان بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام عليكم يظلكم وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله اليهم السلوى وهي السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني فظلموا اي كفروا هذه النعم او بان اخذوا ازيد مما اطلق لهم في اخذه او بان سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه **قوله تعالى** واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى لما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وانزل لهم من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه الله بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقاب واعلم ان الكلام في هذه الآية على نوعين

النوع الاول امرهم بدخول القرية هل هو امر تكليف او امر اباحة قلنا انه امر تكليف والدليل عليه وجهان **الاول** انه تعالى امرهم بدخول الباب سجدا وذلك مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة **الثاني** قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال احدها وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الآيتين واحد وثانيها انها نفس مصر وثالثها وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى عليه السلام لكن موسى عليه السلام مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب الاولون انه ليس في هذه الآية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على لسان يوشع زال الاشكال واما قوله فكلوا منها حيث شئتم رغدا فقد تقدم تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو امر اباحة واما قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا ففيه بحثان **الاول** اختلفوا في الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها **الثاني** اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن رحمه الله اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد ان يكون خاشعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه احدها وهو قول القاضي ابي يعلى ان الله تعالى امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع وامرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس يصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله قوم بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهي قوله حطة فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا

الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق وثانيها قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب اي لا نعرف معناه في
العربية وثالثها قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهو خبر مبتدا محذوف اي مسئلتنا حطة اي ان تحط
حطة والاصل النصب اي حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل
صبرا على تقدير اصبر صبرا وقرئ بن ابي عبلة بالنصب ورابعها قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط
في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله وقولوا
حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك
القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به وخامسها قول القفال معناه اللهم حط
عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قيل هل كان التكليف
واردا بذكر هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الاقرب
خلافه لوجهين احدهما ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية وثانيهما ان الاقرب انهم امروا بان يقولوا
قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا
لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر
لفظة بعينها اما قوله تعالى نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم ههنا بحثان الاول
ان قوله نغفر لكم خطاياكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقوله المعتزلة ٥
لما كان الامر كذلك بل كان اداء للواجب واداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان الثاني ههنا قراآت احدها
قرا ابو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء وثانيها قرا نافع بالياء وفتح الفاء وثالثها قرا الباقون من اهل المدينة وجبلة
عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها قرا الحسن وقتادة وابو حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء قال
القفال رحمه الله والمعنى في هذه القراآت كلها واحد لان الحطة اذا غفرها الله فقد غفرت واذا غفرت فانما
يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتانيث كقوله تعالى واخذ
الذين ظلموا الصيحة واخذت الذين ظلموا والمراد من الحطة الجنس لا الحطة الواحدة واما قوله خطاياكم ففيه قراآت
احدها الجحدري خطيئتكم بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة وثانيها الاعمش خطيئاتكم بمدة وهمزة والف
بعد الهمزة قبل التاء وكسر التاء وثالثها الحسن كذلك الا انه يرفع التاء ورابعها الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة
بعد الطاء قبل الياء خامسها ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف وسادسها عن الكسائي بكسر الطاء
والباقون باماله الياء فقط اما قوله وسنزيد المحسنين فاما ان يكون المراد بالمحسنين من كان محسنا بالطاعة في
هذا التكليف او من كان محسنا بطاعات اخر في سائر التكاليف اما على التقدير الاول فالزيادة الموعودة يمكن
ان تكون من منافع الدنيا وان تكون من منافع الدين اما الاحتمال الاول وهو ان تكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان
محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون
من منافع الاخرة فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فانا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب
اعطاء الثواب الجزيل كما قال للذين احسنوا الحسنى وزيادة اي نجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب
للحسنة الواحدة عشرا واكثر من ذلك واما ان كان المراد بالمحسنين من كان محسنا بطاعات اخر بعد هذه التوبة
فيكون المعنى انا نجعل دخولكم الباب سجدا وقولكم حطة مؤثرا في غفران الذنوب ثم اذا اتيتم بعد ذلك بطاعات
اخر اعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة وفي الاية تاويل اخر وهو ان المعنى من كان خاطئا غفرنا له ذنبه
بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا بل كان محسنا زدنا في احسانه اي كتبنا تلك الطاعات في حسناته وزدناه فيها فتكون
المغفرة للمذنبين والزيادة للمطيعين اما قوله تعالى فبدل الذين ظلموا ففيه قولان الاول قال ابو مسلم قوله فبدل يدل على انهم لم يفعلوا ما امروا به لا على انهم اتوا له ببدل والدليل عليه ان تبديل القول قد
يستعمل في المخالفة قال تعالى سيقول المخلفون الى قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله ولم يكن تبدلهم الا
الخلاف في الفعل لا في القول فكذا ههنا فيكون المعنى انهم لما امروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا امر الله
ولم يلتفتوا اليه الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان المراد بالتبديل انهم اتوا ببدل له لان التبديل مشتق
من البدل فلا بد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان بدل دينه يفيد انه انتقل من دين الى دين اخر ويؤكد
ذلك قوله تعالى قولا غير الذي قيل لهم ثم اختلفوا في ان ذلك القول والفعل اي شيء كان فروي عن ابن عباس انهم دخلوا
الباب الذي امروا ان يدخلوا فيه سجدا زاحفين على استاههم قائلين حنطة في شعيرة وعن مجاهد انهم دخلوا على ادبارهم

وقالوا حنطة استهزاء وقال ابن زيد استهزاء بموسى عليه السلام وقالوا ما يشاء موسى ان يلعب بنا الا لعب حطة حطة اي شيء حطة
اما قوله فانزلنا على الذين ظلموا فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك
ظلم على ما تقدم اما قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ففيه بحثان الاول ان في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم
وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم الثاني ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز اي العقوبة
وكذا قوله لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس بمعنا واحد وهو العذاب فاما قوله تعالى ويذهب عنكم
رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شيء كانت الاية لا تدل عليه فقال ابن عباس
مات منهم بالفجاة اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله تعالى عليهم الطاعون حتى مات من الغداة
الى العشي خمسة وعشرون الفا ولم يبق منهم احد اما قوله تعالى بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال
فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله الى معصيته قال ابو مسلم هذا الفسق ٥
هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التاكيد والحق انه غير مكرر لوجهين الاول ان الظلم قد
يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله تعالى الانبياء عليهم السلام بالظلم في قوله تعالى ربنا ظلمنا ٥
انفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وان يكون من
الكبائر فلما وصفهم الله تعالى بالظلم اولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف ان ظلمهم كان من الكبائر لا من الصغائر الثاني ٥
يحتمل انهم استحقوا اسم الظلم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء لا بسبب ذلك التبديل بل للفسق الذي
كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار النوع الثاني من الكلام في هذه الاية اعلم
ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة الاعراف وهو قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم
وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا
عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من احتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم على
انه ما ورد به التوقيف من الاذكار غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به اصحاب الشافعي في انه لا يجوز
تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي
عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر يضاد معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير
اللفظ مع بقاء المعنى فلا يكون كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من
بدل قولا بقول اخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال
في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في
اول القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم
ثم اخذ يعدد نعمه فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا واما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله واذ قيل ابهام بعد
تقدم التصريح به في سورة البقرة السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي
الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة
المتقدمة والسكون في السورة المتاخرة هذا الجواب مبني على ان الاعراف متقدمة النزول بمكة والبقرة
مدنية وان تقدمت في المصحف السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف
وكلوا بالواو الجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا
وفي الاعراف فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف نغفر لكم خطيئاتكم ٥
الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ففي سورة البقرة لما اضاف ذلك
القول الى نفسه تعالى فقال واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب
الكثيرة فذكر لفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة
فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال
على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب
عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام الاعظم وهو ان ياكلوا
رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم فيه السؤال السادس لم
ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع ٥
المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الاخر

ما كانوا مذنبين فالمذنب لابد وان اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا فالاولى ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر ثانيا توبة على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله حكم كل واحد منهما في سورة اخرى

السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو

والجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزاءين احدهما قوله تعالى نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والآخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة قوله ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزاءين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة

السؤال الثامن لم قال في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف

الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف ان اول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظة من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من في آخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون آخر الكلام مطابقا لاوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين منهم فهناك ذكر امة عادلة وههنا ذكر امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف واما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق

السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء وقال في الاعراف فارسلنا

والجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستيصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث بالآخرة

السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون

الجواب انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله اعلم

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

وقرأ العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقرأ ابو جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لانه اخف وعليه اكثر القراء

واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما في الدنيا فلان الله تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزال المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام في الماء في التيه اعظم من الانعام بالماء المعتاد لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقهم الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقوا منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل

المسألة الاولى جمهور المفسرين رحمهم الله تعالى على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لانه تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فاعطاهم الماء من ذلك الحجر وانكر ابو مسلم حمل هذه المعجزة على ايام سيرهم في التيه وقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على ان الحق هذا او ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لانه صار معدا لذلك كما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء يتفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم في التيه

المسألة الثانية اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى ولها شعبتان تتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن انه تعالى قدرها مقدارا يصح ان يتوكأ عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك الا

وله تقدير من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه والاولى السكوت عما شاكل من المباحث واجب لانه ليس فيه نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيه بالظن المستفاد من اخبار الآحاد فالاولى تركها

المسألة الثالثة اللام في الحجر اما للعهد والاشارة الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان حجرا مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة الف وسعة العسكر اثنا عشر ميلا وقيل اهبطه آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به فقال له جبريل يقول الله تعالى لك ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما للجنس اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر في الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيث ما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله تعالى اليه لا تقرع الحجر وكلمه يطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله تعالى

المسألة الرابعة الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت بقي ههنا سؤالات

السؤال الاول هل يجوز ان يأمره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا الحذف

الجواب لا يمتنع في القدرة ان يأمره تعالى بان يضرب بعصاه الحجر من قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو امر رسوله بشيء ثم ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب لصار الامر بالضرب بالعصا عبثا لانه لا معنى له ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله فانفلق من ان المراد فضرب فانفلق

السؤال الثاني انه تعالى ذكر ههنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا

والجواب من ثلاثة اوجه احدها الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها لعله انبجس اولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه وثالثها لا يمتنع ان حاجتهم انما كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس قليلا

السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير

الجواب هذا السائل اما ان يسلم وجود الفاعل المختار او ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعد ورد من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع في الكوز الفضي جمد فانه يجتمع الى اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا ان العبد موجد لافعاله قالوا الاجسام ان قلنا انهم لا يجوزون ان يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله تعالى فينسد عليهم ابواب المعجزات والنبوات واما اصحابنا فانهم لما اعتقدوا ان لا موجد الا الله تعالى لا جرم جزموا بان المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا

السؤال الرابع اتقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر ثم ظهر او قلب الله الهواء ماء او خلق الماء ابتداء

الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال واما الوجهان الآخران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد ازال الله تعالى اليبوسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيه وان كان على الوجه الثاني فهو اعلم واعلم ان الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضأ فنار الماء من بين اصابعه حتى استكفوا

السؤال الخامس معجزة موسى في هذا المعنى اعظم ام معجزة محمد عليهما السلام

الجواب كل واحد منهما معجزة باهرة قاهرة لكن الذي لمحمد عليه السلام اقوى لان نبوع الماء

من الحجر معهود في الجملة اما نبوعه من الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك اقوى **السوال السادس** من الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا **الجواب** انه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة فاكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد انه لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين **السوال السابع** من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز **الجواب** من وجوه احدها ان نفس ظهور الماء معجز وثانيها خروج الماء العظيم من الحجر الصغير وثالثها خروج الماء بقدر حاجتهم ورابعها خروج الماء عند الضرب بالعصا وخامسها انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم تام نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا الحق سبحانه وتعالى اما قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم فعلوا انما علموا ذلك لانه امر كل انسان ان لا يشرب الا من جدول معين لئلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء واما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالملك لهم وجاز اضافته اليهم اما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم او قال موسى لهم كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما ما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء والثاني ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه تعالى اعطاهم الماكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الرزق هو الحلال قالوا لان اقل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعثي اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع **قوله تعالى** واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء وقرا زيد بن علي يخرج بفتح الياء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين زعموا ان ذلك السوال كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الاية عند انزال المن والسلوى ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسال غير ذلك اما بنفسه او على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سالوا موسى ان يسال ذلك من ربه كان الدعاء اقرب الى الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سوال النوع الاخر من الطعام يحتمل ان يكون لاغراض **الاول** انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد اربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره **الثاني** لعلهم في اصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع انما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في اصل التربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا **الثالث** لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسالوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لا نفس تلك الاطعمة **الرابع** ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت ان تبديل النوع بالنوع يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء وثبت انه ليس في القران ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت ان هذا القدر لا يجوز ان يكون معصية ومما يؤكد ذلك ان قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم كالاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السوال لكانت الاجابة اليه معصية وهو غير جائز على الانبياء لا يقال انهم لما ابوا شيئا اختاره الله لهم اعطاهم عاجل ما سالوه كما قال تعالى ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لانا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السوال كان معصية بوجوه الاول ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية

الثاني ان قول موسى عليه السلام اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية **الثالث** ان موسى عليه السلام وصف ما سالوه بانه ادنى وما كانوا عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلناه **والجواب** عن الاول انه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا اخر ولان قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم سخطوا الواقع وعن الثاني ان الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الاخرة وعن الثالث بالقريب من ذلك فان الشي قد يوصف بانه خير من حيث كان الانتفاع به حاضرا متيقنا ومن حيث انه يحصل عفوا بلا كد وكما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه انه ادنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع ان يكون مراده بقوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت بما ذكرنا ان ذلك السوال ما كان معصية بل كان سوالا مباحا واذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث انهم كانوا يكفرون لا لانهم سالوا ذلك **المسئلة الثانية** قوله لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه **المسئلة الثالثة** القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرا الاعمش وطلحة بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا اوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس انه الحنطة وعنه ايضا ان الفوم هو الخبز وهو المروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروي ايضا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه من وجوه الاول انه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها والثاني ان المراد لو كان هو الحنطة لما جاز ان يقال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة اشرف الاطعمة **والثالث** ان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة **المسئلة الرابعة** القراءة المعروفة اتستبدلون وفي حرف ابي بن كعب اتبدلون ادنى باسكان الدال وعن زهير الفرقبي ادنأ بالهمزة من الدناءة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان يكون كونه ادنى في المصلحة في الدين او في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لان الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد اجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم فبقي ان يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز ان يكون المراد هذا النوع الذي انتم عليه افضل من الذي تطلبونه لما بينا ان الطعام الذي يكون الذ الاطعمة عند قوم قد يكون اخسها عند اخرين بل المراد ما بينا ان هذا المن والسلوى متيقن الحصول وما تطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك ولان هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول اولى **فان قيل** كان لهم ان يقولوا هذا الذي عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا قلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما ان الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك **المسئلة الخامسة** القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء والقراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتانيث لسكون وسطه كقوله نوحا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف فان اريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقراءة الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وابي بن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ يكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون لعنه الله وهو مروي عن ابي العالية والربيع اما الذين قرؤا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال اخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان ليجدوا فيه مثل هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في ان المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد اخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز ان يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم والاستدلال بهذه الاية من ثلثة اوجه **الاول** ان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى **الثاني** ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيها **الثالث** ان قوله ولا

ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس **الرابع** انه تعالى بعد ان امر بدخول الارض المقدسة قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون دخولها هذه المدة فعند زوال العذر يوجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها **فان قيل** هذه الوجوه ضعيفة اما الاول فلان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي امروا الامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر واما الثاني وهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام الندبية واما الثالث وهو قوله ولا ترتدوا على ادباركم فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان احدهما الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان ان ينكر ان يكون دخول الارض المقدسة اولى الثاني ان تخصيص هذا النهي بوقت معين فقط تلك العرف في اصول الفقه ان الظاهر الامر الوجوب ويتم دليلنا بناء على هذا الاصل وايضا فبيانه للندب ولكن الاذن في تركه يكون اذنا في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم ان المراد من قوله ولا ترتدوا ولا ترجعوا **قلنا** الدليل عليه انه امر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على ادباركم فيدل ان النهي الى ما تعلق به ذلك الامر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين **قلنا** التخصيص خلاف الظاهر اما ابو مسلم الاصفهاني فانه جوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الاول انا ان قرأنا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معينة وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل خالد وحارث فانهما لما جاءا علمين وصفتين كان حملهما على العلمية اولى واما ان قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انما دخل التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقرير ايضا ما تقدم بعينه واما ان نجعله اسم الجنس فقوله اهبطوا مصرا يقتضي التخيير بين جميع كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا **الوجه الثاني** ان الله تعالى اورث بني اسرائيل ارض مصر واذا كانت موروثة لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثة لهم قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون وزروع ومقام كريم الى قوله كذلك واورثناها بني اسرائيل ولما ثبت انها موروثة لهم وجب ان لا يكونوا ممنوعين من دخولها لان الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف **فان قيل** الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا من دخولها لوجه آخر كما لو اوجب على نفسه اعتكافا اياما في المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيه ثم ان الله تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة **قلنا** الاصل ان الملك مطلق للتصرف فالمنع من التصرف خلاف الدليل **اجاب** الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما ابو مسلم فقالوا اما الوجه الاول **فالجواب** عنه انا نتمسك بالقراءة المشهورة وهي التي بالتنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير **قلنا** نعم لكن تخصيص العموم فيحمل هذه البلدة المعينة بما ذكرنا من الدليل **فاما الوجه الثاني** فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق للتصرف لكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمنا من الدلالة اما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستخفاف كقوله تعالى فمن يحارب ويفسد ذلك لهم خزي في الدنيا ومن يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقوله بعيد لان الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر اما قوله تعالى والمسكنة فالمراد منه الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه عليه الصلاة والسلام اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله وباءوا ففيه وجوه احدها البوء الرجوع فقوله باءوا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر **وثانيها** البوء التسوية فقوله باءوا اي استوى عليهم غضب الله **وثالثها** قال الزجاج باءوا اي احتملوا ومنه قوله تعالى اني اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تحتمل الاثمين جميعا واما غضب الله فهو ارادة الانتقام اما قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم لكان جعل احدهما جزاء للثاني اولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر

فقد

[illegible] **السؤال الاول** [illegible] **الجواب** [illegible] **السؤال الثاني** [illegible] **الجواب** [illegible] **فان قيل** [illegible] **الجواب** [illegible]

قوله تعالى

ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم [illegible]

وابي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكأنه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل المبدل من اليهود والنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم اجرهم عند ربهم **وثانيها** انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله ان الذين آمنوا هم الذين آمنوا باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكأنه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري وثالثها المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله من آمن بالله يقتضي المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله تعالى والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس وثانيها

سموا بذلك لانهم نسبوا الى يهودا اكبر ولد يعقوب عليه السلام وانما قالت العرب بالدال غير المعجمة للتعريب فان العرب
اذا نقلوا اسماء من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها وثانيها قال ابو عمرو بن العلاء لانهم يتهودون
اى يتحركون عند قراءة التوراة واما النصارى ففي اشتقاقه وجوه احدها انه القرية التي كان ينزلها
عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران
وامراة نصرانة والياء في النصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح اما قوله والصابئين فهو من صبا
اذا خرج من دين الى دين اخر ولذلك كانت العرب يسمون به النبي صلى الله عليه وسلم لانه اظهر دينا بخلاف اديانهم
وصبات النجوم اذا خرجت من مطلعها وصبا نابه اذا خرج نابه وللمفسرين في تفسيره اقوال احدها قال
مجاهد والحسن هم طائفة بين المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وثانيها قال قتادة هم
قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال ايضا الاديان خمسة منها للشيطان اربعة
وواحد للرحمن الصابئون يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان
واليهود والنصارى **وثالثها** وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق
العالم هو الله سبحانه الا انه سبحانه امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم والثاني
ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة
والمرض فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب
هو القول المنسوب الى الكسدانيين الذين جاءهم ابراهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه
سبحانه بين في هذه الفرق الاربع انهم اذا امنوا بالله فلهم الثواب والاجر ليعرفنا ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا
عن ضلالهم وامنوا بالدين الحق فان الله سبحانه يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم
انه قد دخل في الايمان بالله الايمان بما اوجبه اعني الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الاخر الايمان بجميع احكام
الاخرة فهذان القسمان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الاخرة من ثواب وعقاب
واما قوله تعالى عند ربهم فليس المراد العندية والمكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى
بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم اما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الاول زوال
الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الاخرة في حال الثواب وهذا اصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في
النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه النعمة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون
من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الاخرة فكانه سبحانه وعدهم في الاخرة بالاجر ثم بين
ان صفة ذلك الاجر انه يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا كونه
منقطعا لاعتراهم الحزن العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة المائدة هكذا ان الذين
امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون
وفي سورة الحج ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم
يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه الايات بتقديم الطوائف وتاخيرها ورفع
الصابئين في اية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك **والجواب** لما كان المتكلم احكم
الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور
على عقولنا لا على كلام الحكيم والله اعلم **قوله تعالى** **واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا**
فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا
فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم
لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه ابحاث **الاول**
اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها
احدها ما اودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وقدرته وحكمته والدلائل الدالة على صدق انبيائه
ورسله وهذا النوع من المواثيق اقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل الخلف والكذب والتبدل بوجه البتة
وهو قول الاصم وثانيها ما روي عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح
قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة
فماتوا ثم احياهم الله ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه

عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور اية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق
والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام مضافا الى سائر الايات اقروا له بالصدق
فيما جاء به فاجابوه واظهروا التوبة واعطوا العهد والميثاق وان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا
بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم **وثانيها** ان لله ميثاقين فالاول
حين اخرجهم من صلب ادم واشهدهم على انفسهم والثاني انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد
هذا قول ابن عباس وهو ضعيف الثالث قال القفال رحمه الله انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما
اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا اي كل واحد منهم والثاني انه كان
ميثاقا واحدا اخذ منهم ما اخذ على غيرهم فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشبه ان يكون هناك
مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد اما قوله ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة
وفيه ابحاث الواو في قوله ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه
بالامتناع من قبول الكتاب رفع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال
فعلت كذا والزمان زمانه فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني قيل ان الطور كل جبل
قال العجاج • داني جناحيه من الطور فمر • تقضي البازي اذا البازي كسر •
اما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود
عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز ان ينقله الله تعالى الى حيث
هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على ان يقلعه وينقله اليهم من
المكان البعيد وقال ابن عباس رضي الله عنهما امر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة
وكان العسكر فرسخا في فرسخ فاوحى الله تعالى اليهم ان اقبلوا التوراة والا رميت الجبل عليكم فلما راوا ان لا مهرب قبلوا
التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجدة يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم **الثالث**
من الملاحدة من انكر امكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد واما في الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها
طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء
من الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه وتمام تقريرها من المتقدمين معلوم في كتب الاصول **والرابع**
قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان ذلك يجري مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافي التكليف
اجاب القاضي بانه لا الجاء لان اكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر في مكانه مدة
وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد جاز عندها ان يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف اما قوله
تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة اي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي هذا يدل على الاستطاعة
قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة الا والقوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم **واجاب**
الاصحاب المراد خذوا ما اتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل اما قوله تعالى واذكروا
ما فيه اي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه **فان قيل** هلا حملتموه على
نفس الذكر **قلنا** الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الامر به فاما اذا حملناه على الدراسة
فلا اشكال اما قوله تعالى لعلكم تتقون اي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على انه تعالى اراد فعل الطاعة من الكل
جوابه ما تقدم واعلم ان المفهوم من قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة انهم
فعلوا ذلك والا لم يكن ذلك اخذا للميثاق ولما صح قوله من بعد ثم توليتم من بعد ذلك اي ثم اعرضتم عن الميثاق
والوفاء به قال القفال رحمه الله قد يعلم في الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بامور كثيرة
فحرفوا التوراة وتركوا العمل به وقتلوا الانبياء وكفروا به وعصوا امرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم
دون بعض ومنها ما عمله اوائلهم وفيها ما فعله متاخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب
ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم ذلك حتى لقد
خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي يقرون بها
ثم فعل متاخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقران وان لم يكن فيه
بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك اخبار من الله تعالى عن عناد اسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاءهم
محمد صلى الله عليه وسلم من الكتاب وجحودهم صفته وحاله في كتابهم ونحو ذلك مما ذكروا والله اعلم اما قوله تعالى فلولا فضل

ورحمته لكنتم من الخاسرين فيه بحثان **الاول** ذكر القفال في تفسيره وجهين **الاول** لولا ما تفضل الله
به عليكم من امهال وتاخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين اي من الهالكين الذين باعوا انفسهم بنار جهنم فدل
هذا القول على انهم انما خرجوا عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا الثاني ان يكون الخبر قد
انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى اوله اي لولا
لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم ٥

البحث الثاني لقائل ان يقول كلمة لولا تفيد انتفاء الشي لثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران
من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضي ان الكافر [لم يحصل له]
شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة **اجاب** الكعبي بانه تعالى سوى بين
الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح ان يقال ذلك كما يقول القائل للرجل وقد سوى بين اولاده
في العطية فانتفع بعضهم لولا ان اباك وصلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان
لولا تفيد انتفاء الشي لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا

قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها
وما خلفها وموعظة للمتقين اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه
اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسائل **المسئلة الاولى** روي عن ابن عباس ان هولاء
القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بقرية يقال لها ايلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر
يجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة
وهي القرية المذكورة في قوله تعالى واسالهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفروا
حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحبس
في الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم اخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد
استن الابناء بسنة الاباء واتخذوا الاموال فمشى اليهم طوائف من اهل المدينة الذين كرهوا الصيد في السبت
ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما
نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئين فمكثوا كذلك ثلثة ايام ثم هلكوا ٥

المسئلة الثانية المقصود من ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد عليه السلام
فان قوله تعالى ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام فلما اخبرهم محمد صلى الله عليه وسلم
عن هذه الواقعة مع انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه عليه السلام انما عرفه
من الوحي الثاني انه تعالى لما اخبرهم بما عامل به اصحاب السبت فكانه يقول لهم اما تخافون ان ينزل عليكم
بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب
امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها [illegible] والله تعالى اعلم

المسئلة الثالثة الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة
جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محرما وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الاية لكنه
مذكور في قوله تعالى واسالهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل ان يقال انهم انما تعدوا في ذلك الاصطياد
فقط وان يقال انهم انما تعدوا لانهم اصطادوا مع انهم استحلوا ذلك الاصطياد

المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت **فان قيل** لما كان الله تعالى
نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في ان كثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تاتيهم حيتانهم يوم
سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة للفتنة وارادة الاضلال **قلنا**
اما على مذهب اهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكاليف
حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قردة خاسئين خبران اي كونوا جامعين بين القردية والخسوء وهو الصغار والطرد ٥

المسئلة الثانية قوله كونوا قردة ليس بامر لانهم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم على صورة
القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين
والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة بهولاء بل لما قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك اي لما اراد بهم ذلك

صادوا

صاروا كما اراد وهو كقوله تعالى لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ولا يمتنع ايضا ان يتكلم الله بذلك
عند هذا التكوين الا ان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة **فان قيل** لما لم يكن لهذا القول اثر
في التكوين فاي فائدة فيه **قلنا** اما عندنا فاحكام الله تعالى وافعاله لا تتوقف على رعاية المصالح واما عند
المعتزلة فلعل هذا القول يكون لطفا لبعض الملائكة او لغيرهم

المسئلة الثالثة روي عن مجاهد انه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل
اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجح فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بامرين الاول
ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا ابطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكله
كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد ويرجع حاصل المسخ على هذا القول الى ان الله تعالى اعدم الاعراض التي
باعتبارها كانت قردا فهذا يكون اعداما وايجادا لا انه يكون مسخا **الثاني** انا لو جوزنا ذلك لما امنا في
كل من نراه قردا وكلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات **والجواب**
عن الاول ان الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء
متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان امر وراء هذا الهيكل المحسوس ٥
وذلك الامر اما ان يكون جسما سائرا في البدن او جزءا في بعض جوانب البدن كقلب او دماغ او موجودا مجردا على
ما تقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشي مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا
هو المسخ وبهذا التقدير تجوز في الملك الذي جثته في غاية العظم ان يدخل حجرة الرسول عليه السلام وعن الثاني
ان الامان يحصل باجماع الامة فثبت بما قررنا جواز المسخ فامكن اجراء الاية على ظاهرها فلم يكن بنا حاجة الى التاويل
الذي ذكره مجاهد رحمه الله وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الايات
وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير
اليه محذور البتة بقي هاهنا سؤالان السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهم ولا علم ولا عقل فلا يعلم ما نزل
به من العذاب ومجرد القردية غير مولم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متالمة فمن اين يحصل العذاب بسببه ٥
والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا
انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت تعرف
ما نالها من تغير الخلقة بسبب شوم المعصية فكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متالمة بسبب تغير
تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تالم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تالم الانسان بتلك الصورة القردية الغريبة
السؤال الثاني اولئك القردة بقوا او افناهم الله فان قلنا انهم بقوا فهذه القرود التي في
زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا **والجواب** الكل جائز عقلا
الا ان الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلثة ايام ثم هلكوا

المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الخاسي
الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من موضع
قال الله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا من معاودة النظر لانه تعالى قال
فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه رده البصر
في الكماء ثم ردد من يطلب فطورا فانك وان كثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرد اليك طرفك ذليلا كما يرد
الخائب بعد طول سعيه في طلب الشي فلا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من ان يعاوده
اما قوله تعالى فجعلناها ففيه اختلفوا في ان هذا الضمير الى ماذا يعود على وجوه احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة ٥
التي مسخوها وثانيها قال الاخفش اي جعلنا هذه القردة نكالا وثالثها جعلنا قرية اصحاب السبت نكالا ورابعها
جعلنا هذه الامة نكالا والاقرب هو الوجهان الاولان لانه اذا امكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى
غيره وليس في الاية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم اما النكال فقال القفال رحمه الله انه العقوبة
الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية واصله من المنع والحبس والمعنى انا جعلنا ما جرى على هولاء
القوم عقوبة رادعة لغيرهم اي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي
وينتقص من ملكه ويوثر فيه واما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة قال القاضي اليسير من الذم
لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه اوجب تعالى على السارق المصر القطع
جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم العظيم

فكانه تعالى قال لما بين ما انزله بهولاء القوم الذين اعتدوا في السبت فاستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره مما حرم الله تعالى ه
عليهم ابتغاء للدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق بين انه تعالى انزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع ه
ان يتعبد مقتدر ان يمسخهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الامراض المغيرة للصور ويكون محنة
لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا لانه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم اما قوله تعالى لما بين يديها
وما خلفها وجوه احدها لما قبلها ومعها وبعدها من الامم والقرون لان مسخهم ذكرت في كتب الاولين واعتبروا
بها واعتبر بها من بلغ اليه خبرها من الاخرين وثانيها اريد بما بين يديها ما بحضرتها من القرى ه
والامم وثالثها المراد انه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن اما
قوله تعالى وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل
فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب بالاجل الذي هو اعظم وادوم ه
واما تخصيصه للمتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا بالاتعاظ
والانزجار والانتفاع بذلك صح ان يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله
وموعظة للمتقين ان يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة
الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص بهم دون غير المتقين **قوله تعالى** واذ قال
موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا
ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا
تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها والله
مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون

اعلم

ان هذا هو النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين رحمهم الله ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا
له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في ان يعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا
له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله فاوحى اليه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم بالاستفهام حالا
بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين فلم يبعها الا باضعاف
ثمنها فاشتروها وذبحوها وامرهم موسى عليه السلام ان يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول
حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل **المسألة الاولى** ان الايلام
والذبح حسن والا لما امر الله به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير
فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير **المسألة الثانية** القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة معناه ان تذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكروا العموم ان هذا لا يدل على
العموم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح ه
بقرة معينة من شانها كيت وكيت ويصح ايضا ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك اذبح بقرة معنى
مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى
قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم ولانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكرارا ولكان قوله
اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول الثاني ان قولنا اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا
لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي حصول
الثبوت على وجه واحد فاذا قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاء
فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث ان قوله بقرة لفظة مفردة ه
منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان ه
بدليل انه اذا قال رايت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرنا فاذا ثبت في الخبر كذلك وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون
بالعموم انه لو ذبح اي بقرة كانت فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم **والجواب** انه لما
مصادرة على المطلوب بالاول فان هذا انما يثبت لو ثبت ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا اول المتنازع ه
فيه فهذا هو الكلام في هذه المسألة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ان قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو امر بذبح بقرة

معينة

معينة غير مبينة ام هذا امر بذبح بقرة اي بقرة شئت فالذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب انه كان ذلك ه
امرا بذبح البقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه انه كان امرا بذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم ه
لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقر اذ ذاك
هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسألة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لولده
قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد يأمره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول بان قوله تعالى ادع لنا
ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف
الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان ه
المامور به ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها صفات
البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك
والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة اخرا وان لا يجب حصول الصفات المذكورة
قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم **فان قيل**
اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة
مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقي ه
ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شيء اخر وذلك خلاف الاصل
اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية الى
القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا
يجوز عود الكناية اليها لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الاصل وثالثها ان الضمير
في قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المامور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا
الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال الثالث انهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما اخبرهم
به موسى عليه السلام ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره موسى ان تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة
في القوة وهذا الموضع موضع للاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق
الثاني بوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة معناه يامركم ان تذبحوا اي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم ه
وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا وثانيها لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف
على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا
يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به اولا ذبح بقرة غير معينة الثالث
ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأت منهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم
ورابعها ان الوقت الذي امروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المامور به ذبح بقرة معينة مع انه تعالى
ما بينها لكان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز **والجواب**
عن الاول ما بينا في اول المسألة ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة لا يدل على ان المامور به ذبح بقرة اي بقرة كانت
وعن الثاني ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كادوا يفرطون بعد
استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا
يفعلونه وعن الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان يكون ذلك معارضا
لكتاب الله تعالى وعن الرابع ان تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم ان لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم
انا اذا فرعنا على القول بان المامور به بقرة اي بقرة كانت فلا بد ان نقول ان التكاليف متغايرة فكلفوا في الاول اي بقرة
كانت وثانيا ان تكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون صفراء فلما لم يفعلوا كلفوا ان تكون ذلك
لا ذلولا تثير الارض ولا تسقي الحرث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع اخرا يجب
ان يكون مستوفيا لكل صفة تقدم حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول
انما يجب ان تكون بالصفة الاخيرة فقط وهذا اشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول اشبه
بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند ترك الامتثال واذا ثبت ان البيان لا يتاخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف
وذلك يدل على ان الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل
ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى وله ايضا تعلق بمسألة ان الزيادة على النص هل هو نسخ ام لا ويدل على حسن التكليف

تأنيا من عصى ولم يفعل ما كلفنا ولا ادعنا قوله تعالى قالوا اتتخذنا هزوا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرئ
هزؤا بضمتين وهزءا بسكون الزاي نحو كفؤا وكفءا وقرأ حفص هزوا بالضمتين والواو وكذلك كفوا **المسئلة الثانية**
قال القفال رحمه الله قوله تبارك وتعالى اتتخذنا هزوا استفهام على معنى الانكار والهزو يجوز ان يكون في معنى
المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله اي في معلومه والله رجاؤنا اي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا قال
صاحب الكشاف اتتخذنا هزوا اتجعلنا مكان هزؤ او اهل هزؤ او الهزؤ نفسه لفرط الاستهزاء **المسئلة الثالثة** القوم
انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى عليه السلام اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا
الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا انه عليه السلام يداعبهم لانه من المحتمل ان موسى عليه السلام امرهم بذبح
وما اظهر انهم اذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزؤ ويحتمل
انه عليه السلام وان كان قد بين لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بان يضرب ببعض اجزاء البقرة
فظنوا ان ذلك يجري مجرى الاستهزاء والله تعالى اعلم **المسئلة الرابعة** قال بعضهم ان اولئك القوم
كفروا بقولهم لموسى عليه السلام فان الذي امرهم به موسى عليه السلام هل هو بامر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى
عليه السلام في الوحي وذلك ايضا كفر ومنهم من قال انه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الاول ان المداعبة على الانبيا
جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام انه يداعبهم مداعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر الثاني ان معنى قوله اتتخذنا
هزوا اي ما اعجب هذا الجواب كانك تستهزئ بنا لا انهم حققوا على موسى عليه السلام الاستهزاء اما قوله تعالى اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين ففيه وجوه احدها ان الاشتغال بالاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام
على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد
يقول الرجل عند مثل ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه اطلق اسم السبب على المسبب مجازا
وهذا هو الوجه الاقوى وثانيها اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بما في الاستهزاء من العقاب
الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك امتنع اقدامي على الاستهزاء وثالثها قال بعضهم ان نفس الهزؤ قد
يسمى جهلا وجهالة فقد روي عن بعض اهل اللغة ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم ان هذا القول
من موسى يدل على ان الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزؤن الله
يستهزئ بهم واعلم ان القوم سالوا موسى عليه السلام عن امور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة **السؤال الاول**
ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فاجاب موسى عليه السلام بقوله انه يقول
انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم ان في الآية ابحاثا البحث الاول انا اذا قلنا
ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يدل على ان الامر ما تناول بقرة معينة في نفسها غير مبينة التعيين حسن موقع
سؤالهم لان المامور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام اما على قول من يقول انه في اصل اللغة للعموم
فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه احدها ان موسى عليه السلام لما اخبرهم بانهم اذا ذبحوا
البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا من امر تلك البقرة وظنوا ان تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصة
لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصي بتلك
الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت من خاصية البقرة بل كانت معجزة
يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام وثانيها لعل القوم ارادوا ذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القاتل خاف
من الفضيحة فالقى شبهة في البين وقال المامور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عن
ذلك الى موسى عليه السلام وثالثها ان الخطاب الاول وان افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فيه فسالوا
طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر الاحتمالات الا ان المصلحة اقتضت الامر بذبح البقرة المعينة **البحث**
الثاني ان سؤال ما هي طلب لتعريف الماهية والحقيقة لان ما سؤال وهي اشارة الى الحقيقة فما هي
لا بد وان يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة
عن ذكرناها ها هنا ومعلوم ان وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا
السؤال والجواب عنه ان الجواب وان كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل لانه ما كان مقصودهم من قولهم ما
البقرة طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا
حسن ذكر الصفات الخارجية جوابا عن هذا السؤال **البحث الثالث** قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت
فارضا لانها فرضت سنها اي قطعتها وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان النصف قال القفال البكر يدل على انها

الصغيرة

الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل انها التي ولدت ولدا مرة واحدة قال المفضل بن سلمة فانه ذكر في الفارض انها
المسنة وفي البكر انها الشابة وهي من النساء التي لم توطأ ومن الابل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل
على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرة عليه البارحة اذا جاءه في اول الليل فكان الاظهر
انها هي التي لم تلد لان المعروف من اسم البكر من اناث في بني آدم ما لم ينز عليه الفحل وقال بعضهم في العوان التي ولدت
بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة
البحث الرابع احتج العلماء رحمهم الله بقوله عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن
في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان السؤال الاول لفظة بين تقتضي
شيئين فصاعدا فمن اين جاز دخوله على ذلك الجواب انه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر
السؤال الثاني كيف جاز ان يشير بلفظ ذلك الى مؤنثين مع انه للاشارة الى واحد مذكر الجواب جاز ذلك على تأويل
ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام اما قوله فافعلوا ما تؤمرون ففيه تاويلان الاول فافعلوا ما تؤمرون به
من قولك امرتك الخير والثاني ان يكون ما بمعنى المصدر فافعلوا امركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم
ان المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في كمال احوالها وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانه بعد ما وصلت
الى حالة الكمال والمسنة فانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال
ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن
شرعوا بعده في تعريف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع والفقوع اشد ما يكون في الصفرة والصبغة
يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر قان واخضر ناضر وههنا سؤالات السؤال الاول
فاقع ههنا وقع خبرا عن اللون فكيف يقع تاكيدا للصفرة **الجواب** لم يقع خبرا عن اللون وانما وقع
تاكيدا لصفراء الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة
وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني هلا قيل صفراء فاقعة واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه
التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنونك
مجنون وعن وهب اذا نظرت اليها خيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله تعالى تسر الناظرين فالمعنى
ان هذه البقرة من حسن لونها تسر من ينظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود اصفر
ونظيره قوله تعالى في صفة الدخان كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التاويل بان الاصفر لا يفهم
منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وايضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك والله اعلم
واما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء لذيذ ثم انه تعالى حكى
سؤالهم الثالث وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وههنا
مسائل **المسئلة الاولى** قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لو لم يقولوا
ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله
ولذلك قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض
الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته المسئلة الثانية احتج اصحابنا بقوله على ان الحوادث باسرها مرادة
لله تعالى فان عند المعتزلة الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم
ان شاء الله فائدة اما على اصلنا بان الله تعالى قد يامر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله فائدة المسئلة الثالثة
احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين الاول ان دخول كلمة ان عليه تقتضي
الحدوث الثاني هو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء واجبا وجب ان لا يكون
مشيئة الاهتداء ازلية ولنرجع الى التفسير اما قوله يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو ان قلنا ما هو طلب
بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات الموجبة للمفارقة فكيف يكون الجواب مطابقا للسؤال
وقد تقدم جوابه اما قوله تعالى ان البقر تشابه علينا المعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير
فاشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء والادغام في الشين وتشابهت ومتشابهة
اما قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال رحمه الله **احدها** وانا بمشيئة الله
نهتدي للبقرة المامور بذبحها عند تحصيل اوصافها التي بها تمتاز عما عداها وثانيها وانا ان شاء الله بتعريفها ايانا
بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها وثالثها وانا ان شاء الله لمهتدون على هدي في استقصائنا في السؤال اي اردنا في البقرة

اي نرجوا انا انشاء الله على مثاله فيما نفعله من هذا البحث **وذبحوها** انا بمشية تعالى نهتدي للقاتل اذا وصفت
لنا هذه البقرة بما به تمتاز عن ما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث وقوله لا ذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراث واثارة الارض ولا هي
من البقر التي يسقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول
تثير وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان الذلول بالعمل لا بد وان تكون
فيبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين العملين يظهر بهما الذل اما قوله تعالى مسلمة ففيه وجوه احدها
من العيوب مطلقا وثانيها من اثار العمل المذكور وثالثها مسلمة وحشية مرسلة من الحبس ورابعها مسلمة
من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان
قوله لا شية فيها تكريرا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة من العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك يفيد
السلامة الكاملة من العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه
لان قوله مسلمة اذا فسرنا انها مسلمة من العيوب فذلك لا يعلم الا من طريق الظاهر اما قوله لا شية فيها فالمراد
ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة
في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله لا شية فيها وروي انها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون
والوشي خلط لون بلون ثم اخبر تعالى عنهم انهم قالوا عند هذا البيان والفضل والتمييز قالوا الآن جئت بالحق
اي الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة صفراء عوان غير مذللة بالعمل قال القاضي قوله الآن جئت
بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف
لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله تعالى فذبحوها
وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وههنا ابحاث

البحث الاول

النحويون ذكروا لكاد تفسيرين الاول قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفي فقولك كاد يفعل كذا معناه قرب
من ان يفعل لكنه ما فعله وقوله ما كاد يفعل كذا معناه قرب من ان لا يفعله لكنه فعله والثاني وهو اختيار
الشيخ عبد القاهر النحوي ان كاد معناها المقاربة فقوله كاد يفعله معناه قرب من الفعل فقوله ما كاد يفعل معناه ما قرب
منه والاولون يحتجون على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله وما كادوا يفعلون معناه وما قاربوا الفعل
ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية البحث
الثاني روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى
يكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنه فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء
مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة البحث الثالث
روي عن الحسن ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء انها تنحر قال فتلوت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وقال
قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما سمي ذبحا
والنحر وان اجزأ من الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا لكان لا يدل
على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي

البحث الرابع

اختلفوا في السبب الذي كادوا لاجله وما كادوا يذبحون
فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن آخرين انهم خافوا الشهوة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المامور به
غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المكلف ان يتطهر بالماء اذا لم يجده
الا بالغلاء من حيث الشرع ولولاه للزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذاك لا يدفع ٥
التكليف فان القود اذا كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف
ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك ليزول التهمة في القتيل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم
لان الذي عرضهم للتهمة يلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل

البحث الخامس

احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة
الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم المتثاقلين والمتكاسلين في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب
قال القاضي اذا كان الغرض من المامور به ازالة فتنة وشر دل ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبحها ٥
لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر والخوف فيعم والتحرز من هذا الجنس من الفساد واجب فلما كان الصلاح

ازالته بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التعبد بالقربات لا يكون الا
على وجه الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفى مجرد الامر واقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو انا
وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب وانما نعلم الوجوب ههنا لسبب آخر سوى ٥
الامر وذلك السبب منفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع الفساد واجب ومقالية وهي ما تقدم بيانه من ان القربات
لا تكون مشروعة الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور مجرد قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم والتوبيخ
على ترك المامور ظننا انه منشأ ذلك الذم وهو مجرد ورود الامر به لما ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف مشعر
بكون الوصف علة لذلك الحكم

البحث السادس

احتج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية
قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المامور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور اما قوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم
فيها فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح فاما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد ان
يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة ٥
يجب ان تكون متقدمة في التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة في نفسها يجب ان تكون متقدمة على الاولى في الوجود
فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وتارة اخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت
لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم
القاتل الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل
في هذا النظم لكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة ٥
على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض في تثنية التقريع اما قوله تعالى فادارأتم فيها ففيه
وجوه احدها اختلفتم واختصمتم في شأنها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزحمه وثانيها ادارأتم
اي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره وثالثها دفع بعضهم بعضا من البراءة والتهمة وجملة القول
فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه
في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والكناية في قوله فيها للنفس اي فاختلفتم في
النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر اما قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون اي مظهر لا محالة ٥
ما كتمتم من امر القتل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما حكى
الحاضر في قوله تعالى باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه

مسائل

المسألة الاولى

قالت المعتزلة قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان يفعل ذلك وانما
حكم بانه لا بد وان يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد فلاجل هذا قلنا لا بد
وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه ٥

المسألة الثانية

تدل الآية على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهارها ما كتموه

المسألة الثالثة

تدل الآية على ان ما يسره العبد من خير او شر ودام ذلك منه فان الله تعالى سيظهره قال عليه السلام ان عبدا لو اطاع الله من
وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام
قل لبني اسرائيل يخفون لي اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم

المسألة الرابعة

دلت الآية على انه يجوز ورود
العام لارادة الخاص لان قوله تعالى ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى اراد هذه الواقعة اما قوله تعالى
فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل المسألة الاولى المروي عن ابن عباس ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها اربعين سنة
حتى وجدها ثم ذبحت ثم الاثر هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان الفاء في قوله فقلنا اضربوه ببعضها ٥
حصل عقيب قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة

المسألة الثانية

اما في قوله فاضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى
النفس وحينئذ يكون التذكير على تاويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي دل عليه قوله ما كنتم تكتمون

المسألة الثالثة

يجوز ان يكون الله تعالى انما امر بذبح البقرة لانه تعالى علم ان فيها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز ان يكون
الحال فيها وفي غيرها على السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين
غيرها وههنا سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء
الجواب الفائدة فيه لتكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز في الملحد ان يتوهم ان موسى عليه السلام انما احياه ٥
بضرب من السحر والحيلة فانه اذا حيي عندما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشيء انتقل اليه
من الجسم الذي ضرب به اذا كان ذلك انما حيي بفعل فعلوه ثم يدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما تكون من عند الله لا بتمويه من العباد

فتقديم القربان على الطلب للاحيا وحصول الغرض بسبب ذلك القربان مما يعظم امر القربان **السؤال الثاني** هلا امر بذبح غير البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امر به كالكلام فيها ثم ذكروا فيه فوايد منها التقرب بالقربان التي كانت العادة بها جارية ولان هذا القربان كان عندهم اعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة **المسألة الخامسة** اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوا القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة لانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة واي بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمامور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي الغضروف وقيل اصل الاذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القران لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه **المسألة السادسة** في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى عليه وهو كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت روي انهم لما ضربوه قام باذن الله تعالى واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا اما قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسائل **المسألة الاولى** في هذه الاية وجهان احدهما يكون اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني احتجاج في صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج اهو على المشركين او على غيرهم فيه وجهان الاول قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحيا قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه احيا ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الله الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جاز في القول فكانه تعالى دل بذلك على ان الاعادة كالابتدا في قدرته الثاني قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال لبني اسرايل اي كما احياه الله تعالى فكذا يحيي الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا مومنين بذلك الا انهم لم يومنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيا منه فاذا شاهدوا اطمانت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمين قلبي فاحيى الله تعالى لبني اسرايل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى اي كالذي احياه في الدنيا يحيي في الاخرة من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال وآلة **المسألة الثانية** زعم [illegible] انه استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى انما بين على احيا ذلك القتيل احيا الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا اما قوله تعالى ويريكم اياته فلقايل ان يقول ان ذلك كان اية واحدة فلم سميت بالايات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت اية واحدة الا انها لما دلت على هذه الدلالات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الايات الكثيرة اما قوله تعالى لعلكم تعقلون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل تقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الايات عليهم واذا كانوا عقلاء امتنع ان يقال له اني عرضت عليك الاية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذا لا يمكن اجراء الاية على ظاهرها بل لابد من التاويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احيا نفس واحدة قدر على احيا الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا اخر الكلام في تفسير الاية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان من جملة احكام هذه الاية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا لا يرث لانه روي عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم من الميراث لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من احكام هذه الاية لانه ليس في الظاهر ان القاتل كان وارثا لقتيله ام لا وبتقدير ان يكون وارثا له فهل حرم الميراث ام لا وليس يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم الميراث ان يعد ذلك في جملة احكام القران اذا كان لا يدل عليه مجملا ولا مفصلا واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه لا يلزم الاقتدا بهم فادخال هذا الكلام في احكام القران تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسالة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي رحمه الله لا يرث سوا كان القتل غير مستحق عمدا كان او خطا او كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة لا يرث في العمد والخطا الا العادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذلك القاتل اذا كان صبيا او مجنونا فانه يرثه وقال مالك لا يرثه من ديته ولا من ساير

امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان البتي قاتل الخطا يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من ديته ويرثه من ساير ماله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضي الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض انه عليه السلام قال ليس للقاتل من الميراث شي الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم القران بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ههنا دقيقة وهي ان تطرق التخصيص الى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور تطرق اليه اسباب الضعف وان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مضادة الكتاب سبب اخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا اما اذا لم نخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي على ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما من الميراث فانا لا نعلم خلافا ان من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصورة والله اعلم واحكم

قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسايل

المسألة الاولى الشي الذي من شانه بامل ذاته ان يقبل الاثر عن شي اخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر قابلا وكذلك القلب من شانه ان يتاثر عن مطالعة الدلائل والايات والعبر وتاثرها عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار وطاعة الله والخشوع له والخوف من الله فاذا عرض للقلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار عديم التاثر شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ وكذلك قال الله تعالى ووصف المومنين بالرقة فقال كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم

المسألة الثانية قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي اشتدت قلوبكم وصلبت من بعد البينات التي جاءتكم والمكر والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن اصر على المعصية منهم والايات التي جاءتهم بها انبياؤهم والمواثيق التي اخذوها على انفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم باياته التي تلين عندها القلوب وهذا اولى لان قوله ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى ويحتمل ايضا ان يكون المراد اوليك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز ان يريد من قبلهم من سلفهم

المسألة الثالثة قوله من بعد ذلك يحتمل ان يكون المراد من بعد ما اظهره الله تعالى من احيا ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روي ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار وطلب الفتنة وساعده عليه جمع عظيم فعند ذلك قال تعالى واخبر عن امرهم بعد ظهور مثل هذه الاية ثم قست قلوبكم اي صارت قلوبكم بعد ظهور مثل هذه الاية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله سبحانه من النعم العظيمة والايات الباهرة التي اظهرها على يد موسى عليه السلام فان اوليك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين لمن تتبع اخبارهم في التيه لمن نظر فيها اما قوله تعالى او اشد قسوة ففيه مسايل **المسألة الاولى** كلمة او للترديد وهو لا يليق بعلام الغيوب فلابد من التاويل وهو من وجوه احدها انها بمعنى الواو كقوله الى ماية الف او يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن والمعنى وابائهن وكقوله ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم يعني وبيوت ابائكم ونظيره قوله لعله يتذكر او يخشى فالملقيات ذكرا عذرا او نذرا وثانيها انه تعالى اراد ان يبهم على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك انه اكل احدهما الا انه اراد ان لا يبين لصاحبه وثالثها ان يكون المراد فمنها كالحجارة ومنها ما هو اشد قسوة من الحجارة ورابعها انها للادميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة او هي اشد قسوة من الحجارة وهو المراد من قوله فكان قاب قوسين او ادنى اي في نظركم واعتقادكم وخامسها انه كلمة او بمعنى بل كما في

فوالله ما ادري اسلمى تغولت ○ ام القوم او كل الي حبيب ○

قالوا اراد بل كل **وسادسها** انه على قولك ما اكل الا حلوا او حامضا اي طعامي لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما وسابعها ان او حرف اباحة كانه قيل باي هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن او ابن سيرين اي انك لو جالست احدهما كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا ايضا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف فانه معطوف على الكاف اما على معنى او مثل اشد قسوة فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وانما على

معنى أن وهي في أنفسها أشد قسوة. المسألة الثالثة: إنما وصفها بأنها أشد قسوة لوجوه: أحدها أن الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال تعالى: لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله. وثانيها أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها من أمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من التسخير، وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله تعالى عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه، وهو كقوله: وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم إلى قوله: والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات، كأن المعنى أن الحيوانات من غير بني آدم أمم سخر كل واحد منها لشيء وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما أراد الله منهم. وثالثها أن الأحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الأحوال، أما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه.

المسألة الرابعة

قال القاضي: إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة، ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له: إن الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي جعل في قلوبنا القسوة، والخالق في الحجارة الانفجار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الإيمان فينا، فإذا لم يفعل فنحن معذورون، لكانت حجتهم عليه أوكد من حجته عليهم. وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريرا وتوجيها مرارا وأطوارا. المسألة الخامسة: إنما قال أشد قسوة ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة، ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة، وقرئ قساوة، وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو أكرم. ثم إنه سبحانه فضل الحجارة على قلوبهم فإنه بين أن الحجارة قد يحصل منها أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع، فأولها قوله: وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار، وفيه مسائل.

المسألة الأولى: قرئ وإن بالتخفيف وهي إن المخففة من الثقيلة التي يلزمها اللام الفارقة، ومنها قوله تعالى: وإن كل لما جميع. المسألة الثانية: التفجر التفتح بالسعة والكثرة، يقال انفجرت قرحة فلان أي انشقت بالمدة، ومنه الفجر والفجور، وقرأ مالك بن دينار ينفجر، بمعنى وإن من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى يكون منه الأنهار. قالت الحكماء: إن الأنهار إنما تتولد عن أبخرة تجتمع في باطن الأرض، فإن كان ظاهر الأرض رخوا انشقت تلك الأبخرة وانفصلت، وإن كان ظاهر الأرض صلبا حجريا احتبست تلك الأبخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مددها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهارا. وثانيها قوله: وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء، أي وإن من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الماء أي فينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا، أي من الحجارة ما تندى بالماء الكثير وبالماء القليل، وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وأنها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار وقد تقل، وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شيء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه إلى الاهتداء. وقوله: يشقق أي يتشقق فأدغم التاء كقوله يذكر أي يتذكر، وقوله يا أيها المزمل ويا أيها المدثر. وثالثها قوله: وإن منها لما يهبط من خشية الله، فاعلم أن فيه إشكالا وهو أن الهبوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه، فلهذا الإشكال ذكروا في هذه الآية وجوها: أحدها قول أبي مسلم وهو أن الضمير في قوله وإن منها راجع إلى القلوب، فإن القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية، وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة، أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين إلا أن هذا الوصف لما كان لائقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة. واعترضوا عليه من وجهين:

الأول أن قوله فهي كالحجارة أو أشد قسوة جملة تامة، ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار، فيجب في قوله وإن منها لما يهبط من خشية الله أن يكون راجعا إليها. الثاني أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب، وليس تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشية. وثانيها قول جميع المفسرين أن الضمير عائد إلى الحجارة، لكن لا على أن الحجارة ليست حية عاقلة، بيانه أن المراد به ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه، وذلك لأن الله تعالى خلق فيه الحياة والعقل والإدراك، وهذا غير مستبعد في قدرة الله تعالى، ونظيره قوله تعالى: وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء، فكما جعل الجلود تنطق وتسمع فكذلك الجبل وصفه بالخشية، وقال أيضا: لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، والتقدير أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك. وروي أنه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحي في أول المبعث وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم إلى منزله سلمت عليه الأحجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله. قالوا فغير ممتنع أنه تعالى خلق في بعض الأحجار عقلا وفهما حتى حصل

الخشية فيه. وأنكرت المعتزلة هذا التأويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل، ولا دلالة على اشتراط البنية إلا مجرد الاستبعاد فوجب أن لا يلتفت إليهم. وثالثها قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد إلى الحجارة وأن الحجارة لا تعقل ولا تفهم، وذكروا على هذا القول تأويلات.

الأول

قيل: إن من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل إلى الأسفل، وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر، فكأن الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد. وقوله: من خشية الله، أي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل لكان به خاشيا لله، وهو كقوله: جدارا يريد أن ينقض فأقامه، أي جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط لو ظهر مثله في حي مختار لكان ذلك مريدا للانقضاض، ونحو هذا:

بجيش تضل البلق في حجراته • ترى الأكم فيها سجدا للحوافر •

وقول جرير:

لما أتى خبر الزبير تضعضعت • سور المدينة والجبال الخشع •

فجعل الأول ما ظهر في الأكم من آثار الحوافر مع عدم امتناعها عن دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر، وكذلك الثاني جعل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع. وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى: تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده، وقوله تعالى: ولله يسجد من في السموات والأرض الآية، وقوله تعالى: والنجم والشجر يسجدان. الوجه الثاني في التأويل أن قوله: من خشية الله، أي من الحجارة ما ينزل وما يتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم إليه بالدعاء والتوبة، وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصلي من إهباط الأحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط، وكلمة من لابتداء الغاية، فقوله من خشية الله أي بسبب أن تحصل خشية الله في القلوب.

الوجه الثالث: ما ذكره الجبائي وهو أن خشية الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى يزجرهم به، قال وقوله من خشية الله أي ينزل بالتخويف للعباد وبما يوجب الخشية كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا أي بإيجاب ذلك على الناس. قال القاضي: هذا التأويل ترك الظاهر من غير ضرورة لأن البرد لا يوصف بالحجارة، لأنه وإن كان يشتد عند نزوله فهو ماء في الحقيقة، ولأنه لا يليق ذلك بالتشبيه. أما قوله تعالى: وما الله بغافل عما تعملون، فالمعنى أن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لأعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها في الدنيا والآخرة، وهو كقوله تعالى: وما كان ربك نسيا، وفي هذا وعيد لهم وتخويف لينزجروا.

فإن قيل هل يصح أن يوصف الله سبحانه بأنه ليس بغافل؟ قلنا: قال القاضي لا يصح لأنه يوهم جواز الغفلة عليه، وليس الأمر كذلك لأن نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها بدليل قوله تعالى: لا تأخذه سنة ولا نوم، وهو يطعم ولا يطعم.

قوله تعالى: أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون

اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر قبائح أسلاف اليهود إلى هاهنا، ثم شرح قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم. قال القفال رحمه الله: إن فيما ذكره الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص بني إسرائيل وجوها من المقاصد: أحدها الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر عنها من غير تعلم، وذلك لا يمكن إلا أن يكون بالوحي، ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب، أما أهل الكتاب فلأنهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلى الله عليه وسلم من غير تفاوت أصلا علموا لا محالة أنه ما أخذها إلا من الوحي، وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الأخبار. وثانيها تعديد النعم على بني إسرائيل وما منّ الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالإنجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مستعبدين، ونصره إياهم وجعلهم أنبياء وملوكا، وتمكينه لهم في الأرض، وفرقه بهم البحر، وإهلاكه عدوهم، وإنزاله النور والبيان عليهم بواسطة إنزال التوراة، والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسألة النظر إلى الله جهرة، ثم ما أخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر، وإنزاله عليهم المن والسلوى، ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام، فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة. وثالثها إخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم على الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم، وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى إياهم بالمدة اليسيرة، فدل ذلك على بلادتهم، ثم لما أمروا بدخول الباب سجدا وأن يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا، ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى، ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم بموسى وضمان فرده بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي

بهم حتى رفع فوقهم الجبل ثم إنهم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم لما أمروا بذبح بقرة فشافهوا موسى بقولهم أتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا إحياء الموتى ازدادوا قسوة فكأن الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله به وأنقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعامل به أخلافهم محمدا صلى الله عليه وسلم أي فلا يهولن عليكم أيها النبي والمؤمنون ما ترون من عنادهم وإعراضهم عن الحق وثالثها تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي عليه السلام من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم في تلك الوقائع المعدودة وخامسها تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أوائل اليهود وسادسها أنه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للإعادة مع إقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى إذا عرفت هذا فنقول إنه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء إلى الحق وقبولهم الإيمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه أخبار بني إسرائيل في هذا العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال الله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وفيها مسائل المسألة الأولى في قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وجهان الأول وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما أنه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وإن كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه المرتبة روي أنه صلى الله عليه وسلم حين دخل المدينة ودعا اليهود إلى كتاب الله فكذبوه فأنزل الله تعالى هذه الآية الثاني قول الحسن رحمه الله أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا أليق بالظاهر لأنه عليه السلام وإن كان الأصل في الدعاء فقد كان في أصحابه من يدعوهم إلى الإيمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح أن يقول تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من أصحابه وإذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر **المسألة الثانية** المراد بقوله أن يؤمنوا هم اليهود الذين كانوا في زمن النبي عليه السلام لأنهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لأن الطمع إنما يصح في المستقبل لا في الواقع المسألة الثالثة ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها أحدها أفتطمعون أن يؤمنوا لكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام الذي كان هو السبب في أن الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يديه وظهور أنواع العذاب على المتمردين الثاني أفتطمعون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله الثالث أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وهم لا ينظرون في النظر والاستدلال وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه حقا ثم يعاندونه **المسألة الرابعة** لقائل أن يقول القوم كانوا مكلفين أن يؤمنوا بالله فما الفائدة في قوله أفتطمعون أن يؤمنوا لكم الجواب أنهم إذا آمنوا بما دعوا إليه وإن كان الإيمان لله تعالى فكان ذلك لأجل الرغبة وتصديقه ويجوز أن يريد بذلك أن يؤمنوا لأجل دعوتكم ولأجل ذكر في دعائكم إليه فيكون هذا معنى الإضافة أما قوله تعالى وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق منهم فمنهم من قال المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم كانوا يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وهذا أقرب لأن الضمير في قوله وقد كان فريق منهم راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد بينا أن الذين تعلق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال إنه سمع كلام الله كما يقال لأحدنا سمع كلام الله إذا قرئ عليه القرآن أما قوله ثم يحرفونه ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال القفال التحريف التغيير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشيء والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة والتحريف هو إمالة الشيء عن حقه يقال قلم محرف إذا كان قط رأسه مائلا غير مستقيم المسألة الثانية قال القاضي رحمه الله إن التحريف إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام الله تعالى إذا كان باقيا على جهته وغيروا تأويله فإنما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فإن أمكن أن يحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس في الحدود وآيته ونعتوا نعوا وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وإن كان التنزيل ثابتا فإنما يمتنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فأما قبل أن يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فإن كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه فأما تحريف المعنى فقد يصح على كل وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطرار فإنه متى علم ذلك امتنع

منهم

منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن تأول ولا تحريف في لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها **المسألة الثالثة** اعلم أنا إن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حرفوا ما لا يتصل بأمر محمد عليه السلام وروي أن قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به وما نهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس وأما إن قلنا إن المحرفين هم الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام فالأقرب تحريف أمر محمد عليه السلام وذلك إما لأنهم حرفوا نعت الرسول وصفته أو لأنهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على أنهم حرفوه المسألة الرابعة لقائل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقين فإن عناد البعض لا ينافي إقرار الباقين أجاب القفال عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم إنما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فأولئك إنما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون إلا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح وأستاذك فلان أي أنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره **المسألة الخامسة** اختلفوا في قوله أفتطمعون فقال قائلون آيسهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا تطمع لعبيدنا وخدمنا أن يملكوا بلادنا ثم إنا لا نقطع بأنهم لا يملكون بل نستبعد ذلك ولقائل أن يقول إن قوله أفتطمعون أن يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الإنكار فكان ذلك جزما بأنهم لا يؤمنون ألبتة وإيمان من أخبر الله تعالى عنه أنه لا يؤمن ممتنع فحينئذ تعود الوجوه المذكورة للجبر على ما تقدم أما قوله تعالى من بعد ما عقلوه فالمراد أنهم علموا صحته وفساد ما خالفه فكانوا معاندين متعمدين على ذلك بالعمل فلا يحتمل ذلك حمل الكلام على أنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض كما بينه الله تعالى من بعد في قوله واشتروا به ثمنا قليلا وقد يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويجب أن يكون في عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأنا إن جوزنا ذلك لم يعلم الحق من المبطل وإن كثر العدد أما قوله تعالى وهم يعلمون فللقائل أن يقول قوله وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه أجاب القفال عنه من وجهين الأول من بعد ما عقلوا مراد الله منه فأولوه تأويلا فاسدا يعلمون أنه غير مراد الله تعالى الثاني أنهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا أن التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجراءتهم أعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه السلام وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم أعظم كان ذلك من التسلية أقوى بقي في الآية مسألتان **المسألة الأولى** قال القاضي قوله أفتطمعون أن يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على أن إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان خلقا لله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول عليه السلام والمؤمنين لأن على قولهم ... موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على أن لا يخلقه فيهم ومن وجه آخر وهو إعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أو لا يعلموا لا يتغير ذلك وإضافته تعالى التحريف إليهم على وجه الذم يدل على ذلك واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا وأطوارا فلا فائدة في الإعادة المسألة الثانية قال أبو بكر الرازي تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب إلى اليأس من الجاهل لأن قوله أفتطمعون أن يؤمنوا يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به

قوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام والمروي عن ابن عباس أن منافقي أهل الكتاب إذا لقوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وأن قوله حق ونجده بنعته وصفته في كتابنا ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به عند ربكم فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد عليه السلام فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد وأصحابه فأما القفال فقال قوله تعالى فتح الله عليكم مأخوذ من قولهم قد فتح الله على فلان في علم كذا أي رزق ذلك وسهل له طلبه أما قوله تعالى عند ربكم ففيه وجوه أحدها أنكم إذا جعلتموه محاجين به في قوله هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله ألا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد وثانيها قال الحسن أي ليحاجوكم في ربكم لأن المحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسول يصح أن يوصف بأنه

محاجة فيه لانه محاجة في دينه وثالثها قال الاصم المراد ليحاجوكم يوم القيمة وعند المسائلة فيكون ذلك زائدا في توبيخكم
وظهور فضيحتكم على رؤس الخلايق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون
ان ظهوره ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الاخرة ورابعها قال القاضي ان المحاج بالشيء قد يحتج فيكون غرضه
مناظرتها ذلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر
خصمه ويعتبر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة تحدثونهم بما فتح الله عليكم من حججهم في التوراة فصاروا يمكنونه
من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه فقد يقول لصاحبه قد ادرجت
عليك عند الله واثبت عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت انت الخائب الخاسر
وخامسها قال القفال يقال فلان عندي عالم اي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وعند ابي حنيفة حرام
اي في حكمهما فقوله ليحاجوكم به عند ربكم اي لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله ولهذا تاول بعض العلماء قوله فاذ لم
ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون اي في حكم الله وقضائه لان القاذف اذا لم يات بالشهود لزمه
حكم الكاذبين وان كان في نفسه صادقا اما قوله افلا تعقلون ففيه وجهان احدهما انه يرجع الى المؤمنين فكانه
تعالى قال افلا تعقلون بما ذكرته لكم من صفتهم انه لا مطمع لكم في ايمانهم وهو قول الحسن وثانيها انه راجع
اليهم فكانه قيل لهم عند خلو بعضهم ببعض قالوا لهم اتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيروا محجوجين به افلا تعقلون
ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه يصرفه الى غيرهم اما قوله
اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان **الاول** وهو قول الاكثرين
ان اليهود كانوا يعرفون الله تعالى ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله تعالى به الثاني انهم ما علموا
بذلك فرغبهم بهذا القول في ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يامنون حلول العقاب
بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم والاقرب ان اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لا يقال على طريق الزجر اولا يعلم
كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف
يستجيزون ان يسروا الى اخوانهم النهي عن اظهار دلائل نبوة محمد وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون
كونه عالما بالسر والعلانية فهم يقدرون هذه الحجة المخفية وقال القاضي الاية تدل على امور احدها انه تعالى لو كان هو
الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال وثانيها انها تدل على صحة الحجاج والنظر وان
ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوا وثالثها انها
تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تلك المقدمتين لما تمت الدلالة ورابعها انها تدل على ان الاتيان
بالمعصية مع العلم بكونها معصية اعظم جرما ووزرا والله اعلم **قوله تعالى** ومنهم اميون
لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله
ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون اعلم ان المراد بقوله ومنهم اميون اليهود لانه
تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى هي الفرقة الضالة المضلة وهم يحرفون
الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية المنافقون والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين والفرقة الرابعة
هم المذكورون في هذه الاية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد
وقبول ما يقال لهم فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم
منهم سبب اخر ومن تامل ما ذكره الله تعالى في هذه الايات من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه
الامة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير ومنهم من يكون متوسطا ومنهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا
مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في الامي فقال بعضهم من لا يقر بكتاب ولا برسول وقال اخرون
من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني اصوب لان الاية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولانه
عليه السلام قال نحن امة امية لا نكتب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك
المسألة الثانية الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد احدها ما تخيله الانسان
ويقدر في نفسه ويتوقعه ويحدث نفسه بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه قال تعالى يعدهم ويمنيهم
وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني الا ما هم عليه من امانيهم في ان الله تعالى

لا يؤاخذهم

لا يؤاخذهم بخطاياهم وان اباءهم الانبياء يشفعون لهم وما يمنيهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة
وثانيها الاماني الاكاذيب المختلقة سمعوها من علمائهم فيقبلوها على التقليد قال اعرابي لابن داب في شيء حدث به
اهذا شيء رويته ام تمنيته اي اختلقته وثالثها الاماني اي الا ما يقرؤن من قوله تمنى كتاب الله اول ليلة قال صاحب
الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحزر ما يتمناه وكذلك المختلق والقارئ يقدر ان كلمة
كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك
امانيهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
وقال تعالى وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون
اي يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اولى لقوله اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله على القراءة
اليق بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه
وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب
او الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا **المسألة الثالثة** قوله الا اماني
من الاستثناء المنقطع قال النابغة

حلفت يمينا غير ذي مثنوية • ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرئ الا اماني بالتخفيف اما قوله تعالى وان هم الا يظنون كالمحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير والتفكر
في امور لا حقيقة لها فهي ظن ويكون ذلك تكرارا ولقائل ان يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار واذا
حملناه على التلاوة عليهم لحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا بان يتلى عليهم ولا يسمعونه
والا بان يذكر لهم تاويله كما ارادوه وظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل الى الحق وفي الاية مسائل احدها
ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن وثانيها بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد
في الفروع جائز عندنا وثالثها ان المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا
بهذه الصفة ورابعها ان الاكتفاء بالظن في اصول الدين غير جائز والله اعلم اما قوله تعالى فويل فقال الويل كلمة
يقولها كل مكروب وقال ابن عباس رضي الله عنهما انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه صديد اهل جهنم
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال القاضي ويل
يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم او العذاب الاليم
اما قوله تعالى يكتبون الكتاب بايديهم ففيه وجهان **الاول** ان الرجل قد يقول كتبت اذا امر بذلك
ففائدة قوله بايديهم انه لم يقع منهم الا على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما تقول
لمن ينكر معرفة ما كتبه هذا خطك كتبته بيمينك اما قوله تعالى ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتابة ويكسب
من هذا الكسب في نهاية الوزر لانهم ضلوا عن الدين واضلوا وباعوا اخرتهم بدنياهم فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم
فان من المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر يعظم اثمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما
حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليه انه مهد طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه
فان قيل انه تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتابة الكتاب والاخر اسناده الى الله على سبيل الكذب فهذا
الوعيد مرتب على الكتابة او على الاسناد الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتابة الاشياء الباطلة لغرض
الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى ايضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا اما قوله تعالى ليشتروا به ثمنا
قليلا فهو تنبيه على امرين الاول انه تنبيه على شقاوتهم لان العاقل لا يرضى بالوزر القليل في الاخرة لاجل الاجر العظيم
في الدنيا فكيف يليق به ان يرضى بالعقاب العظيم في الاخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا الثاني انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك
التحريف دينا بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي محرم لان الذي كانوا
يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه اما قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم فالمراد
ان كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في الكسب ولو لم يعد ذكره
كان يجوز ان يقال ان مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله بما يكسبون
هل المراد ما كانوا ياخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط او المراد بذلك سائر معاصيهم والاقرب في نظام الكلام انه راجع
الى المذكور من المال الماخوذ وعلى هذا الوجه وان كان عاما لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييد وذلك
ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضي دلت الاية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا له تعالى لكانت

اضافتها اليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى واخلقها فيهم فبان العبد مكتسبا الا ان اكتساب
ذلك الفعل الى الخالق اقوى من نسبته الى المكتسب اسناد تلك الكتابة الى الله تعالى اولى من اسنادها الى العبد
فكان يجب ان يستحقوا الحمد على قولهم فيه من انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتبة ليست مخلوقة
لله تعالى **والجواب** ان الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهي ايضا
تكون لذلك **قوله تعالى** وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا
فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح اقوالهم وافعالهم وهو
جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل البتة اما على قولنا فلان الله يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما على قول المعتزلة
فلان العقل يدل عندهم على ان العاصي يستحق من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير
العقاب مدة وفي زواله بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت انه على كلا المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل
السمعي وحيث لم توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك وههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** ذكروا
في تفسير الايام المعدودة وجهين الاول ان لفظ الايام لا تضاف الا الى العشرة فما دونها ولا يضاف الى ما فوقها فيقال
ايام خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام احد عشر الا ان هذا يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين ٥
من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة ثم قال القاضي اذا ثبت ان الايام
تحمل على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلثة يقول احمله على اقل الحقيقة ٥
فله وجه ومن يقول عشرة يقول احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة اعني على ما هو اقل من العشرة
وازيد من الثلثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد الا اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب
القول بها وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة ايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول ان الدنيا سبعة الاف
سنة فالله تبارك وتعالى يعذبنا مكان الف كل سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة
ايام فكانوا يقولون ان الله يعذبنا سبعة ايام مناسبة ومقابلة لها واما الثاني فلانه لا يلزم من كون الحكمة
مقدرة بسبعة ايام ان يكون عذابها كذلك فاما على قولنا فلانه يحسن من الله تعالى كل شيء بحكم المالكية واما عند
المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم يوجد التوبة او العفو **فان قيل**
اليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب على المعصية
قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله تعالى على العباد خارجة عن الحصر والحد
لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا الوجه الثاني روي عن ابن عباس انه قدر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام
التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا كالكلام على السبعة **الوجه الثالث** قيل
في معنى معدودة قليلة كقوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة **المسئلة الثانية** ذهبت الحنفية الى ان
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام واحتجوا عليه بقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فمدة الحيض ما تسمى
اياما واقل عدد يسمى اياما ثلثة واكثره عشرة على ما بينا فوجب ان يكون اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة والاشكال
عليه ما تقدم **المسئلة الثالثة** ذكر ههنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي آل عمران اياما معدودات
والسائل ان يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد ٥
وهو اياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب
مقطعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي ٥
مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل وسبطر
وسبطرات وعلى هذا ورد قوله في ايام معدودات وفي ايام معلومات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة على الاصل
اما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل **المسئلة الاولى** العهد في هذا الموضع يجري
مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد
من الله لا يكون الا بهذا الوجه **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف فلن يخلف الله متعلق بمحذوف تقديره
فان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده **المسئلة الثالثة** قوله اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل
حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريق الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير
الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير **المسئلة الرابعة** قوله فلن يخلف الله عهده

يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال
وقالت المعتزلة لانه تعالى عالم بقبح القبيح عالم بكونه غنيا والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا
عنه يستحيل ان يفعله فدل على ان الكذب منه تعالى محال فلهذا قال فلن يخلف الله عهده **فان قيل** ذكره
العهد والوعد وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه فلم خص الوعد بانه لا يخلفه قلنا ان الخلف في الوعيد جائز
ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لوم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع الكذب
المسئلة الخامسة قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى لم يكن وعد موسى وسائر انبيائه انه تعالى يخرج اهل المعاصي ٥
والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على
ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذ كان بذلك يزجرهم عن الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما هو
قولنا الوعيدية واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجبت ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز
ان يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم ان هذا الوجه في غاية الضعف فنقول لا نسلم انه تعالى
ما وعد موسى ان يخرج اهل الكبائر من النار بتركه ولو وعده بذلك لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم لا يجوز انه تعالى لو وعد
موسى لما انكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انما نبين متبرعا ان ذلك غير لازم من وجوه احدها
لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قطعوا ايام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات يدل على ايام
قليلة جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا انه تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب وثانيها ان المرجئة
يقطعون في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكوا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم
لا جرم انكر الله عليهم ذلك وثالثها انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد
موسى عليه السلام انه يخرج اهل الكبائر من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار فان نفي الدليل لا يدل على نفي المدلول فانه تعالى
ما وعد اخراجهم وبين انه تعالى انه اخبره انه لا يخرجهم من النار والاول لا عبرة به فانه تعالى ربما لم يقل ذلك
لموسى لانه سيفعله يوم القيمة واما رد على اليهود ذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه
وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلنا انه لا يخرج عصاة هذه
الامة من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو تحكم محض فان العقاب
حق الله تعالى فله ان يتفضل في البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا الاستدلال ضعيف
اما قوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التقدير
المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما لا محالة ٥
وهذه الاية تدل على فوائد احدها ان القائل لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول بغير دليل
باطل **وثانيها** ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات والى النفي الا بدليل سمعي
وثالثها ان منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الاية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك
به جائزا لقوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب
العمل به حصول الظن المستند الى قوله تعالى فاعتبروا في القياس والى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا
بالمعلوم لا بغير المعلوم **قوله تعالى** بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار اي بلى تمسكم
ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل
سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين
تعالى ان الذي يستحق به الخلود ان يكون سيئة محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر
كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك ههنا ممتنع فحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان المحيط
يستر المحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من جهة
الجهة والثاني ان الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط
عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب سيئة كبيرة واحاطت
كبيرته بطاعته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون **فان قيل** هذه الاية وردت في حق اليهود
قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة في اثبات الوعيد لاصحاب
الكبائر واعلم ان هذه المسئلة من معظمات المسائل فلنذكرها ههنا فنقول اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس

من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه سبحانه يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي لكنا نتوقف في حق كل واحد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسئلتين احداهما القطع في الوعيد والاخرى في انه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام ام لا

المسئلة الاولى

في الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة اولا ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل اصحابنا رحمهم الله اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع اما النوع الاول فايات احداها قوله تعالى في اية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك الصلاة والزكوة والحج والصوم والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الاية على الكافر دون المؤمنين كان ذلك خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو معترف بالطاعة فيها وهو المؤمن ومتى كان المؤمن مرادا باول الاية فكذلك في اخرها **الثاني** انه تعالى قال تلك حدود الله ولا شبهة ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقتضى سياق الاية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون ان ينضم اليه تعدي حدود اخر ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيد في تعدي هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت ان المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر **فان قيل** ان قوله ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك اختصت هذه الاية بمن تعدى جميع حدود الله تعالى وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن وان كان كما ذكرتم ثم نظرنا الى اللفظ لكنه وجدت قراين تدل على انه ليس المراد ههنا تعدي جميع الحدود احداها انه تعالى قدم على قوله ومن يتعد حدوده قوله تلك حدود الله فانصرف قوله ومن يتعد حدوده الى تلك الحدود وثانيها ان الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الاية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها وثالثها انه لو حملنا الاية على تعدي جميع حدود الله لم يكن للوعيد بها فائدة لانا نعلم ان احدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان في الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التعدي لتضادها فانه لا يمكن احدا ان يعتقد في حال واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصي الله بجميع المعاصي وثانيها قوله تعالى في قاتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الاية على ان ذلك جزاؤه فوجب ان يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وثالثها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ورابعها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا **وخامسها** قوله تعالى انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى بين تعالى ان الكافر والفاسق من اهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من اهل الثواب وسادسها قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون الظالم من اهل الصلاة داخلا في الوعيد وسابعها قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب بين ان الفاسق كالكافر في انه من اهل الخلود الا من تاب من الفساق وامن من الكفار وثامنها قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ امنون ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعد عليها كما ان الطاعات موعود عليها وتاسعها قوله تعالى فاما من طغى واثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى والحادي عشر ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولم يفصل بين الكافر والفاسق والثاني عشر قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فحكى في اول الاية قول من قطع من اليهود فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم انه تعالى كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فهذه هي الايات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا

على

على ان هذه اللفظة تفيد العموم لوجوه احدها انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم اما انه لا يجوز ان تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكن الفقهاء اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن منه ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان تكون موضوعة للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك خلاف الاصل واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت الرجال او النساء فاذا قال اردت الرجال فيقال له اردت العرب او العجم فاذا قال اردت العرب فيقال له اردت ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يأتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل وثانيها انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما انه لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبره والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واما ثانيا فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب ان يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لانا اجمعنا على ان اهل اللغة لم يفصلوا بين الاستثناء الداخل في العدد وبين الداخل في غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة من في معرض الشرط للعموم وثالثها انه تعالى لما انزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه السلام لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم

النوع الثاني من دلائل المعتزلة التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهي في ايات احداها قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم واعلم ان الجبائي والقاضي ابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وابو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم وجوه احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج ابو بكر رضي الله عنه بقوله الائمة من قريش والانصار رضي الله عنهم سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين اما كون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم روي ان عمر قال لابي بكر رضي الله عنهما لما هم بقتال مانعي الزكاة اليس قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه السلام قال الا بحقها وان الزكاة من حقها وثانيها ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد لكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل وثالثها ان الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما تحصل به المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجموع اولى من بعض فكان يبقى مجهولا **فان قلت** اذا افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد افاد تعريف ذلك الجنس **قلت** هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رأيت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على ان الالف واللام تفيد زائدة وما ذاك الا الاستغراق ورابعها انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم وخامسها ان الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لان ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون المعرف مفيدا للكل والله اعلم اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالاية

من وجهين احدهما ان الاولى ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هي العلة
واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة ذكرها النحويون وهي ان اللام
في قوله تعالى وان الفجار ليست لام التعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان احدهما انها تجاب بالفاء كقوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما يقال الذي يلقاني فله درهم الثاني انه يصح عطف الفعل على الاسم الذي
دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله ان المصدقين والمصدقات
بمعنى ان الذين صدقوا لما صح ان يعطف عليه قوله تعالى واقرضوا الله واذا ثبت ذلك كان قوله وان الفجار لفي جحيم
معناه ان الذين فجروا فهم في الجحيم وذلك يفيد العموم الآية الثانية في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى
الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام وثالثها قوله تعالى ونذر
الظالمين فيها جثيا ورابعها قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه
يؤخر عقابهم الى يوم اخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم

النوع الثالث

من العمومات صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي فاحدها قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون
وثانيها قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وثالثها الذين تتوفاهم الملئكة
ظالمي انفسهم فبين ما يستحقون على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله ورابعها قوله تعالى والذين
كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره وخامسها قوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله **وسادسها** قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون
السيئات ولو لم يكن للفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة وسابعها
قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا فبين ما على الفاسق من العذاب
في الدنيا والاخرة وثامنها قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة

النوع الرابع

من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة وتوعدهم على منع الزكاة النوع
الخامس من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق
الظالم على ظلمه النوع السادس ما يدل على انه سبحانه لا بد وان يفعل ما يوعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا
لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال
بالاية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد اي بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد
علة ولا مخلص من عقابه الثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا بد وان يفعل ما دل
اللفظ عليه فهذه مجموع ما تمسكوا به من عمومات القران واما عمومات الاخبار فكثيرة فالنوع الاول المذكور بصيغة
من احدها ما روي وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة
اطعمه الله من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام ريا وسمعة اقامه الله يوم القيمة
مقام ريا وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله اي جازاه الله على ذلك وثانيها قال عليه السلام
من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق وغيره في هذا الباب ه
وثالثها عن سعيد بن زيد قال عليه السلام من ظلم من ارض شبرا طوقه يوم القيمة من سبع ارضين ورابعها عن انس قال
عليه السلام المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذي نفسي بيده
لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق لانه لو لم يدل على انه غير مؤمن ولا مسلم
على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين وخامسها عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم
القيمة بريا من ثلثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلثة لا يدخل الجنة والا
لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا مماطلا ولم يرد التوبة ولم يتب عنه **وسادسها**
عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن
ابطا به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون الا بالعمل
وسابعها عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا
ولم يتب منها لم يشربها في الاخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة
لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وثامنها عن ام سلمة قال عليه السلام انما انا بشر لعلكم تختصمون الي ولعل
بعضكم الحن بحجته فمن قضيت له بحق اخيه قطعت له قطعة من نار جهنم وتاسعها عن ثابت عن الضحاك قال عليه السلام

من حلف

من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم وعاشرها عن عبد الله بن عمرو
قال عليه السلام في الصلاة من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا يوم القيمة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له برهان ولا نجاة
ولا نور وكان يوم القيمة مع قارون وهامان وفرعون وابي بن خلف وهذا نص في ان ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب
وعيد الابد

الحادي عشر

عن ابن عباس قال عليه السلام من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما
ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل الثاني عشر عن ابي هريرة قال عليه السلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته
في يده يتوجا بها بطنه يهوي في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو يتردى في نار
جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا الثالث عشر عن ابي ذر قال عليه السلام ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر
اليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف
كاذبا يعني المسبل المتكبر الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب اليم فهو من اهل النار
وورود هذا في الفاسق نص في الباب الرابع عشر عن ابي هريرة قال عليه السلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله
تعالى لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة ومن لم يجد عرف الجنة لا شك انه
في النار لان المكلف لا بد وان يكون في الجنة او النار

الخامس عشر

عن ابي هريرة قال من كتم
علما الجم بلجام من نار يوم القيمة السادس عشر عن ابن مسعود قال عليه السلام من حلف على يمين كاذبا ليقتطع بها
مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى اخر
الاية وهذا نص في الوعيد ونص في ان الاية واردة في الفساق لورودها في الفجار السابع عشر عن ابي امامة
قال عليه السلام من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة واوجب له النار
قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك الثامن عشر سعيد بن جبير قال كنت عند
ابن عباس فاتاه رجل فقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه
صب في اذنيه الآنك ومن يرى عينيه في المنام ما لم يره كلف ان يعقد بين شعيرتين التاسع عشر معقل بن يسار
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته
الا حرم الله عليه الجنة

العشرون

عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين اراد ان يوليه القضاء قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا يقضي بالجهل كان من اهل النار ومن كان قاضيا يقضي بالجور كان
من اهل النار الحادي والعشرون قال عليه السلام من ادعى ابا في الاسلام وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه
حرام الثاني والعشرون عن الحسن عن ابي بكر قال عليه السلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان
قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل اولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم

الثالث والعشرون

عن ابي سعيد الخدري قال عليه السلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الاخرة واذا لم يلبسه في الاخرة وجب
ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس النوع الثاني من العمومات الاخبارية الواردة ه
لا بصيغة من وهي كثيرة جدا الاول عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ
زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع الثاني ابو هريرة قال
عليه السلام ثلثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلثة يدخلون
النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يودي حق الله وفقير فخور الثالث ابو هريرة رضي الله عنه قال عليه
السلام ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم اما ترضين ه
ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فذلك لك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤا ان شئتم فهل
عسيتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا نص في وعيد
قاطع الرحم وتفسير الاية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما
من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكرة انه عليه السلام قال ما من ذنب اجدر ان يعجل الله
لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الاخرة من البغي وقطيعة الرحم الرابع معاذ بن جبل قال عليه السلام
لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على
الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله اعلم قال ان لا يعذبهم ومعلوم ان المعلق على الشرط عدم عند عدم
الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه الخامس عن ابي بكرة قال عليه السلام اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فالقاتل

ان توليتم

احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار **السادس** عن ام سلمة قال عليه السلام الذي يشرب
في انية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم **السابع** عن ابي سعيد الخدري قال عليه السلام والذي نفسي بيده
لا يبغضنا اهل البيت رجل الا ادخله الله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى **الثامن** في حديث
ابي هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر الى ان قال كنا بوادي القرى ومعه عبد له يقال له مدعم
يحط رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم خيبر من الغنائم لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه
نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك او شراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام شراك
من نار او شراكين من النار **التاسع** عن ابي بردة عن ابي موسى قال عليه السلام ثلثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر
وقاطع الرحم ومصدق بالسحر **العاشر** عن ابي هريرة قال عليه السلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاة
الا جمع له يوم القيمة يحمى عليه صفائح من نار فيكوى بها جنبه وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره
خمسين الف سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القران والاخبار واجاب اصحابنا عنها من وجوه
اولها لا نسلم ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه امور
الاول انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري اكرمته ويقال
ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظة الكل
عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم
الثاني وهو ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله تعالى والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض فان اكثر
عمومات القران مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك
بين العموم والخصوص وذلك هو ان يحمل على ارادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيده
الثالث وهو ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ
التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة
سلمنا انها تفيد معنى العموم لكن افادة قطعية او ظنية والاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة
ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء
واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسائل ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك
فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات
فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب انه بالغ
عنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ
لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير
معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على الذين كفروا انهم لا يؤمنون وشاهدنا ان قوما منهم قد امنوا فعلمنا انه لا بد
من احد امرين اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول واما لانها وان كانت موضوعة لهذا الموضع الا انه
قد وجدت قرينة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص
وايا ما كان فهناك فلم لا يجوز مثله ههنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن ايات العفو مخصصة لها والرجحان
معنا لان ايات العفو بالنسبة الى ايات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا
انه لا يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه
الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء بالوعيد **الثاني** انه قد اشتهر في
الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى **الثالث** وهو ان الوعيد
حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا انه لم يوجد المعارض
ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد
تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا ان افادتها للعموم لا يكون قويا والله اعلم اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل
الكبائر فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى انا قد اوحي الينا

ان

ان العذاب على من كذب وتولى دلت الاية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب
ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين **الثاني** قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها
وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب **الثالث** قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اي رايته حال اشتغاله بالاكل فكذا ههنا وجب
ان يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة وحكما انه تحصل المغفرة
بدون التوبة مقتضى هذه الاية ان يغفر للكافر لقوله ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك
فيبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية **الرابع** قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذي كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه تعالى قال لا نار الا ولا يصلاها الا الاشقى هو
المكذب والمتولي **الخامس** قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير دلت الاية على ان جميع اهل النار مكذب لا يقال هذه
الاية خاصة في الكفار الا ترى انه تعالى يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا
فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ وهذا يدل على انها مخصوصة في بعض الكفار وقوله قالوا بلى
قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ليس هذا من جميع قول الكفار لانا نقول دلالة ما قبل
هذه الاية على الكفار لا يمنع من عموم ما بعدها اما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود
والنصارى كانوا يقولون ما انزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون
ما انزل الله من شيء **السادس** قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وهذا بناء المبالغة فوجب
ان يختص بالكافر الاصلي **السابع** انه تعالى بعد ما اخبر ان الناس صنفان بيض الوجوه وسودها قال
فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ذكر انهم كفار **الثامن**
انه تعالى لما جعل الناس ثلثة اصناف السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشامة بين ان السابقين واصحاب
الميمنة في الجنة واصحاب المشامة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما
ائنا لمبعوثون **التاسع** ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل
النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما
سبق بيانه في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى
لوجوه احدها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وثانيها قوله ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين وثالثها ان الله تعالى قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى ان حكى عنهم انهم قالوا
ولا تخزنا يوم القيمة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه الفاسق والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله
تعالى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم بين انه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم
فثبت بما ذكرنا انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا انه كل من دخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار **العاشر** العمومات
الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح على كل من امن وقال ان الذين امنوا والذين هادوا
والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي واحد وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن
فاولئك يدخلون الجنة والايات كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من اراد ما فليطالع تلك الرسالة والجواب
عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الايات يجيء في موضعه
ان شاء الله تعالى اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القران
بايات **الحجة الاولى** الايات الدالة على كون الله تعالى عفوا كقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفوا عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا
ويعف عن كثير وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير واعلم ان الامة

على ان الله تعالى يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب
عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا
الفعل لا يقال انه عفى الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى عنه انما يقال انه عفى عنه اذا كان له ان يعذبه
فتركه ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة
عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا **الحجة الثانية** الاية الدالة في
كونه تعالى غافرا وغفورا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال تعالى وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار
لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب
ان لا يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى ذكر
صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة
على العبد بل كانه احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو تعالى في
ترك القبائح لا يستحق الثناء من العبيد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل
لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تاخير
العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب
بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي فما يعجل العقاب
من مصائب اما على وجه المحنة او على جهة العقوبة المعجلة فيعذبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثيره
منها وكذا قوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي لو شاء اهلاكهن
اهلكهن ولا يعجل على كثير من الذنوب **والجواب** العفو اصله من عفى اثره اي ازاله
واذا كان كذلك وجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير
بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل المطلق ومما يدل على ان العفو
لا يتناول التاخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن
تفسيره بالتاخير **الحجة الثالثة** الايات الدالة على انه رحمان رحيم والاستدلال بها ان رحمته
سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول
باطل لان رحمته في حقهم اما تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او لانه تفضل عليهم بما هو ازيد
من حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذ منه قهرا
وتكلفا لا يقال في المعطي انه اعطى ذلك الاخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ من الثواب
الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى البتة رحمة الا ترى ان
السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم كان السلطان ضم اليها له
من الملك مملكة اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا هاهنا واما القسم الثاني وهو
ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان تكون رحمته تركه العقاب الزائد على العذاب المستحق
وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل الكفار رحيما عليها لاجل انه
ما ظلمها فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق
صاحب الكبيرة بعد التوبة لانه ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة
قبل التوبة **فان قيل** لا يجوز ان تكون رحمته لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولاجل انه تعالى
يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا ان الاول بعيد لكونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان الامة مجمعة
على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم التخفيف من العذاب غير جائز هكذا قول
المعتزلة الوعيدية واذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل من قال باحدهما قال
بالاخر الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب
الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله
على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه احدها ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا
لانه لا يغفره استحقاقا لما دل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر تفضلا

لغفران

بغفران ما دون الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة
دينار ويعطي ما دون ذلك [illegible] ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة استح[illegible]
[illegible] **وثانيها** [illegible] للمستحقين كالتائبين واصحاب
الصغيرة [illegible] ما دون الشرك [illegible] ولا يغفره عند
عدم الاستحقاق [illegible] فلا يبقى للتفضيل والتمييز فائدة
وثالثها ان غفران التائبين واصحاب الكبيرة [illegible] والواجب غير معلق على المشيئة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **واما الوجه الرابع** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **والجواب** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **الحجة الخامسة**
ان نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوقيف والترجيح معنا من وجوه
احدها ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه وثانيها ان
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول
الفقه فلزم من الاية ان تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب
سيئاتهم فبقي معمولا به في الباقي وثالثها قوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا
في غاية الدلالة فانه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال
والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة
راجح عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في اية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله تعالى وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل

في شيء من المواضع وعد الله حقا واما في قوله ما يبدل القول لدي فالاية تتناول الوعد والوعيد وخامسها
قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله
عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ٥
ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره
قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها ولم يقل وان اساتم فلها فكانه تعالى اظهر احسانه باعادته مرتين
وستر على اساءته بان لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح وسادسها انا قد دللنا
على ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية اعادة ٥
في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يرد شيئا من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ
واحد في سورة واحدة ولا في سورتين فدل ذلك على ان عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات اتم
وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضنا فلا بد من صرف التاويل الى احد الجانبين وصرف
التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد لان العفو في الوعيد مستحسن في العرف واما اهمال الوعد فمستقبح في العرف
فكان صرف التاويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القران مملوء من كونه تعالى غافرا عفوا غفارا وان له
الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه
الاشيا قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يوكد جانب الوعد وليس في القران ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة ٥
والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان هذا الانسان اتى بما هو افضل
الخيرات وهو الايمان ولم يات بما هو افتح القبائح وهو الكفر بل اتى بالفسق الذي هو في القبائح ليس في الغاية
والسيد الذي له عبد اتى عبده باعظم الطاعات واتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك
المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة يعد ذلك السيد لئيما موذيا فكذا ههنا ولما لم يجز ذلك على الله ٥
تعالى ثبت ان الرجحان لجانب الوعد وعاشرها قال يحيى بن معاذ الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة
فتوحيد خمسين سنة لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شي من الطاعات كان مقتضى العدل
ان الايمان لا يضر معه شي من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام
حسن **الحادي عشر** انا قد بينا بالدليل ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا لا يمكن حمله على الصغيرة
ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن
يستحلها لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل فان قيل المعتزلة ترجح جانب
الوعيد اولى من وجوه اولها ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانهم
اهل الخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا
للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد ثانيها انه يلعن بالقران والاجماع اما
القران فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين واما الاجماع ٥
فظاهر واما انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا
من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طايفة من المومنين واما انهم
اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في
الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت انه مستحق للعقاب
والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب
والعقاب متنافيان والجمع بينهما محال فاذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على
جانب الوعد وثانيها ان ايات الوعد عامة وايات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام وثالثها ان
الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزجر اشد فكان جانب الوعيد اولى قلنا **الجواب**
عن الاول من وجوه الاول كما وجدنا ايات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى
واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح ايات الوعيد في
الاخرة بالايات الدالة على انهم يعذبون ويلعنون في الدنيا باولى من ترجيح ايات الوعد بالايات الدالة
على انهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا فكما ان ايات الوعد معارضة لايات الوعيد في الاخرة فهي معارضة لايات
الوعيد والتنكيل في الدنيا فلو كان ترجيح ايات وعيد الدنيا على ايات وعد الاخرة اولى لكان العكس اولى والثالث

انا اجمعنا على ان السارق وان تاب الا انه تقطع يده لا على سبيل النكال بل على سبيل الامتحان ثانيا فثبت ان قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروط
بعدم التوبة فلم لا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو الرابع ان الجزاء ما يجزي ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجوز
ان يكون العقاب في الاخرة والا قدح ذلك في كونه مجزيا وكافيا فثبت ان هذا ينافي العذاب في الاخرة اما الترجيح
الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء خاص ولا الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله عام ولا الكل
فكان قولنا هو الخاص والله تعالى اعلم واذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الايات الدالة على الوعد
وعلى الوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما ان نقول ان العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب
وهو قول باطل باجماع الامة او يقال العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هناك الى الابد
وهو المطلوب **الحجة الخامسة** انا قد دللنا على ثبوت شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في اسقاط ٥
العقاب وذلك يدل على ان مذهبنا في هذه المسالة **الحجة السادسة** قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وموضع
المسالة فان قيل هذه الاية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب
فما تدل الاية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الاية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب
مع التوبة وحمل الاية على هذا الحمل اولى لوجهين احدهما انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب
من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب ٥
والانابة هي التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه **والجواب** عن الاول ان قوله تعالى يغفر الذنوب
وعد منه تعالى بانه سيفعله في المستقبل ونحن نقطع انه سيفعله في المستقبل ذلك فانا نقطع بانه تعالى سيخرج المومنين
من النار لا محالة ويكون هذا قطعا بالغفران لا محالة ولهذا يثبت انه لا حاجة في اجراء الاية على ظاهرها الى اضمار التوبة فهذا
تمام الكلام في هذه المسالة وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الاية فنقول ان المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها
كبيرة محبطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه الاول انه كما ان شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك
شرط في هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذا لا يثبت كون السيئة محيطة
الا اذا ثبت عدم العفو وهذا اول المسالة فيتوقف الاستدلال بهذه الاية على ثبوت المطلوب وهو باطل والثاني
انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان تكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما
يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله تعالى ببعض اعضائه دون البعض فهنا لا يتحقق
احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان الجسم اذا احاط به بعض اجزاء جسم اخر دون البعض ٥
لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر انه لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فقوله تعالى
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يقتضي ان اصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب الكبيرة من اهل
النار **الثالث** ان قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي ان يكونوا في النار في الحال وذلك باطل
فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن النزاع انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا اول المسالة والله
تعالى اعلم وتحقيق الكلام في هذه الاية ان لها فائدة فقهية وهي ان الشرط ههنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة
تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يحصل عند حصول احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين
في طلاق او عتاق فانه لا يحنث بوجود احدهما والله اعلم **قوله تعالى** والذين امنوا
وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم انه سبحانه ما ذكر في القران اية في الوعيد الا وذكر
بجنبها اية في الوعد وذلك لفوائد احدها ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر
وجب ان يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان وثانيها ان المؤمن لا بد وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال
عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق وثالثها انه يظهر بوعده
كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل **المسالة الاولى** العمل الصالح
خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين امنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل
الصالح بعد الايمان تكرارا واجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله امنوا لا يفيد الا انه
فعل فعلا واحدا من افعال الايمان فلهذا حسن ان يقول والذين امنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل
على حصول المصدر في زمان معين والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحة لكان قوله امنوا دليلا على صدور
كل تلك الاعمال منه **المسالة الثانية** هذه الاية تدل على ان صاحب الكبيرة لا بد وان يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان ٥
وبالاعمال الصالحة ثم اتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه امن

وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق فعليه ذلك صدق فعليه انه امن وعمل الصالحات واذا صدق فعليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب الجنة فان قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق فعليه الا اذا اتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة واداء الزكوات فما لم يكن اتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الاية قلنا قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه انه امن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا امن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات او في بعض الاوقات والمعتبر في الاية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم انا نفاسقا حبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون المرجح لجانب الوعيد الا ان الكلام عليه قد تقدم المسئلة الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لان قوله اولئك اصحاب الجنة للحصر فدل على انه ليس للجنة اصحاب الا هولاء الذين امنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد انهم هم الذين يستحقونها ثم اعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم وانتم معرضون اعلم ان هذا نوع اخر من النعم التي خصهم الله تعالى بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء يوصل الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا انه كلفهم باشياء التكليف **الاول** قوله لا تعبدون الا الله وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء انهم غيب اخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال ابو عمرو الا ترى انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدل على المخاطبة على التاء **المسئلة الثانية** اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة اقوال القول الاول قال الكسائي رفعه على ان لا تعبدوا كانه قيل اخذنا ميثاقهم بان لا تعبدوا الا الله فلما اسقطت ان رفع الفعل كما قال طرفة

● الا ايهذا اللائمي احضر الوغى ● وان اشهد اللذات هل انت مخلدي ●

اراد ان احضر وكذلك عطف عليه ان واجاز هذا الوجه الاخفش ● والفراء ● والزجاج ● وقطرب ● وعلي بن عيسى ● وابو مسلم ● القول الثاني موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واذ اقسمنا ان لا تعبدوا واجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو احد قولي الاخفش **والقول الثالث** قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون في موضعه نصبا كانه قال اخذنا ميثاقهم غير عابدين الا الله والقول الرابع قول الفراء ان موضع لا تعبدون النهي الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤكد كونه نهيا امور احدها قوله واقيموا وثانيها انه ينصره قراءة عبد الله وابي بن كعب لا تعبدوا وثالثها ان الاخبار في معنى الامر والنهي اكد وابلغ من صريح الامر والنهي لانه كانه سورع الى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه القول الخامس التقدير ان لا تعبدوا وتكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرائيل توحيدهم **المسئلة الثالثة** هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى لما امر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بحصول العلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الاضداد والانداد ومسبوق ايضا بالعلم بكيفية تلك العبادات التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تنفك عن الامرين التكليف الثاني قوله وبالوالدين احسانا وفيه مسائل المسئلة الاولى بم يتصل الباء في قوله وبالوالدين احسانا وعلى ما انتصب قلنا فيه ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج على معنى احسنوا بالوالدين احسانا والثاني قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا لانه اتصاله بالثانية احسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قال واحسنوا الى الوالدين والثالث قيل بل هو عطف على الخبر المعطوف على المعنى الاول بمعنى ان لا تعبدوا وتحسنوا احسانا المسئلة الثانية انما اردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه احدها ان نعمة الله على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله نعمة الوالدين اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في تكون الولد ووجوده كما انهما منعمان عليه بالتربية واما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام باصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى وثانيها ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بحسب العرف والظاهر وثالثها ان الله تعالى لا يطلب على انعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو محض الانعام وانعام الوالدين كذلك فانهما

لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثناء ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحسن الى ولده ويربيه فمن هذا الوجه اشبه انعامهما انعام الله تعالى الرابع ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى العبد باعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهم وكرمهم وان كان الولد مسيئا الى الوالدين الخامس كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل اعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي الابد كما قال مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة **السادس** ان نعمة الله وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعم الله تعالى فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعمة الوالد كالتالية لنعم الله تعالى **المسئلة الثالثة** اتفق اكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه احدها ان قوله في هذه الاية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين ام لا ولانه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الاية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وثانيها قوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا نهاية المبالغة في المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال في اخر الاية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح بان التربية توجب هذا التعظيم وثالثها ان الله تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه كيف تلطف في دعوة ابيه من الكفر الى الاسلام في قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم ان اباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم المسئلة الرابعة اعلم ان الاحسان اليهما هو ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما الى الايمان ان كانا كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين **التكليف الثالث** قوله تعالى وذي القربى وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وههنا دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم اقارب فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال الشافعي يرتقي الى اقرب جد ينسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه لو اوصى لاقارب الشافعي فانا نصرفه الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي ينتسب في المشهور الى شافع دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي رحمه الله وهذا في زمان الشافعي اما في زماننا فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقي الى بني شافع لانه اقرب من يعرف قرابته في زماننا اما قرابة الام فانها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام المسئلة الثانية اعلم ان حق ذي القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به قرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين متقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا اجرى الله تعالى ذكره عن الوالدين عن ابي هريرة انه عليه السلام قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيمة يقول اي رب اني ظلمت اني قطعت فيجيبها ربها الا ترضين اني اقطع من قطعك واصل من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تاكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك اشق على القلب وابلغ في الايلام والايحاش والضرر كلما كان اقوى كان دفعه اوجب فلهذا وجب رعاية حقوق الاقارب **التكليف الرابع** المسئلة الاولى اليتيم الذي مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت امه يتيم قال الزجاج وهذا في الانسان واما في غير الانسان فيتمه من قبل امه المسئلة الثانية اليتيم كالتالي لرعاية حقوق القرابة حتى يبلغ لانه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا واذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين التكليف الخامس قوله تعالى والمساكين المسئلة الاولى المساكين واحدها مسكين اخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واحتجوا عليه بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند الشافعي الفقير اسوا حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره انكسرت لشدة حاجته وهو قول ابن الانباري واحتجوا عليه بقوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر

عليهم مساكين مع السفينة كانت ملكا لهم المسألة الثانية انما تاخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله تعالى ذكر اليتيم على المسكين المسألة الثالثة الاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد وان يكون مغايرا للزكوة لان العطف يقتضي التغاير

قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كانه قيل وقولوا قولا حسنا والباقون بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا بضم الحاء وسكون السين وبقوله ثم بدل حسنا بعد سوء وفيه اوجه الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن الثاني ان يكون قوله وقولوا للناس حسنا اي الحسن قولا نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول الوجه الثالث حسنا اي قولا ذا حسن في الاول المسألة الثانية يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلثة احدها انه على طريقة الالتفات لقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وثانيها فيه حذف اي فقلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون الا كلاما كانه قيل قلنا لا تعبدوا وقولوا المسألة الثالثة اختلفوا في ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا الا الله ثم قال لموسى وامته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه المسألة الرابعة منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين اما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن ان يكون القول معهم حسنا الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فاباح الجهر بالسوء من ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحتمل وجهان احدهما ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو ان يقول المراد وقولوا للمؤمنين حسنا والثاني ان يقع بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد وقولوا للناس حسنا في الدعاء الى الله وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وذهب ابو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهرون عليهما السلام مع جلال منصبهما امرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم مامورا بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله واعرض عن الجاهلين اما الذي تمسكوا به اولا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا اولا لا نسلم انه يجب لعنهم وذمهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعا في حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد في القول قد يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا للتعظيم لسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره اذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب القول الحسن معهم واما الذي تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم

والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس منه وهو المراد بقوله عليه السلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس

المسألة الخامسة

قال اهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما ان يكون في الامور الدينية او الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار او في الدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال لموسى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى امره تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك

واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض باللطف من القول الحسن لم يحسن سواه فثبت ان جميع اداب الدين والدنيا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا المسألة السادسة ظاهر الاية يدل على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين

كان

كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم لان اخذ الميثاق يدل على الوجوب وكذلك ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على التولي عنها وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا ايضا كذلك من بعض الوجوه وروي عن ابن عباس انه قال ان الزكوة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف انه اذا اشتدت الحاجة وشاهدنا انسانا في الضعفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب علينا الزكوة حتى انه ان لم يندفع حاجتهم بالزكوة كان التصديق واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به

التكليف السابع

والثامن قوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد تقدم تفسيرهما واعلم انه تعالى لما شرح انه اخذ الميثاق عليهم في هذه التكاليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم لهذه ذلك ليبلوا الى المنزلة العظمى عند ربهم تولوا واساؤا الى انفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولي لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية في البيان والتوثيق يكون اعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في انه من المراد بقوله ثم توليتم على ثلثة اوجه احدها انه من تقدم من بني اسرائيل وثانيها انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود يعني اعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم وثالثها المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تاخر اما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي ان اخره ايضا فيهم الا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر بيين ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم باخذ الميثاق الحجة عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين اليق ومما تقدم حكاية وهو بسلفهم الماضين اليق فكانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فكذلك هؤلاء لزمكم لانكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا من امن منكر وهم الذين امنوا واسلموا

اما وجه القول الثالث

فهو انه تعالى لما بين انه انعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على صدق دلايل محمد صلى الله عليه وسلم اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذه الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين في ذلك التولي

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون

اعلم ان هذه الاية تدل على نوع اخر من نعم الله تعالى عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف ولهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه احدها انه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق اباءكم وثالثها انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجا الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه

والجواب عنه من ثلثة اوجه احدها ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يعتقدون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح او كثير ممن يصعب عليه الزمان ويثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجا الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها انه اذا قتل غيره فكانما قتل نفسه لانه يقتص منه ورابعها لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم وخامسها لا تسفكوا دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم

الاول

اما قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم ففيه وجهان لا تفعلوا ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم الثاني النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما تعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك اما قوله تعالى ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها وهو الاقوى ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا شاهد عليها وثانيها اعترفتم بقوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا وثالثها وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق ورابعها المراد الاقرار الذي هو الرضا بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم به واقررتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته فان قيل لم قال ثم اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلثة اقوال الاول اقررتم يعني اسلافكم وانتم تشهدون الان على اقرارهم الثاني اقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون الثالث انه للتاكيد

قوله تعالى ثم انتم هؤلاء

تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان ياتوكم اسارى تفدوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون اما قوله ثم انتم هؤلاء ففيه اشكال لان قوله انتم للحاضرين وقوله هؤلاء للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه من وجوه احدها تقديره ثم انتم يا هؤلاء وثانيها تقديره ثم انتم اعني هؤلاء الحاضرين وثالثها انه بمعنى الذي وصلته يقتلون وموضع يقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال الزجاج ومثله في الصلة قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى يعني وما التي بيمينك ورابعها هؤلاء معناه التاكيد لانتم والخبر يقتلون اما قوله تقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه واقربها ان المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه انه قتل النفس اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا ان المراد بالاخراج من الديار ما هو اما قوله تعالى تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا عاصم والكسائي وحمزة تظاهرون بتخفيف الظا والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التائين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التا في الظا كقوله تعالى اثاقلتم فالحذف اخف والادغام ادل على الاصل

المسئلة الثانية اعلم ان التظاهر هو التعاون ولما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان المسئلة الثالثة الاية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل اليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم وازال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى الجواب انه تعالى وان امكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق

المسئلة الرابعة الاية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة اما قوله تعالى وان ياتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وعاصم والكسائي تفادوهم بالالف فيهما وقرا حمزة وحده بغير الف فيهما والباقون اسارى بالالف تفدوهم بغير الف والاسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي اسارى قولان احدهما انه جمع اسرى كسكرى وسكارى والثاني جمع اسير وفرق ابو عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كانه يذهب الى ان الاسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الائمة ولانه ادل على معنى الجمع اذا كان قد يلتبس وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولانها لغة اهل الحجاز المسئلة الثانية تفادوهم وتفدوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفدا وهو العوض من الشي صيانة له يقال فداه فدية وتفادوهم من المفاداة

المسئلة الثالثة جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر ببذل مال او غيره ليعودوا الى كفهم وذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير في ايديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال منه وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده تخرجونه من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل عليهم والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبا محمد فجحدتموه فقد امنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه للتخليص يوصف ايضا بذلك الا ان الذي اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض على ما تقدم ذكره في هذه الاية اولى من عوده على امور تقدم ذكرها بعدة ايات المسئلة الرابعة قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك ان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم واخرجوهم واذا اسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكن نستحي ان نذل حلفاءنا وقال اخرون ليس الذين اخرجوهم الذين فودوا ولكنهم قوم اخرون فعابهم الله تعالى عليه اما قوله تعالى وهو محرم عليكم اخراجهم ففي قوله وهو وجهان

الاول انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة انه محرم عليكم اخراجهم الثاني انه كناية عن الاخراج عند ذكره توكيدا لانه فصل بينهما بكلام فموضع هو على هذا رفع كانه قيل واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم مبينا للاول اما قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف العلماء على وجوه احدها ان اخراجهم كفر وفداؤهم ايمان وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفدا وانما ذمهم على المناقضة اذ اتوا ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصي لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا بان ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التوراة كان دالا على وجوبه وثانيها يكفرون ببعض ما انتوا امر محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد عليه السلام مع ان الحجة في امرهما على السوا يجري مجرى طريقتهم المتقدمة منهم في انهم يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض والكل في الميثاق سوى اما قوله تعالى الا خزي في الحياة الدنيا فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاه الله اذا مقته وابعده وقيل اصله الاستحيا فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقفه الله موقفا يستحيا منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه احدها قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان حملنا الاية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع باهل الذمة اخذ الجزية منهم وثانيها اخراج بني النضير عن ديارهم وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا الاية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون البعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان الذم واقع في النهاية العظمى اما قوله تعالى ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ففيه سوال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى اشد العذاب والجواب المراد منه انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد الاشد من هذه الجهة اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن كثير ونافع وعاصم بيا الخطاب والباقون بتا الغيبة وجه الاول انه على اول الكلام افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ووجه الثاني انه على اخر الكلام والاختيار تا الخطاب لان عليه الاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغايب اذا اجتمعا المسئلة الثانية قوله تعالى وما الله بغافل تهديد وتشديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع انه سبحانه اقدر القادرين ومن اخذ الحقوق لا محالة الى مستحقها

قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون اعلم ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الاخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل ايهما شا واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت الاخر على نفسه فجعل الله تعالى ما اعرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشرا وذلك من الله تعالى نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشرا في الدنيا مذموم حتى يوصف بانه يغبن عقله فبان يذم المشتري متاع الدنيا بالاخرة اولى اما قوله تعالى فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في دخول الفا في فلا يخفف قولان احدهما للعطف على اشتروا القول الاخر بمعنى جواب الامر كقولك اولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار

المسئلة الثانية بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خف وحمله اخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال ان العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت او في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخف فقضي ذلك نفي جميع ما ذكرناه اما قوله ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاول الاكثرون حملوه على نفي النصرة في الاخرة يعني ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على النصرة في الدنيا والاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه لا يليق الا بالاخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيسير كالحدود التي تقام على المصر ولان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات

قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل واتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون اعلم ان هذا النوع من النعم التي افاضها الله تعالى عليهم ثم انهم قابلوها بالكفران والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون امر الله تعالى من قتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالاخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره

في هذه الآية أما الكتاب فهو التوراة آتى الله موسى إياها جملة واحدة روي عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى
موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث الله لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا
حملها فخففها الله تعالى على موسى عليه السلام فحملها أما قوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسائل المسألة
الأولى قفينا أتبعنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفا الشيء أي بعده نحو ذنبه من الذنب ونظيره ثم أرسلنا رسلنا تترى
المسألة الثانية روي أنه بعد موسى إلى أيام عيسى عليهما السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم
في أثر بعض والشريعة واحدة إلى أيام عيسى عليهما السلام فإنه عليه السلام جاء بشريعة مجددة واستدل القاضي على
صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل لأنه يقتضي أنهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال
قال القاضي إن الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الأول حتى لا يؤدي إلا تلك بعينها من غير زيادة ولا نقصان
مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم
من جهته إلا ما قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكما لا يجوز أن يبعث الله تعالى رسولا لا شريعة معه أصلا تبين
العقليات فبهذه العلة فكذا القول في مسألتنا فثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاؤوا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا
قد أتوا بشريعة جديدة إن كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الأولى والجواب
لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من الألطاف
لا يعلمها إلا الله تعالى وبالجملة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة إلا بإعادة الدعوى فلم قال إنه لا يجوز بعثة الرسل
إلا بشريعة جديدة أو لإحياء شريعة اندرست ومحل النزاع وقع إلا في هذه المسألة الثالثة هؤلاء الرسل
هم يوشع • واشمويل • وشمعون • وداود • وسليمان • وشعيا • وارميا • وعزير • وحزقيل • والياس
واليسع • ويونس • وزكريا • ويحيى • وغيرهم أما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه مسائل المسألة الأولى
السبب أن الله تعالى أجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاؤوا
بشريعة موسى عليه السلام فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لأن شريعته نسخت أكثر شرع موسى عليهما السلام
المسألة الثانية قيل عيسى بالسريانية أيشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال
وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه **المسألة الثالثة** في البينات وجوه أحدها المعجزات
من إحياء الموتى ونحوها عن ابن عباس وثانيها الإنجيل وثالثها وهو الأقوى أن الكل داخل فيه لأن المعجز يبين صحة
نبوته كما أن الإنجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسائل
المسألة الأولى قرئ وأيدناه وقرأ ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب المسألة
الثانية اختلفوا في الروح على وجوه أحدها أنه جبريل عليه السلام وإنما سمي بذلك لوجوه الأول أن المراد من روح
القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل عليه السلام بذلك تشريفا له وبيانا
لعلو مرتبته عند الله تعالى الثاني سمي جبريل بذلك لأنه يحيى به الدين كما يحيى البدن بالروح فإنه هو المتولي لإنزال
الوحي إلى الأنبياء والمكلفون في ذلك يحيون في دينهم **الثالث** أن الغالب عليه الروحانية
وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل الرابع سمي جبرائيل عليه السلام روحا لأنه ما تضمنته أصلاب
الفحول ولا أرحام الأمهات وثانيها المراد بروح القدس الإنجيل كما قال في القرآن وروحا من أمرنا وسمي بذلك
لأنه يحيى به مصالح الدين ومصالح الدنيا فيه لأجله وثالثها أنه الاسم الذي كان به يحيي عيسى عليه السلام
الموتى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ورابعها أنه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى
عليه السلام إليه تعظيما له وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي
يحيى به الإنسان واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل عليه السلام وعلى الإنجيل وعلى الاسم الأعظم مجاز لأن الروح
هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمي كل واحد من
هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث إن الروح كما أنه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام
سبب لحياة القلوب بالعلوم والإنجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الأعظم سبب لأن يتوسل
به إلى تحصيل الأغراض إلا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم من وجوه أحدها أن جبريل عليه السلام
مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى وثانيها أن هذه
التسمية فيه أظهر منها فيما عداه وثالثها قوله وأيدناه يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الإعانة وإسناد
الإعانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة وإسنادها إلى الإنجيل والاسم الأعظم مجاز فكان ذلك أولى ورابعها وهو أن

اختصاص

اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لأنه هو الذي
بشر مريم بولادتها وإنما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الأحوال وكان
يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد إلى السماء أما قوله تعالى أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم فهو
نهاية الذم لهم لأن اليهود من بني إسرائيل كانوا إذا أتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه وإن تهيأ لهم قتله قتلوه وإنما
كانوا كذلك لإرادتهم الرفعة في الدنيا وطلب لذاتها والترؤس على عامتهم وأخذ أموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل
عليهم ذلك فيكذبونهم لأجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل
ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم عليه السلام أما قوله تعالى ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون
فلقائل أن يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه أنه على وجهين أحدهما أنه يراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع
فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب الثاني أن يراد وفريقا تقتلونهم بعد لأنكم حولتم
قتل محمد لولا أني أعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال عليه السلام عند موته ما زالت أكلة خيبر تعاودني
فهذا أوان انقطاع أبهري وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا
ما يؤمنون أما الغلف ففيه ثلاثة أقوال أحدها أنه جمع أغلف والأغلف هو الذي في غلاف أي قلوبنا مغشاة بأغطية مانعة
من وصول أثر دعوتك إليها وثانيها روى الأصم عن بعضهم أن قلوبهم غلف بالعلم ومملوءة بالحكمة فلا حاجة معها بهم
إلى شرع محمد عليه الصلاة والسلام وثالثها غلف أي كالغلاف الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك أما المعتزلة
فإنهم اختاروا الوجه الأول ثم قالوا هذه الآية تدل على أنه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الإيمان لا غلاف
ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لأنه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله
بل لعنهم الله بكفرهم لأنه تعالى إنما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور وقالوا وهذا يدل على أن معنى
قوله إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا وجعلنا من بين أيديهم سدا ليس
المراد كونهم ممنوعين عن الإيمان بل المراد إما منع الألطاف أو تشبيه حالهم في إصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور
على الكفر قالوا ونظيره ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى للكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى
وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الأمر على ما يقوله المجبرة
لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم الله تعالى بل كان الذي حكاه عنهم إظهارا للعذر لهم
وسقطا للوم واعلم أنا قد بينا في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا أن المراد
[illegible]
المسألة الأولى [illegible]
الوجه الأول [illegible]
ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به
فلعنة الله على الكافرين [illegible]

غير ما هو معهم وما ذاك الا القرآن لما تقدم من قصة وكما معهم فيه مسائل المسألة الاولى لا شبهة في ان القرآن مصدق
لما معهم في امر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد عليه السلام في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة
نبوته اذ قد عرفوا انه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد الموافقة في باب ادلة القرآن
لان جميع كتب الله تعالى كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات
والنعوت والصفات **المسألة الثانية** قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها على الحال عن النكرة
قلنا اذا وصفنا النكرة تخصص فصح انتصاب الحال عنه وقد وصف كتاب بقوله من عند الله المسألة الثالثة في
جواب لما ثلاثة اوجه احدها انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض فانه جواب
محذوف وهو لكان هذا القرآن عن الاخفش والزجاج وثانيها انه على التكرير لطول الكلام
كفروا به لقوله تعالى ايعدكم انكم الى قوله تعالى انكم مخرجون عن المبرد وثالثها ان يكون الفاء جوابا لما الاول وكفروا
جوابا لما الثانية وهو كقوله تعالى فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء
اما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففي سبب النزول وجوه احدها ان اليهود قبل مبعث محمد
صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن يستفتحون اي يسألون الفتح والنصرة فكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا
بالنبي الامي وثانيها كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس وثالثها
وكانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بانه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا اي على مشركي
العرب عن ابي مسلم ورابعها نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله
صلى الله عليه وسلم قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدي وخامسها اليهود كانوا اذا قرأوا ذكر محمد صلى الله
عليه وسلم في التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم
من يوافق حاله حال هذا المبعوث اما قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل المسألة الاولى تدل
الآية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل
فيها نعت محمد عليه السلام على سبيل التفصيل اعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة
الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني او لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول
كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه السلام فكيف يجوز على اهل التواتر اطباقهم
على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة كون محمد صلى الله عليه
وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به **والجواب** ان الوصف
المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا وان محمدا عليه السلام لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف بل الظهور
المعجزات صارت تلك الاوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى في الانكار المسألة الثانية يحتمل ان يقال
كفروا به لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل لكثرة من جاء من الانبياء من بني اسرائيل
وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى محمدا من العرب من نسل اسمعيل عظم ذلك
عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاول وثانيها اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياستهم
واموالهم فابوا واصروا على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به
المسألة الثالثة انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على ان الكفر ليس هو
الجهل بالله تعالى فقط اما قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان المبعد من خير
الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل اليس انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا وقال ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا قد تطرق اليه التخصيص في انا قيل ان لعن من يستحق
اللعن من القول الحسن والله اعلم **قوله تعالى** بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا
بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين
اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في مسائل المسألة الاولى اصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني
يقولون اعلم ان ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات الاول على الاصل اعني بفتح الاول
وكسر الثاني والثاني اتباع الاول للثاني وهو ان يكون بكسر النون والعين كما يقال لخذ بكسر الفاء والخاء وهم
وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه ههنا لكون الحرف الحلقي مستتبعا لما يجاوره والثالث
اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على حاله فيقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال لخذ بفتح الفاء واسكان

الخاء

الخاء والرابع ان يسكن الحرف الحلقي وينقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال لخذ بكسر
الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما
لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما
كلمتي مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير عن الاصل
في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما انشد المبرد

ففداء لبني قيس على ما • اصاب الناس من سر وضر •
ما اقلت قدماي انهم • نعم الساعون في الامر المبر •

المسألة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة
التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست فيهما والفراء جعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت ألست

بنعم الجار يؤلف بيته • من الناس ذا مال كثير ومعدما •

وبما روي ان اعرابيا بشر بمولودة فقيل له نعم المولودة مولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون
يجيبون عنه بان ذلك بطريق الحكاية المسألة الثالثة اعلم ان نعم وبئس اصلان للصلاح والرداءة
ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا او مضمرا فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا يريد
رجلا دون رجل وانما يقصد الرجل على الاطلاق والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد فاما قوله • فنعم صاحب قوم
لا سلاح لهم • وصاحب الركب عثمان بن عفانا • فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد دل على
المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى بعد المركب بالالف واللام فكانه قد اتى بهما في القوم واما المضمر فكقولك
نعم رجلا زيد والاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا
نصب على التمييز ومثله في قولك عشرون رجلا والتمييز لا يكون الا نكرة الا ترى انك لا تقول العشرون الدرهم
ولو دخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان
بالالف واللام لرفعوا فقالوا نعم الرجل وكفوا انفسهم مؤنة الاضمار فانما اضمروا الفاعل قصدا للاختصار
اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه **المسألة الرابعة** اذا قلت نعم الرجل زيد
فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدأ مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول
مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدأ فان الرجل لما كان شائعا ينتظم الجنس كان زيد
داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود اليه والوجه الآخر ان يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ
محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد المسألة الخامسة ان المخصوص
بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم
في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا باياتنا
واذ قد حققنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه
مسألتان **المسألة الاولى** ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئا اشتروا به انفسهم
والمخصوص بالذم ان يكفروا المسألة الثانية في الشراء ههنا قولان احدهما انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما
مكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يفضي به الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر
بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما
كان الغرض بالبيع والشرى هو ابدال ملك بملك صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه بائع ومشتر لوقوع هذا
المعنى من كل واحد منهما فصح ان يتأول قوله بئسما اشتروا به انفسهم فان المراد باعوا انفسهم لان الذي حصلوه في
مقابلة انفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين انفسهم بذلك الوجه الثاني وهو الاصح عندي ان المكلف
اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتى باعمال يظن انها تخلصه من العقاب فكانه قد اشترى نفسه
بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم
قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه وقال بئسما اشتروا به انفسهم وهذا اقرب الى المعنى واللفظ من الاول
ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم
بالقرآن لان الخطاب لليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي اختاروا هذا الكفر بما انزل الله فقال
بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادي فلان فلانا حسدا تنبيها بذلك على غرضه ولولا هذا القول

لجوزنا ان يكفر واحملاً لا تبعًا واعلم ان مثل الاية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بين
تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا بما حكينا من انهم
ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة تحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد
اما قوله تعالى فباؤا بغضب على غضب ففيه مسائل **المسألة الاولى** في تفسير الغضب وجوها
احدها انه لابد من اثبات سببين لغضبين احدهما ما تقدم وتكذيبهم عيسى عليه السلام وما انزل عليه والاخر
تكذيبهم محمدا عليه السلام وما انزل عليه فصاروا بذلك داخلا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى الاحل
انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة وثانيها ليس المراد ه
اثبات الغضبين فقط بل المراد اثبات انواع من الغضب مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم
عزير ابن الله يد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنيا وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطا وعبيد بن عمير الثالث
ان المراد به تاكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم الرابع الاول
لعبادتهم العجل والثاني لكفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وجحدهم نبوته عن السدي
المسألة الثانية الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة
امر منكر وذلك محال في حق الله تعالى فهو محمول على ارادته لمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والاخبار بذلك
المسألة الثالثة انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون
غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة واما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسائل
المسألة الاولى قوله وللكافرين عذاب مهين له مزيد على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة الاولى تدخل فيها
اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم المسألة الثانية العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا
لان معنى ذلك انه اهان غيره وذلك محال لا يتاتى فيه الا فيما يعقل وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب لكن الاهانة
لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه وان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة في العاقبة في هذا الوصف
قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه المسألة الثالثة قال
قوم وللكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الاية فريقان
احدهما الخوارج قالوا ثبت بسائر الايات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق
كافر وثانيهما المرجئة قالوا ثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب
وفساد مذهبين لا بعض **قوله تعالى** واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله قالوا نومن بما انزل
علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مومنين اعلم ان
هذا هو النوع الخامس من قبائح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود امنوا بما انزل الله اي بكل ما انزل الله والقائلون به
بالعموم احتجوا بهذه الاية على ان لفظة ما يعني الذي تفيد العموم قالوا لان الله تعالى امرهم بان يومنوا بما انزل الله فلما
امنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما تفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى
حكى عنهم انهم اذا امروا بذلك قالوا نومن بما انزل علينا يعني التوراة وسائر كتب الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع
موسى عليه السلام ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقران واورد هذه الحكاية
عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انه لا يجوز ان يقال لهم امنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من
عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان
ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض اما قوله وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب
الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين **الاول** ما دل عليه قوله وهو الحق
مصدقا انه لما ثبت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه عليه السلام اخبر
ان هذا القران منزل من عند الله وانه امر المكلفين بالايمان به كان الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا يظهر ان
الايمان ببعض الانبيا وبعض الكتب محال الثاني ما دل عليه قوله مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا
عليه السلام لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت
اصلا علمنا انه عليه السلام انما استفادها من الوحي والتنزيل الثاني ان القران يدل على نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم فلما اخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القران مصدقا
للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقد اعترفوا بوجوب الايمان

بالتوراة

بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقران وبنبوة محمد عليه السلام اما قوله تعالى قل فلم تقتلون انبياء الله
من قبل ففيه مسائل المسألة الاولى انه سبحانه بين من جهة اخرى ان دعواهم كونهم مومنين بالتوراة متناقضة من وجه اخر
وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق وذلك على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان قتله كفر واذا كان
الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مومنين بالتوراة
المسألة الثانية هذه الاية دالة على ان الجدال في الدين من حرفة الانبياء عليهم السلام وانه يراد
المناقضة على الخصم جائز المسألة الثالثة قوله فلم تقتلون وان كان خطابا مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل
عليه وجوه احدها ان الانبيا في ذلك الزمان ما كانوا موجودين وثانيها ان الحاضرين ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتاتى فيه
من قبل فان المراد به الماضي فقط وهو لان القرينة دالة عليه **فان قيل** قوله امنوا خطاب لهؤلاء الموجود
ولم يقتلوا فحكاية عن فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه [illegible] التكذيب خرجتم من الايمان بما امنتم
كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبيا عن الايمان بالباقين المسألة الرابعة فان قيل كيف جاز قوله فلم تقتلون من قبل ولا يجوز
ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن
تعرفه بما سلف من قبح فعله ويلك لم تكذب كانه قال لم هذا من شانك قال تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين ولم
يقل ما تلت لانه اراد من شانها التلاوة الثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبيا من قبل ان كنتم مومنين بالتوراة
قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون
اعلم ان مثل هذه الاية يعني من تفسيرها والسبب في تكرير هذه الاية انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد عليه
السلام ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم الانبيا الذين يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر
موسى عليه السلام وما جاء به من البينات والفرعنة ووضوح ذلك اذا اجاز ان تخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت
على ادعاء الربوبية والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار **قوله تعالى**
واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في
قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مومنين اعلم ان في الاعادة وجهان احدهما ان التكرار في هذه
وامثاله للتاكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب وثانيها انه انما كرر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا
وذلك يدل على نهاية لجاجهم اما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا ففيه مسائل المسألة الاولى ان اطلاق الجبل لا نشك
انه من اعظم المخوفات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم
لا انه يوجب الانقياد **المسألة الثانية** الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول
قال ابو مسلم وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوا كقوله تعالى
ان يقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والاولى اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز اما
قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل المسألة الاولى واشربوا في قلوبهم العجل فيه وجه من الاستعارة وجهان
الاول معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب
كقوله انما ياكلون في بطونهم نارا الثاني كما ان الشرب مادة لحياة ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع
ما صدر عنهم من الافعال المسألة الثانية قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر
عليه سوى الله تعالى اجاب المعتزلة عنه من وجهين **الاول** ما اراد الله تعالى ان غيرهم فعل بهم ذلك
لكنهم لفرط ولوعهم بعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه الثاني ان المراد
من اشرب اي زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن واجاب الاصحاب عن الوجهين بان
كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما اقمنا الدلالة العقلية القاطعة على
ان محدث الاشياء هو الله تعالى لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر اما قوله تعالى بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه
على الله سبحانه وتعالى وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه اما قوله قل بئسما يامركم به ايمانكم ففيه مسألتان المسألة
الاولى المراد بئسما يامركم به ايمانكم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم
كما قال قوم شعيب اصلواتك [illegible] وكذلك اضافة الايمان اليهم المسألة الثانية الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي لكن
الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر اما قوله ان كنتم مومنين فالمراد التشكيك
في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم **قوله تعالى** قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله
خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين

اعلم ان هذا هو النوع السادس من قبائحهم وهو ادعاؤهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه
احدها انه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان كذا وكذا فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الالزام الثاني
عليه وثانيها ما حكى الله تعالى عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وفي قوله نحن ابناء الله واحباؤه
وفي قوله لن تمسنا النار الا اياما معدودة وثالثها اعتقادهم في انفسهم انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز
في شرعهم وان سائر الفرق مبطلون ورابعها اعتقادهم ان انتسابهم الى اكابر الانبياء عليهم السلام اعني يعقوب وابراهيم
واسحق يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه ثم انهم لهذه الاسباب عظموا شأن انفسهم فكانوا
يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في ان النبي المنتظر المبشر به في التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون
الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد عليه السلام ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الآخرة
عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى الآخرة ثم ان نعم
الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال ومن كان في
النعم القليلة المنغصة ثم انه تيقن انه بعد الموت لابد وان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لابد وان يكون
راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب ان يكون
مطلوبا فوجب كون مثل هذا الانسان راضيا بالموت متمنيا له فثبت ان الدار الآخرة لو كانت خالصة لهم لوجب ان يتمنوا
الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعائهم في قولهم
ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة
لوجب ان يتمنوا الموت قوله لان نعم الآخرة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب
لابد وان يكون مطلوبا قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك
المطلوب الا انه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها فلا
جرم ما تمنوا الموت السؤال الثاني انه كان لهم ان يقلبوا هذا السؤال على محمد عليه السلام فيقولوا انك تدعي
ان الدار الآخرة هي خالصة لك ولامتك دون من ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فادع بالموت على نفسك
وعلى امتك فانا نراك ونرى امتك في الضر الشديد والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت
فانكم تخلصون الى نعيم الجنة فوجب ان ترضوا بان يقتلكم

السوال الثالث

لعلهم كانوا يقولون ان الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر واما صاحب الكبيرة فانه يبقى
مخلدا في النار لانهم كانوا وعيدية او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير معذبا فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس
لاحد ان يدفع هذا بان مذهبهم انه لا تمسهم النار الا اياما معدودة لان كل يوم من ايام الآخرة كالف سنة مما تعدون
فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب
هذا الخوف السؤال الرابع انه عليه السلام نهى عن تمني الموت فقال عليه السلام لا يتمنى احدكم الموت لضر نزل به
ولكن ليقل اللهم احيني ما كانت الحياة خيرا لي وامتني اذا كانت الوفاة خيرا لي وايضا قال تعالى في كتابه يستعجل بها
الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدى القوم بذلك

السوال الخامس

ان لفظ التمني مشترك لكن التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين
اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل ليتني مت فلليهود ان يقولوا انك طلبت منا التمني والتمني لفظ
مشترك فان ذكرناه باللسان فلله ان يقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت به هذا المعنى الذي في القلب فان
فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فلله ان يقول كذبتم ما اتيتم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود ان هذه اللفظة
مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا اليه السادس هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم
لوجب ان يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان هذا
الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه والجواب قوله كون الموت متضمنا للالم
يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة
بسبب الحجامة عظيمة جدا وجب ان يكون الامر كذلك ههنا قوله انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلى الله عليه
لزمه ان يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم ان محمدا كان يقول اني مبعوث لتبليغ الشرائع
الى اهل التواتر وهذا المقصود بعد لم يحصل فلاجل هذا لا ارضى بالقتل واما انتم فلستم كذلك فظهر الفرق
قوله ثالثا كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج

السوال

ثوابا

ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهى عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقه الشرع فيجوز ان يختلف الحال فيه بحسب اختلاف
الاوقات روي ان عليا رضي الله عنه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن ما هذا بزي المحاربين
فقال يا بني لا يبالي ابوك اعلى الموت سقط ام عليه سقط الموت وقال عمار بصفين الآن القى الاحبة محمدا وحزبه وقد ظهر
عن الانبياء في كثير من الحالات تمني الموت على ان هذا النهي مختص بسبب مخصوص فانه عليه السلام حرم ان يتمنى الانسان
الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله تعالى فاين هذا من التمني الذي يدل على صحة النبوة
وقوله خامسا انهم ما عرفوا ان المراد هو التمني باللسان او القلب قلنا التمني في لغة العرب لا يعلم الا بما يظهر بالقول
كما ان الخبر لا يعرف الا بما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا فمن المحال ان يقول عليه السلام
تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل
على انه ما وجد التمني قلنا من وجوه احدها انه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه
يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التمني يبطل القول في نبوته وما كان كذلك
كان من الوقائع العظيمة فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل ذلك علمنا انه لم يوجد **وثانيها**
انه عليه السلام مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا
والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق
من جهة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بامر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه ان يقهره بالدليل
والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في اعقل العقلاء فثبت انه عليه
السلام ما اقدم على تحريز هذه الادلة الا وقد اوحى الله تعالى اليه بانهم لا يتمنونه وثالثها ما روي انه عليه السلام
قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون اهلا
ولا مالا وقال ابن عباس رضي الله عنه لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالاخبار الواردة في انهم ما تمنوا
بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى
ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة لانها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار ولانهم كانوا يزعمون ان لهم الجنة
واما قوله عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد ايضا حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا
العندية المكانية فابطل الله تعالى كل ذلك بالدلائل التي ذكرها واما خالصة فنصب على الحال من الدار الآخرة
اي سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى والناس
للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود واما من
دون فالمراد به سوى لا معنى الكلام كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس واما قوله تعالى فتمنوا
الموت ان كنتم صادقين ففيه مسألتان

المسألة الاولى

هذا امر معلق على شرط مفقود وهو
كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كونهم في دعواهم كاذبين المسألة الثانية
في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس انهم امروا بان يدعوا الفريقان بالموت على اي فريق كان اكذب والثاني
ان يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله ولن يتمنوه فخبر قاطع عن ذلك انه
لا يقع في المستقبل وهذا اخبار بالغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد عليه السلام وسهولة الاتيان بهذه الكلمة
اخبر انهم لا يأتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحي واما
قوله ابدا فهو غيب آخر لانه اخبر ان ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار
عن عدمها بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله
تعالى بما قدمت ايديهم فبيان العلة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا
الموت اما قوله تعالى والله عليم بالظالمين فهذا كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يمكن
اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من اعظم الصوارف عن المعاصي وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم
وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه
ابدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمنونه ابدا فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا انهم في هذه
السورة ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم اولياء الله من دون الناس
والله تعالى ابطل هذين الامرين بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية لان السعادة
القصوى هي الحصول في دار الثواب فاما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها انما تراد ليتوسل بها

الى الجنة فلما كانت الدعوى اعظم لاجرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لاجرم اكتفى في ابطالها بلفظ لا لانه ليس في نهاية القوة في افادة معنى النفي والله اعلم **قوله تعالى** ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا يود احدهم لو يعمر الف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر والله بصير بما يعملون في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه سبحانه وتعالى لما اخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الآية انهم في نهاية الحرص على الحيوة ولان ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حياة اما قوله ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفاظ ومفعولاه هم احرص وانما قال على حياة بالتنكير لانه اراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحياة اما الواو في قوله ومن الذين اشركوا ففيه وجوه احدها انها واو عطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حياة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن حاتم وهذا قول الفراء والاصم **فان قيل** لم يدخل الذين اشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد ولا يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ فان قيل فلم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني ان هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين اشركوا ناس يود احدهم فحذف الموصوف لقوله وما منا الا له مقام معلوم **القول الثالث** ان فيه تقديما وتأخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شان اليهود خاصة فالاليق بالظاهر ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الاخرة لنا لا لغيرنا **المسئلة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين اشركوا على ثلاثة اقوال قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملوكهم عش الف نيروز والف شهر والف سنة والف مهرجان وعن ابن عباس رضي الله عنهما هو قول الاعاجم زي هزار سال وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد الكثير وهو معروف في كلام العرب اما قوله تعالى يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد به تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمني الموت اما قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسائل المسئلة الاولى في الضمير في قوله وما هو كناية عن ماذا فيه ثلثة اقوال احدها انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم بمزحزحه من العذاب تعميره وثانيها انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه وثالثها ان يكون هو مبهما وان يعمر موضحه **المسئلة الثانية** الزحزحة التبعيد والانحاء قال القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده وبمنجيه لم يدل على قلة التاثير كدلالة هذا القول واما قوله والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصير قد يراد به العليم يقال فلان بصير بهذا الامر اي عارف وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه الا ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى تحمل هذا البصير على العليم لا محالة والله تعالى اعلم **قوله تعالى** قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين اعلم ان هذا هو النوع السابع من قبائح اليهود ومنكرات اقوالهم وافعالهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل وميكال فلا بد له من سبب وامر قد ظهر من اليهود حتى امره الله تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فلا بد من ثبوت منهم في ذلك امر لا يجوز ان يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون رحمهم الله ذكروا امورا احدها انه عليه السلام لما قدم المدينة اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي صلى الله عليه وسلم الذي يجيء في اخر الزمان فقال عليه السلام تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد امن الرجل يكون ام من المرأة فقال عليه السلام اما العظام والعصب والعروق فمن

الرجل

الرجل واما الدم واللحم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله ويشبه اخواله دون اعمامه فقال ايهما غلب ماؤه على ماء صاحبه كان الشبه له فقال صدقت فقال اخبرني اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التوراة ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه السلام انشدكم بالله الذي انزل التوراة على موسى بن عمران هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله تعالى من سقمه ليحرمن احب الطعام والشراب وهو لحمان الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال له بقيت خصلة ان قلتها امنت بك اي ملك يأتيك بما تقول عن الله تعالى قال جبريل قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل ياتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذي ياتيك امنا بك فقال عمر وما مبدا هذه العداوة فقال ابن صوريا اول هذه العداوة ان الله تعالى انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجلا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو الذي اخبر الله عنه انه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوي وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر فاني اشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر وانزل الله تعالى هاتين الايتين وثانيها روي انه كان لعمر ارض باعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود فكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما اجيئكم لحبكم ولا اسالكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد صلى الله عليه وسلم وارى اثاره في كتابكم ثم سالهم عن جبريل عليه السلام فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلامة فقال لهم وما منزلتهما من الله فقالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للاخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي عليه السلام لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر لقد رايتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر وثالثها قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلام عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله تعالى هذه الايات **واعلم** انه لا اقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل بالقران على محمد صلى الله عليه وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله يشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه اولها ان الذي نزله جبريل عليه السلام من القران بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله تعالى الذين يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر ويلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر وثانيها ان الله تعالى لو امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد او يابى عن قبول امر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين او كان يقبله ويأتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل عليهما السلام فما الوجه في تخصيص جبريل عليه السلام بالعداوة **وثالثها** انزال القران على محمد عليه السلام كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على قوم اخرين فان اقتضت نفرة الناس لانزال القران على محمد عليه السلام قبحه فليقتض نفرة اولئك المتقدمين لانزال الله التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه **المسئلة الثانية** من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلام عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله سبحانه وتعالى اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة **المسئلة الثالثة** قرأ ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلث منها ذكرناها وجبرئيل على وزن جبرعيل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة **المسئلة الرابعة** قال بعضهم جبريل معناه عبد الله فجبر عبد وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من اهل العلم قال ابو علي الفارسي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل والثاني انه لو كان كذلك لكان اخر الاسم مجرورا اما قوله تعالى فانه نزله على قلبك ففيه سؤالات السؤال الاول الهاء في قوله فانه وفي قوله نزله الى ماذا يعود والجواب فيه قولان احدهما انها الاولى تعود على جبريل والثانية على القران وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم لقوله

فقال ما ترك على ظهرها من دابة يعني الارض وهذا قول ابن عباس واكثر اهل العلم اي فكانت عداوتهم لان جبريل
عليه السلام ينزل بالقران فانما ينزل باذن الله وقال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشانه
صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيها المعنى فان الله
تعالى نزل جبريل عليه السلام لانه نزل بنفسه **السؤال الثاني** القران انما نزل على محمد عليه السلام
فما السبب في قوله نزله على قلبك الجواب هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله تعالى نزل به الروح الامين على
قلبك واكثر الامة على انه انزل القران عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظه
حتى اداه الى امته فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزله عليه
على قلبه **السؤال الثالث** كان من حق الكلام ان يقال على قلبي والجواب جاء على حكاية كلام الله تعالى ⊙
كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك **السؤال الرابع** كيف استقام
قوله فانه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الاول انه سبحانه بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما اتى
الا بما امر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه مامور وجب ان يكون معذورا ومن حيث
انه اتى بالهداية والبشارة يجب ان يكون مشكورا فكيف يليق به العداوة والثاني انه تعالى بين ان اليهود ⊙
ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه انزل عليك الكتاب برهانا على نبوتك ومصدقا لصدقك وهم يكرهون ذلك
فكيف لا يبغضون من اكد عليهم ذلك الامر الذي يكرهونه اما قوله تعالى باذن الله فالمراد به بامر الله وهو اولى من تفسيره
بالعلم لوجوه اولها ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما امكن وثانيها ان انزاله
كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم وثالثها ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان اوكد
في الحجة اما قوله تعالى مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع عليه اكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء
عليهم السلام ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم انه اشارة الى ان القران يوافق التوراة
في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم **فان قيل** اليس شرائع القران مخالفة لشرائع سائر
الكتب فلم صار بان يكون مصدقا لها قلنا لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم [illegible]
غير مصدق لها فان الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت
بناء على ان النسخ بيان لانتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القران وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع اما قوله
تعالى وهدى وبشرى فالمراد به ان القران مشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع التكليف به من اعمال القلوب
واعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان ان الاتي بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا
الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى فان قيل
ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين الاول انه تعالى انما خصهم
بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله هدى للمتقين والثاني انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك
لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلهذا خصهم الله تعالى
به اما الاية الثانية وهي قوله من كان عدوا لله وملائكته ففيها مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى
لما بين في الاية الاولى ان من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القران على قلب محمد عليه السلام وجب ان يكون عدوا لله تعالى
بين في هذه الاية ان من كان عدوا لله كان الله عدوا له فبين انه في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرره عليهم وهو عداوة الله
تعالى لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر اعظم
منه وههنا سؤالات الاول كيف يجوز ان يكونوا اعداء الله ومن حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال ⊙
على الله تعالى والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العداوة للغير هو الذي يريد انزال المضار به
وذلك محال بل المراد منه احد وجهين اما ان يعادوا اولياء الله تعالى فيكون ذلك عداوة لله تعالى كقوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد بالاية اولياء الله دونه لاستحالة
المحاربة والاذية عليه واما ان يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان
العدو لا يكاد يوافق عدوه ولا ينقاد له شبه طريقتهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوة الله لهم فهي
صحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوته مؤثرة في اليهود
لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة وفي الاجل تقتضي العقاب الدائم السؤال الثاني لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر
جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة الجواب لوجهين الاول افردهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا

اخر

اخر سوى جنس الملائكة والثاني ان الذي جرى بين اليهود والرسول هو ذكرهما والاية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على
اسمهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملائكة والا لم يصح هذا التاويل واذا ثبت هذا فنقول يجب ان يكون جبريل
عليه السلام افضل من ميكائيل عليه السلام لوجوه احدها انه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر وتقديم المفضول
على الفاضل في الذكر مستقبح عرفا فوجب ان يكون مستقبحا شرعا لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن وثانيها ان جبريل عليه السلام ينزل بالقران والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل بالخصب
والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف من الاغذية وجب ان يكون جبريل افضل من ميكائيل وثالثها
قوله تعالى في صفة جبريل عليه السلام مطاع ثم امين فوصفه بالمطاع على الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة
الى ميكائيل عليه السلام فوجب ان يكون افضل منه **المسألة الثانية** قرأ ابو عمرو وحفص عن
عاصم ميكال موزون قنطار ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه
لغة اخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكئل كميكعل قال ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه **المسألة
الثالثة** الواو في جبريل وميكائيل قيل واو العطف وقيل بمعنى او يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله عدو للجميع
المسألة الرابعة عدو للكافرين اراد عدو لهم الا انه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة
الملائكة كفر **قوله تعالى** ولقد انزلنا اليك ايات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون ⊙
اعلم ان هذا هو النوع الثامن من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس رضي الله عنه ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج
برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعثه الله من العرب كفروا بما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود
اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد عليه السلام ونحن اهل الشرك وتخبروننا انه مبعوث وتصفونه لنا
بصفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فانزل الله تعالى هذه الايات وههنا مسائل
المسألة الاولى ان المراد من الايات البينات القران مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وسائر
المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاولى تخصيص
ذلك بالقران لان الايات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص **المسألة الثانية** الوجه في تسمية
القران بالايات وجوه احدها ان الاية هي الدلالة فاذا كانت ابعاض القران دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت
ايات وثانيها ان فيها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب وثالثها انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة
والشرائع فهي ايات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الايات بكونها بينة وليس لاحد ان يقول المراد
كون بعضها ابين من بعض لان هذا انما يصح [illegible] ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال [illegible]
بالشيء [illegible] ⊙
[illegible]
[illegible]
الوصول اليه اقرب وهذا هو الاية البينة **المسألة الثالثة** الانزال عبارة عن تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل
وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال بل جبريل عليه السلام لما نزل من الاعلى الى الاسفل واخبر به سمي ذلك
انزالا اما قوله تعالى وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسائل **المسألة الاولى** الكفر بها من وجهين احدهما جحودها مع العلم
بصحتها والثاني جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه **المسألة
الثانية** الفسق في اللغة خروج الانسان عما حد له قال الله تعالى ففسق عن امر ربه وتقول العرب للنواة اذا خرجت من الرطبة عند
سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه ماخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من ان يصير الى الموضع الذي
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **قوله تعالى**
الفضوي ويجاوز من حد في العقل والشرع **اوكلما عاهدوا عهدا نبذه**
فريق منهم بل اكثرهم لا يؤمنون [illegible]
[illegible] الواو للعطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح [illegible]

قال صاحب الكشاف الواو للعطف على محذوف معناه اكفروا بالايات البينات وكلما عاهدوا وقرأ ابو السمال بسكون الواو وعلى ان الفاسقون بمعنى الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا او نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا وعهدوا **المسئلة الثالثة** المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان ابلغ في التنكير والتبكيت ودل بقوله اوكلما على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على ان ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى اراد تسلية الرسول عند كفرهم بما انزل عليه من الايات بان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الايات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم تجر عادته بذلك المسئلة الرابعة في العهد وجوه احدها ان الله تعالى لما اظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلالة كالمعاهدة منهم لله تعالى وثانيها ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم وثالثها انهم كانوا يعاهدون رسول الله كثيرا وينقضونه ورابعها ان اليهود كانوا قد عاهدوا على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي ان صحت هذه الرواية لم تمتنع دخولها تحت الاية لكن لا يجوز قصر الاية عليه بل الاقرب ان يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بايات الله واذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنه الكتب المتقدمة والدلائل العقلية [illegible] نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى **المسئلة الخامسة** انما قال نبذه فريق منهم لان في جملة من عاهد من آمن او يجوز ان يومن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز ان يظن ان ذلك الفريق هم الاقلون بين ان الاكثرون فقال بل اكثرهم لا يومنون وفيه قولان الاول انهم اكثر اولئك الفساق لا يصدقون بك ابدا لحسدهم والثاني لا يومنون اي لا يصدقون بكتابهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرون لهم الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه والله تعالى اعلم

قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون اعلم ان معنى كون الرسول مصدقا لما معهم هو انه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة او مصدقا لما معهم من حيث ان التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اتى محمد عليه السلام كان مجرد مجيئه مصدقا للتوراة اما قوله نبذ فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه اما قوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب ففيه قولان احدهما ان المراد منه من يعلم الكتاب من يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه انه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله كانهم لا يعلمون الثاني المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بانهم من اهل القران لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك به واما اما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم فقيل انه القران وقيل انه التوراة وهذا هو الاقرب لوجهين الاول ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به اولا واما اذا لم يلتفتوا اليه فلا يقال انهم نبذوه الثاني انه قال نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد به القران لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقران فان قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم متمسكون به قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة اما قوله كانهم لا يعلمون فدلالة على انهم نبذوه على علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الاية من هذه الجهة على ان هذا الفريق كانوا عالمين بنبوة محمد عليه السلام الا انهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت ان الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بان اولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث يجوز الكابرة عليهم والله تعالى اعلم

قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع العاشر من قبائح افعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه اما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكرهم وهم اليهود ثم فيه اقوال احدها انهم اليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه السلام وثانيها انهم الذين تقدموا من اليهود وثالثها انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين كانوا منهم

في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه انه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ورابعها انه يتناول الكل وهذا اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد عليه السلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقران فنبذوا التوراة واخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القران فهذا هو قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحرة **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير تتلوا وجهين الاول ان المراد منه التلاوة والاخبار وثانيهما قال ابو مسلم تتلوا اي تكذب على ملك سليمان يقال تلى عليه اذا كذب وتلى عنه اذا صدق فاذا ابهم جاز الامرين والاقرب هو الاول لان التلاوة حقيقة في الخبر الا ان المخبر يقال في خبره اذا كان كذبا انه يقول على فلان وانه تقول على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذي لا يقال فيه روي على فلان بل يقال روي عن فلان واخبر عن فلان ونقل عن فلان وذلك لا يليق الا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع ان يكون الذين كانوا يخبرون به عن سليمان عليه السلام مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الاوصاف المسئلة الثالثة اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا اما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤونها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمان سليمان عليه السلام حتى قالوا ان الجن تعلم الغيب فكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه الا بهذا العلم وبه سخر الجن والانس والريح التي تجري بامره واما الذين حملوه على شياطين الانس قالوا روي في الخبر ان سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفا على انه ان هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب اوهموا الناس انه من عمل سليمان وانه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب هذه الاشياء فهذا معنى ما تتلوا الشياطين واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء عليهم السلام وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرايع وذلك يفضي الى الطعن في جميع الاديان فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان لا بد وان يظهر من بعض الوجوه اما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو ان يزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضي الى الطعن في جميع الاديان **المسئلة الرابعة** اما قوله على ملك سليمان فقيل في ملك سليمان عن ابن جريج وقيل في عهد ملك سليمان والاقرب ان يكون المراد اتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان لانهم كانوا يقرؤون من كتب السحر ويقولون ان سليمان انما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان والله اعلم المسئلة الخامسة اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي ان ملك سليمان هو النبوة او يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة واذا صح ذلك ثم اخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم اخرجوها بعد موته واوهموا انها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه في الحقيقة والاصح عندي ان يقال ان القوم لما ادعوا ان سليمان انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان **المسئلة السادسة** في انهم اضافوا السحر الى سليمان عليه السلام وجوه احدها انهم اضافوا السحر الى سليمان تفخيما لشانه وتعظيما لامره وترغيبا للقوم في قبول ذلك منهم وثانيها ان اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان عليه السلام بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك بسبب السحر وثالثها ان الله تعالى لما سخر الجن لسليمان عليه السلام فكان يخالطهم ويستفيد منهم اسرارا عجيبة فغلب على الظنون انه عليه السلام استفاد السحر منهم اما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على ان القوم نسبوه الى الكفر والسحر وقيل فيه ثلثة اشياء احدها ما روي عن بعض احبار اليهود انهم قالوا الا تعجبون من محمد عليه السلام يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الا ساحرا فانزل الله تعالى هذه الاية وثانيها ان السحرة من اليهود زعموا انهم اخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى منه وثالثها ان قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبراءه الله منه لان كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى ان الذي برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا ليشير به الى ما تقدم ذكره من اتخاذ السحر كالحرفة ونسبته الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز ان يتوهم انه كفرهم بغير السحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلم ان الكلام في السحر يقع من وجوه المسئلة الاولى في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر اهل اللغة انه في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد ونسحر بالطعام وبالشراب قيل فيه وجهان احدهما انا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والاخر نغذى واي الوجهين

كان غناء الحي وقاد •

فان تسألينا مم نحن فاننا • عصافير من هذا الانام المسحر •

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يريد بالمسحر انه ذو سحر والسحر هو الرئة وما تعلق بالحلقوم وهذا ايضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين من المخلوقين الذي يطعم ويشرب يدل عليه قولهم ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انه قال ما جئتم به السحر ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم فهذا هو معنى السحر في اصل اللغة •

المسألة الثانية اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله قال تعالى سحروا اعين الناس يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل فيما يمدح ويحمد روي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زمر المروءة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوأ ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشيء المشكل ويوضح عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يمكن تسمية ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا القائل انما قصد اظهار الخفي لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يفيد اخفاء الظاهر قلنا انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحرا لا من الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه المسألة الثالثة في اقسام السحر اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب السبعة ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادات والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذاهبهم وهؤلاء فرق ثلث

الفريق الاول الذين زعموا ان هذه الافلاك والكواكب واجبة الوجود في ذواتها وانه لا حاجة بها الى موجد ومدبر وخالق وعلة البتة ثم انها هي المدبرة لعالم الكون والفساد وهؤلاء هم الصابئة الدهرية والفريق الثاني قالوا ان الجرم يستحيل ان يكون واجبا لذاته لان كل جسم مركب وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه غيره فكل جسم فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر فالاجرام الفلكية والكوكبية لا بد لها من مؤثر ثم قالوا ان ذلك المؤثر اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا افتقر الى مؤثر اخر ولزم التسلسل وهو محال وان كان قديما فاما ان يكون كل ما لا بد منه في مؤثريته حاصلا في الازل او ليس كذلك ويدخل في هذا التقسيم قول من يقول انه انما خلق العالم في الحين الذي خلقه فيه لان خلقه في ذلك الحين اصلح من خلقه في حين اخر او لان خلقه كان موقوفا على انقضاء الازل او لان خلقه كان موقوفا على حضور وقت معين اما محقق او مقدر فان قلنا ان كل ما لا بد منه في مؤثريته كان حاصلا في الازل لزم ان يكون الاثر واجب الترتب عليه في الازل لانه لو لم يكن واجب الترتب عليه فهو اما ممتنع الترتب عليه فهو ليس بمؤثر البتة وقد فرضناه مؤثرا هذا خلف وان كان ممكن الترتب عليه وممكن ان لا يترتب عليه ايضا فلنفرض تارة مصدرا للاثر بالفعل واخرى غير مصدر له بالفعل فامتياز الحين الذي صار المؤثر فيه مصدرا للاثر بالفعل عن الحين الذي لم يصر فيه كذلك اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه او لم يتوقف فان توقف لم يكن الحاصل قبل انضمام هذا القيد كل ما لا بد منه في المؤثرية وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن من غير مرجح البتة فيسد باب الاستدلال بالممكن على وجود الصانع واما ان قلنا بان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل فانا نسمي ذلك الطلب وجب ان لا يتغير البتة مؤثرا لما قد فرضناه مؤثرا في الازل هذا خلف وان تغير فقد حصل بعض ما لا بد منه في المؤثرية فان كان حدوثه لا لامر فقد وقع الممكن لا عن مؤثر وهو محال وان كان حدوثه لامر لم يكن الشيء الذي فرضناه حادثا اولا كذلك لانه حصل قبله حادث اخر وكنا قد فرضناه حادثا اولا هذا خلف وايضا فانا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال قالوا فهذه الدلالة تقتضي اسناد الممكنات الى مؤثر تام المؤثرية في الازل ومتى كان كذلك وجب كونها ازلية دائمة فهذا يقتضي ان لا يحصل في العالم شيء من التغيرات البتة لكن التغيرات مشاهدة قطعا فلا بد من حيلة فنقول ذلك المؤثر القديم الواجب لذاته يمتنع لذاته الا ان يكون حادثا مسبوقا بحادث اخر حتى يكون انقضاء المتقدم شرطا

لحدوث المتأخر فذلك المبدأ القديم وعلى هذا الطريق يصير المبدأ القديم مبدأ للحوادث المتغيرة فاذن لا بد من توسط حركة دائمة يكون كل جزء منها مسبوقا بالاخر الى لا اول وهذه الحركة يمتنع ان تكون مستقيمة والا لزم القول بابعاد غير متناهية وهو محال فلا بد من جسم متحرك بالاستدارة وهو الفلك فثبت ان حركات الافلاك كالمبادي القريبة للحوادث الحادثة في هذا العالم والعلل الملاصقة لها فلا جرم قالوا بالالهية واشتغلوا بعبادتها وتعظيمها واتخذوا لكل واحد منها هيكلا مخصوصا وصنما معينا واشتغلوا بخدمتها فهذا هو دين عبدة الاصنام والاوثان ثم ان هؤلاء قالوا ان المبدأ الفاعلي لا يكفي وجوده في حصول الفعل بل لا بد مع حضور المبدأ الفاعلي من حضور المبدأ القابلي ولا يكفي حضوره ايضا ما لم تكن الشرائط حاصلة والموانع زائلة واذا حدث تشكل غريب في العالم الاعلى يصلح لاقتضاء هيئة غريبة في مادة العالم الاسفل فاذا لم تكن المادة السفلية مستعدة لقبول تلك الهيئة من الاشكال العلوية لم تحدث تلك الهيئة ثم ان تفاوت ذلك التهيؤ تارة يكون لاجل كون المادة محفوفة بالمعوقات وتارة لاجل فوات بعض تلك الشرائط الكوكبيات لما تقدمت المعرفة بطبيعة ذلك التشكل ووقت حدوثه وطبيعة الامور المعتبرة في كون المادة السفلية قابلة لذلك الاثر لكن ممكنا تهيئة المادة لقبول ذلك الاثر وازالة الموانع عنها وتحصيل المعدات لها حتى يتم ذلك الفيضان لما تقرر ان الفاعل التام متى لقي المنفعل التام ظهر الفعل التام لا محالة واذا عرفت ذلك فالساحر هو الذي يعرف القوى العالية الفاعلة بسائطها ومركباتها ويعرف ما يليق بكل واحد من القوابل السفلية ويعرف المعدات ليعدها والعوائق ليزيلها معرفة بحسب الطاقة البشرية فحينئذ يكون هذا الانسان متمكنا من استحداث ما يخرق العادة ومن دفع ما يغاير العادة بتقريب المنفعل من الفاعل وهذا معنى قول بطليموس علم النجوم منك ومنها فهذا هو الاشارة الى خلاصة قول الفلاسفة الصابئة في حقيقة السحر وماهيته

الفريق الثالث الذين اثبتوا لهذه الافلاك والنجوم فاعلا مختارا خلقها واوجدها بعد العدم الا انهم قالوا انه سبحانه وتعالى اعطاها قوة عالية نافذة في هذا العالم وفوض تدبير هذا العالم اليها قالوا والدليل على كون هذه الاجرام الفلكية احياء وجهان احدهما انه لا شك ان الحياة اشرف من الجمادية فكيف يحسن في الحكمة خلق الحياة في الاجسام الخسيسة مثل ابدان الديدان والخنافس واخلاء هذه الاجرام الشريفة النورانية والروحانية عن الحياة الثاني ان هذه الافلاك متحركة بالاستدارة فحركتها اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية لا جائز ان تكون طبيعية لان المهروب عنه بالطبع لا يكون بعينه مطلوبا بالطبع وكل نقطة فرضنا الفلك متحركا عنها فان حركته عنها هي عين حركته اليها فيستحيل كون تلك الحركة طبيعية ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر هو الذي يكون على خلاف الطبيعة فاذا قد بطلت الطبيعة وجب بطلان كونها قسرية ولما بطل القسمان ثبت كونها ارادية فثبت ان الافلاك والكواكب اجرام حية عاقلة قالوا الا انه ثبت مع هذا ان الوقوف على جميع الطبائع العلوية والسفلية مما لا يفي به وسع البشر وطاقة النفس الناطقة لوجوه اولها انه لا سبيل الى اثبات الكواكب الا بواسطة القوة الباصرة ولا ارتياب في عجزها عن ادراك الصغير من البعيد قاصرة فان اصغر كوكب مما في القدر السادس في الفلك الثامن وهو الذي يمتحن به حدة البصر مثل كرة الارض بضع عشرة مرة وان كرة الارض اعظم من كرة عطارد كذا كذا مرة فلو كوكب الفلك الاعظم بكواكب على قدر الكوكب الصغير المذكور في الثوابت فلا شك ان الحس لا يدركه والعقل لا يبعد ان يكون في فلك عطارد او اصغر منه وعلى هذا التقدير لا يبعد ان يكون في السموات كواكب كثيرة صغار وانا لا نعرف وجودها فضلا عن ان يعرف طبايعها ولهذا نقل صاحب كتاب سكلوشا ان دراباي سيد السحرة بني في الفلك وراء الكوكب المرصود كواكب لم ترصد اما لفرط صغرها او لخفاء اثارها وافعالها وثانيها ان الكواكب التي رصدها لعلها ليست باسرها مرصودة بل المرصود منها الف واثنان وعشرون والباقي غير مرصودة ومما يحقق ذلك ما ثبت بالدلالة ان المجرة ليست الا اجراما كوكبية صغيرة جدا مرتكزة في فلك الثوابت على هذا السمت المخصوص والظاهر ان الوقوف على طبايعها متعذر وثالثها ان هذه الكواكب المرصودة مما لم يحصل الوقوف التام على طبايعها لان اقوال الاحكاميين ضعيفة قليلة الحاصل لا سيما في طبايع الثوابت

ورابعها انا بتقدير ان عرفت طبايع هذه الكواكب على بساطتها لكنه لا يمكننا الوقوف على طبايعها حال امتزاجاتها الا على سبيل التقريب البعيد عن التحقيق ثم انا نعلم ان الحوادث الحادثة في هذا العالم لا تصدر عن طبايعها البسيطة والا لدامت هذه الحوادث بدوام تلك الطبايع بل انما تحصل عن امتزاجاتها وتلك الامتزاجات غير متناهية فلا سبيل الى الوقوف عليها على سبيل التمام فثبت بهذه الوجوه الاربعة تعذر الوقوف على طبايع القوى الفعالة **واما** القوى المنفعلة فالوقوف التام عليها كالمتعذر لانا نعلم ان القبول التام ايضا لا يتحقق الا مع شرائط مخصوصة في القابل من الكم والكيف والوضع والاين وساير المقولات والمواد السفلية غير ثابتة على حالة واحدة بل هي ابدا في الاستحالة والتغير وان كان ذلك في الحس تعذر ظهوره بما قررنا ان الوقوف على التمام على احوال القوى الفعالة السماوية والقوى المنفعلة الارضية غير حاصل للبشر ولو حصل ذلك لاحد لوجب ان يكون ذلك الشخص عالما بجميع الامور الحاصلة من الماضية والاتية وان يكون متمكنا من احداث جميع الامور التي لا نهاية لها ثم قالوا فهذه الابحاث والملاح مما يؤنس العقل من التمكن من هذه الصناعة الا انه لغير ما قيل

من الايدون كله لا يترك كله فالقوى البشرية وان قصرت عن الاحاطة بهذه القوى العالية الفعالة والسافلة المنفعلة
ولكن يمكنها الاطلاع على بعض احوالها وذلك القدر وان كان تافها حقيرا بالنسبة الى ما في الوجود لكنه عظيم بالنسبة
الى قدرة الانسان وقوته لان الاحكاميين من اهل النجوم قد وقفوا بسبب التجارب المتطاولة وتناهيه قرون على كثير من احوال
السبعة السيارة وكثير من الثوابت وعرفوا من احوال البروج والحدود والوجوه والمثلثات ما يعظم الانتفاع بمعرفته
لمن اطلع عليه واحاط به وليس يلزمنا انه لما تعذر علينا تحصيل اليقين التام بها بواسطة البراهين المنطقية ان نترك
الانتفاع بها مع ما نشاهد من صحة قوانينها الكلية كما انه لا يلزم من عدم قيام الدلائل المنطقية على طبايع الاغذية
والادوية البسيطة والمركبة ان لا ينتفع بها بل هذه الصناعة اولى بالرعاية من صناعة الطب وذلك لانهما بعد اشتراكهما
في عدم البراهين المنطقية على مطالبها ان يترك الانتفاع بها مع ما نشاهد من صحة قوانينها الكلية كما انه لا يلزم
من عدم قيام الدلائل المنطقية على طبايع الاغذية والادوية البسيطة والمركبة ان لا ينتفع بها بل اهل الصناعة
اولى بالرعاية من صناعة الطب وذلك لانهما بعد اشتراكهما في عدم البراهين المنطقية على مطالبها امتازت
هذه الصناعة عن صناعة الطب بوصف نافع وذلك لان الدوا المتناول لو لم ينفع لحصل من تناوله ضرر عظيم
واما هذه الصناعة فلو لم ينفع لم تضر واما طلب حصول النفع فموقوف على الموضعين واذا ثبت ذلك كانت هذه الصناعة
اولى بالرعاية من صناعة الطب فان قالوا فانا نسلم كيف السبيل الى معرفة طبايع هذه الكواكب والبروج اما التجربة فهي متعذرة
وذلك لان اقل ما لا بد في التجربة ان يعود الامر مرتين وعودة الفلك الى شكله المعين ممتنع عند بعض الفلاسفة ولو امكن
على بعد فانما يتم لو عاد جميع الكواكب الى الموضع الذي كان فيه في المرة الاولى وذلك مما لا يحصل الا بعد الوف من السنين
لتتم عمر العالم فاي عمر يفي بذلك واي عقل يصل اليه **والجواب** انه لا حاجة في هذه التجربة
الى العود الى الشكل الاول من جميع الوجوه بل اذا رأينا كوكبا حصل في برج وصدر عنه اثر وشاهدنا هذا الاثر مع حصوله
في ذلك البرج مرة بعد اخرى غلب على ظننا ان حصوله في ذلك البرج مستعقب لهذا الاثر وهذا القدر كاف في حصول
الظن وايضا فقد يحصل معرفة طبايع هذه الكواكب على سبيل الالهام حكي عن جالينوس انه عرف كثيرا من الامور
الطبية برؤياه واذا كان كل ذلك ممكنا فلا سبيل الى دفعه قالوا واذا ثبت ذلك قالوا ان التجارب التي مارسها الاحكاميون
من المنجمين دلت على ان لكل اختصاصا بانشياء معينة من هذا العالم من الامكنة والازمنة والايام والساعات والاغذية
والروائح والاشكال التي تتعلق بها كوكب معين يكون الكوكب فيه قويا على ذلك الفعل الذي يطلب منه المتولي لمباشرة ذلك
العمل ويقوي النفس ما في الروح بحيث يكون روحه في الاستعلاء والاستيلاء من جوهر الارواح السماوية فهنالك يتم الامر
ويحصل الغرض فهذا مجموع اقوال الصابية في تقرير هذا النوع من السحر اما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى
لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره في سائر كتبه ونحن ننقل
تلك الوجوه وننظر فيها اولها وهو النكتة العقلية التي عليها يعولون ان كل ما سوى الله اما متحيز واما قائم بالمتحيز فلو كان غير الله
فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا وذلك المتحيز لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم
كذلك بناء على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل على ذلك وجهان الاول ان العلم
الضروري حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابدا فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عليها الا ان هذا
[illegible]

من ذلك بل كان يحتاج ان يتطلب الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد الذي لا يتم الا باخراج الاموال والكنوز وفي
علمنا باعتراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي ثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا
لشيء من ذلك والاعتراض على هذه الدلائل ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول ما الدليل على ان كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا
او قائما بالمتحيز اما علمت ان الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها
ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بها فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثلا لله تعالى
قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام
يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متماثلة فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك **قلنا** ما الدليل على تماثل
الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات الشاغل للاحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى قلنا الامتداد
في الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد ان تكون الاشياء المختلفة في الماهية مشتركة في
بعض اللوازم سلمنا انه يجب ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة قوله
لان القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا
قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمي والعدم
لا يعلل **سلمنا** انه امر وجودي ولكن مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك سلمنا انه
معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس ان القبح حاصل في الظلم معللا بكونه ظلما وفي الكذب بكونه
كذبا وفي الجهل بكونه جهلا سلمنا انه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز
ان تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي يحصل بها خلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف
فما الدليل على ان الامر ليس كذلك **اما الوجه الثاني** وهو انه ليست مخالفة تلك القدرة
لبعض هذه القدرة اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها
مخالفة لهذه القدر بل بخصوصيتها المعينة التي لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلومة ايضا غير حاصلة
في سائر القدرة ونظيره ما ذكروه ان ليس الالتفات مخالفة البياض باشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك
المخالفة مانعة الصرف من صحة ان يرى لوجب ان يكون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام
فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضي اذ لما حكي هذه الوجوه عن الاشعرية في مسئلة الرؤية وقعها بهذه الاسئلة ثم انه
نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي هي الاصل في اثبات النبوة والرد على منكري الصانع تعالى واما الوجه
الثالث وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول لم لا يجوز ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا
على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان كان الاول لزم فساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثاني
فقد سقط هذا الكلام بالكلية **واما الوجه الثالث** فلقائل ان يقول الكلام في الامكان غير
وفي الوقوع ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل احد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الاعصار المتباعدة فكيف يلزمنا
ما ذكرتموه فهذا هو الكلام في النوع الاول من السحر النوع الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف
الناس في ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار
في هذه البنية ومنهم من يقول بانه موجود وليس بجسم ولا بجسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه
البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق في بعض الاعضاء النادرة ان يكون بعضهم مزاجه من الامزجة في ناحية
من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة متعذر وهذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار
في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها
قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال ما لم يقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة
وقد بان بطلانها ثم ان الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه اولها ان الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا
على الارض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته وما ذاك الا لان تخيل السقوط متى قوي اوجبه وثانيها اجمعت
الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان والدوران وما ذاك الا لان
النفوس خلقت مطيعة للاوهام وثالثها حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبائع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا
بالديك في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفاء وهذا
يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية ورابعها اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء
اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس اثارا وهذا الاتفاق غير مختص

بسبلة معينة وعلة مخصوصة وخاصيتها انك لو انصفت لعلمت ان المبادي القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضده وان يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلا او لذيذا او تصور كونه قبيحا او مؤلما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادي لمبادي هذه الافعال فاي استبعاد في كونها مبادي للافعال بنفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار **وسادسها** التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان يشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد سخونة قوية يحكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعيا الاطبا مداواة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن وسابعها ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليها العقلا وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه **اذا عرفت** هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالالات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الالات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستولية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورة بحيث يتعدى تاثيرها من بدنها الى بدن اخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس فيشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التاثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لمزاول هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات وتقليل الغذا والانقطاع عن مخالطة الخلق فكلما كانت هذه الامور اتم كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب المرجح فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قوتها في ذلك الفعل فاذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فيصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ولذلك نرى ان انسانين مستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعة واحدة واشتغل الاخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون اقوى من ذي الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسالة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون اسهل واحسن واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقبول اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وههنا آفة اخرى وهي ان مثل هذه النفس اعتادت الاشتغال باللذات من اول عمرها الى اخره ولم تشتغل قط باستجلاب هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع حنون الى الاول عزوف عن الثاني فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فاني تلتفت الى الجانب الاخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تتاتى الا مع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفا والارواح واما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان يحصل الوهم كالتعلق بالامور المناسبة لذلك الغرض فحين يشتغله ايضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت نحو التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ اقوى **واما** ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة اخرى شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في اثنا ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك وجد عظيم فيقوى التاثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا التاثير في الرقى قالوا فقد ثبت ان هذا القدر من القوة النفسانية مستقل بالتاثير كما نشير اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعا في الكواكب وتاثيراتها عظيم التاثير فههنا نوعان اخران الاول ان النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفس في قوتها وفي تاثيراتها فاذا صارت هذه النفوس صافية لم يبعد ان ينجذب اليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قوي التاثير الثاني ان هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر اصحاب الاوهام والرقى **النوع الثالث** من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما الاكابر

الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الخلق منهم من قال الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة في المتحيزة وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية لان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية اسهل فلان المشابهة والمشاكلة بينهما اتم واشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان القوة الحاصلة بسبب الاتصال بالارواح السماوية اقوى فلان الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشيا وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا اقل من الاحتمال والامكان ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزايم وعمل تسخير الجن **النوع الرابع** من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط راى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الما كالاجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما وبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت واما رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشيا قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشي على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة وثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار ما اما اذا ادركت المحسوس في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا اخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة بالالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من تلك الالوان وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشي فربما حضر عند الحس شي اخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله الى السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشي اخر وكذا الناظر في المراة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه يراها ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بسائر اعضائه التي تقابل المراة وربما قصد ان يرى سطح المراة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المراة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شي يشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشي والتحديق نحوه عمل شيئا اخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشيئين احدهما اشتغالهم بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شي اخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم تتحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ ياخذ بالعيون لانه بالحقيقة ياخذ بالعيون الى غير الجهة التي يحتال وكلما كان اخذ العيون والخواطر وجذبها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعا من انواع الخلل اشد كان هذا العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ في موضع مضي جدا فان القوة الشديدة تفيد البصر كلالا واختلالا وكذا الظلمة الشديدة وكذا الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر **النوع الخامس** من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الالات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلا تارة اخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الاخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي تصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور المخاييل كان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بالة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسرا شديدا لا يصل اليه الا ... لا جرم عد اهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجيفانون الموسيقات في هيكل اورشليم العتيق عند تجديد بختنصر اياه وذلك لانه اتفق له انه كان مجتازا بفلاة من الارض فوجد فيها فرخا

من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف صفير سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه بما يرزقها من الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموبذ هناك وتأمل حال هذا الفرخ وعلم ان في صفيره المخالف لصفير البراصل ضربا من التحزين والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها ادت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجيء الى ذلك الفرخ لانها تظن ان هناك فرخا من جنسها فلما تم له ما اراد اظهر النسك وعمد الى هيكل اورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها اسطرخس الناسك القيم بعمارة هذا الهيكل فاخبر انه دفن في اول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وامرهم بفتحها في اول آب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع

النوع السادس من السحر الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم انه لا سبيل الى انكار الخواص فان اثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد اكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق ه

النوع السابع من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في قلبه نوع من الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل حينئذ ما يشاء وان من جرب الامور وعرف احوال اهل العالم علم ان لتعليق القلب اثرا عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار

النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في اقسام السحر وشرح انواعه واصنافه

المسألة الرابعة في اقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة ام لا اما المعتزلة فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى التضريب والنميمة فاما الاقسام الخمسة الاول فقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها واما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره واحتج اصحابنا على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يكون محدثه قادرا والذي يحكم العقل بانه مقدور انما صح ان يكون مقدورا لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فاذن كل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم ان يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال فثبت انه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله تعالى وعنده يبطل كل ما قالته الصابئة قالوا واذا ثبت هذا فندعي انه لا يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والاخبار اما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه واما الاخبار فاحدها ما روي انه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض ونزلت المعوذتان بسببه وثانيها ان امرأة اتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا فعلت وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس امرك فاتقي الله ولا تفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك وقد احسنت السحر فقلت وما هو قالا لا تريدين شيئا فتصورينه في وهمك الا كان فتصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن وقلت انخبز فانخبز وانا لا اريد شيئا اصوره في نفسي الا حصل فقالت

عائشة ليست لك توبة **وثالثها** ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة واما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه احدها قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى وثانيها قوله تعالى في صفة محمد عليه السلام وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول وثالثها انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا ان هذه الدلائل يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل

المسألة الخامسة في ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا

المسألة السادسة في ان الساحر هل يكفر ام لا روي عن النبي عليه السلام انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقهما فقد كفر بما انزل على محمد عليه السلام اعلم انه لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر اما النوع الثاني وهو ان يعتقد انه قد يبلغ روح الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره اما النوع الثالث وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسل وهذا ركيك من القول فان للقائل ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة لكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء على يده لئلا يحصل التلبيس اما اذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس فان المحق يتميز عن المبطل بان المحق يحصل له هذه الاشياء اذا ادعى النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الاشياء اذا ادعى النبوة واما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر على الاطلاق كفر وايضا قال ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا ايضا يقتضي ان يكون السحر على الاطلاق كفرا وحكي عن الملكين انهما لا يعلمان احدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهذا يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم

المسألة السابعة في انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول وهو ان يعتقد في الكواكب كونها الهة مدبرة والنوع الثاني وهو ان يعتقد ان الساحر يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الشكل فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان اصر قتل وروي عن مالك وابي حنيفة انه لا يقبل توبته لنا انه اسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر

اما النوع الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الاجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال الفرق وهو ان يدعي النبوة فان كان صادقا امكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك فمن هذا يظهر الفرق اذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه ممكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد ان اتيانه به مباح كفر لانه حكم على المحظور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعند الشافعي رحمه الله ان حكمه حكم الجناية فان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت باقراره الا ان يصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على انه ساحر او وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب ولو اقر باني كنت اسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل ذلك منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سألت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج اصحابنا بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جناية على حق الغير لم يجب القتل البتة واذا كان جناية على الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه ه الثاني ان ساحر اليهود لا يقتل لانه عليه السلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامرأة من يهود

خبير يقال لها زينب فلم يقتلها فوجب ان يكون المؤمن كذلك لقوله عليه السلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج ابو حنيفة على قوله باخبار احدها ما روى نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذوها واعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فانكره فاتاه ابن عمر واخبره امرها فكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه وثانيها روى عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وثالثها قال علي بن ابي طالب ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهنا يومن له بما يقول فقد برى مما انزل على محمد عليه السلام **والجواب** لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة واما سائر انواع السحر اعني الاتيان بضروب من الشعبذة والالات العجيبة المبنية على ضرورة الخلا والنسب الهندسية وكذلك القوم فمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكما بالاعتقاد فيه او يمشي بالضرب والنميمة ويحتال في ايقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشيا الوحشة في دور الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذلك القول فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام في السحر ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الاية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعرا بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الاية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن منع ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر فان قيل هذا مشكل لان الله تعالى اخبر في اخر الاية ان الملكين يعلمان السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جايز لما ثبت ان الملائكة باسرهم معصومون وايضا فلا تمسك لكم تدل للنزع على انه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول من الاشيا المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الاقسام واما الملكان فلا نسلم انهما انما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى ويتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وايضا فبتقدير انهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صوابا فاما ان يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان يصير ٥ المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر واما الشياطين الذين علموا السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقيته هذه الاشيا فظهر الفرق

المسالة الثامنة

قرا نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو ولكن بتشديد النون ولكن الشياطين بالنصب على اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف الشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو ولاتصالها بالكلام والمشددة لا تكون عطفا لانها تعمل عمل ان واما قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسائل

المسالة الاولى ما في قوله وما انزل فيه وجهان الاول انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال اولها انه عطف على السحر ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا وثانيها انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما انزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تتلوه الشياطين ومنه ما تاثيره في التفريق بين المرء وزوجه والذي انزل على الملكين فكانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا على احدهما وثالثها ان موضعه خفض عطفا على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين افترا ٥ على ملك سليمان وما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم رحمه الله وانكر في الملكين ان يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه الاول لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جايز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك الثاني ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل **الثالث** كما لا يجوز في الانبيا ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى الرابع ان السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة فكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت عادة الله بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ثم انه رحمه الله سلك في تفسير الاية نهجا اخر يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرا عنه فكذلك نسبوا ما انزل على الملكين الى السحر مع ان المنزل عليهما

كان مبرا عن السحر وذلك لان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعا الى الخير وانما كان يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك فكانت طايفة تتمسك واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب ابي مسلم

الوجه الثاني ان يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى ملك سليمان عليه السلام وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد جحد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي واما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة اي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا اي ما امرته به بل حذرته منه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول الاول احسن منها وذلك لان عطف قوله وما انزل على ما يليه اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشي قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر ٥ عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر **فالجواب** انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب يكون قصده من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبيا عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبيا عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل به منهيا واما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مامورا به المسالة الثانية القراءة المشهورة ملكين بفتح اللام وقرا الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا علجين اقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السما وهاروت وماروت اسمان لهما ثم قيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه احدها انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون وثالثها لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة الرجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وهو غير جايز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا والجواب عن الاول انا سنبين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الاية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام وعن الثالث ان الله تعالى ينزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبيا عليهم السلام ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما ان في زمان الرسول عليه السلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه

المسالة الثالثة

اذا قلنا بانهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس رض ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جماعة من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فتعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله تعالى لهم مع ما ظهر منهم من القبايح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وديانة لانزلهما الى الارض فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امراة من احسن النسا وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فابت الا ان يعبدا الصنم والا ان يشربا الخمر فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سايل عليهم فقالت اذا ظهر هذا السايل للناس ما راى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المراة فلم يجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحيرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السما والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة قولان احدهما ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني ادم امر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها حتى هبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السما موبخين لهما على ما شاهداه منهما والقول الثاني ان المراة كانت فاجرة من اهل الارض وانهما

بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علمناها الاسم الذي به كانا يعرجان إلى السماء فتكلمت به وعرجت إلى السماء، وكان اسمها بيذخت فمسخها الله تعالى وجعلها هي الزهرة. واعلم أن هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لأنه ليس في كتاب الله تعالى ما يدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه: الأول ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي، وثانيها أن قولهم إنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاسد بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك، وثالثها أن من أعجب الأمور قولهم إنهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهما معاقبان، ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب في إنزالهما وجوه: أحدها أن السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطوا أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا، ولا شك أن هذا من أحسن الأغراض والمقاصد، وثانيها أن العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لأجل هذا الغرض، وثالثها لا يمتنع أن يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين أعداء الله والألفة بين أولياء الله كان مباحا عندهم أو مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وإيقاع الفرقة بين أولياء الله تعالى والألفة بين أعداء الله تعالى، ورابعها أن تحصيل العلم بكل شيء حسن، ولما كان السحر منهيا وجب أن يكون معلوما لأن الذي لا يكون معلوما امتنع النهي عنه، وخامسها لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الإتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أمورا يقدرون بها على معارضة الجن، وسادسها يجوز أن يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث إنه إذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به إلى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني، فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله تعالى إنزال الملكين لتعليم السحر. **المسألة الرابعة** قال بعضهم هذه الواقعة إنما وقعت في زمان إدريس عليه السلام لأنهما إذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لا يبعث الرسول إلى الإنس إلا من الإنس. **المسألة الخامسة** هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهما وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف، ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا، وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت. أما قوله تعالى وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر إلا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما إنما نحن فتنة والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار إذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب، وقد بينا الوجوه في أنه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد أنهما لا يعلمان أحدا السحر ولا يصفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له إنما نحن فتنة أي هذا الذي نصفه لك وإن كان الغرض منه أن يتميز به السحر عن المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به إلى المفاسد والمعاصي فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به إلى شيء من الأغراض العاجلة. أما قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسائل: **المسألة الأولى** ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين: الأول أن هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أن ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا وإذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما، والثاني أنه يفرق بينهما بالتمويه والتحيل والتضريب وسائر الوجوه. **المسألة الثانية** أنه تعالى لم يذكر ذلك لأن الذي يتعلمون منهما ليس إلا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فإن استكانة المرء إلى زوجته وركونه إليها معروف زائد على كل مودة فنبه تعالى بذكر ذلك على أن السحر إذا أمكن به هذا الأمر على شدته فغيره به أولى. أما قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد فإنه يدل على ما ذكرناه لأنه أطلق الضرر ولم يقتصر على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على أنه تعالى إنما ذكر ذلك على مراتبه. أما قوله إلا بإذن الله فاعلم أن الإذن حقيقة في الأمر والله لا يأمر بالسحر ولأنه تعالى أراد عيبهم وذمهم ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه: أحدها قال الحسن المراد منه التخلية يعني الساحر إذا سحر إنسانا فإن شاء الله منعه منه وإن شاء خلى بينه وبين ضرر السحر، **وثانيها** قال الأصم المراد إلا بعلم الله وإنما سمي الأذان أذانا لأنه إعلام للناس بوقت الصلاة، وإنما سمي الأذن أذنا لأن بالحاسة القائمة به تدرك الإذن، وكذلك قوله تعالى وأذان من الله ورسوله إلى الناس أي إعلام، وقوله فأذنوا بحرب من الله ورسوله معناه فاعلموا، وقوله آذنتكم على سواء يعني أعلمتكم، وثالثها أن الضرر الحاصل عند فعل السحر إنما يحصل بخلق الله

وإيجاده

وإيجاده وإبداعه وما كان كذلك فإنه يصح أن يضاف إلى إذن الله كما قال تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون، ورابعها أن يكون المراد بالإذن الأمر وهذا الوجه لا يليق إلا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرا والكفر يقتضي التفريق فإن هذا حكم شرعي وذلك لا يكون إلا بأمر الله تعالى. أما قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ففيه مسائل: **المسألة الأولى** إنما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه: أحدها أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله، وثانيها أن الملكين إنما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز إلى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا، وثالثها أنه لما استعمل السحر عرفنا أنه إنما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالمحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال. **المسألة الثانية** قال الأكثرون الخلاق النصيب، قال القفال يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق الذي معناه التقدير ومنه خلق الأديم ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا، وقال آخرون الخلاق الخلاص، قال أمية بن أبي الصلت:

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم ... إلا سرابيل قطران وأغلال

بقي في الآية سؤال وهو أنه كيف أثبت لهم العلم أولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون، والجواب من وجوه: أحدها أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه وهم الذين قال الله تعالى في حقهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون، وهذا جواب الأخفش وقطرب، وثانيها لو سلمنا أن القوم واحد ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا أنه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها، وثالثها لو سلمنا أن القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سماهم الله تعالى صما وبكما وعميا إذ لم ينتفعوا بهذه الحواس، ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع.

ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون اعلم أن الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم فإنه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولبئس ما شروا به أنفسهم أتبعه بالوعد جامعا بين الترهيب والترغيب لأن الجمع بينهما أدعى إلى الطاعة والعدول عن المعصية. أما قوله تعالى آمنوا فاعلم أنه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو أنهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فإن حملت ذلك على القرآن جاز وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وإن حملته على الأمرين جاز، والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات. أما قوله تعالى لمثوبة من عند الله خير ففيه وجوه: أحدها أن الجواب محذوف وتقديره ولو أنهم آمنوا واتقوا لأثيبوا إلا أنه ترك الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها. **فإن قيل** هلا قيل لمثوبة الله خير، قلنا لأن المعنى لشيء من ثواب الله خير لهم، وثانيها يجوز أن يكون قوله ولو أنهم آمنوا تمنيا لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله تعالى إيمانهم كأنه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدئ لمثوبة من عند الله خير.

يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا مسائل: **المسألة الأولى** أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله يا أيها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القرآن، قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة بقوله يا أيها المساكين فكأنه سبحانه لما خاطبهم أولا بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة، وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولا فإنه تعالى يعطيهم الأمان من العذاب في النيران يوم القيامة، وأيضا فاسم المؤمن أشرف الأسماء والصفات فإذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الأسماء والصفات فنرجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات. **المسألة الثانية** أنه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن في الأخرى ولذلك عند الشافعي لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية أو بالفارسية فلا يبعد أن يمنع الله من قوله راعنا ويأذن في قوله انظرنا وإن كانا مترادفين ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله راعنا لاشتماله على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها: أحدها كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ألقى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به الرسول وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وأمروا بلفظة

اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين وروي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها فنزلت هذه الاية وثانيها قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها وثالثها ان اليهود كانوا يقولون راعنا اي انت راعينا فنهاهم الله عنها ورابعها ان قوله راعنا مفاعلة من اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين انه لا بد من تعظيم الرسول في المخاطبة على ما قال تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وخامسها ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمه وسادسها ان قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة وراعنا من المراعاة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله عن هذه الكلمة وسابعها ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى رعنا كدارع ولابن وتامر وقوله وقولوا انظرنا فيه وجوه احدها انه من نظره اي انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسالوه الامهال ليعقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل افكان النبي عليه السلام يعجل عليهم حتى يقولوا هذا والجواب من وجهين احدهما ان هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت الثاني انهم فسروا قوله ولا تحرك به لسانك لتعجل به بانه عليه السلام كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي واخذ القرآن فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل فيما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا يسالونه في هذه الحالة ان يمهلهم في مخاطبتهم الى ان يفهموا كل ذلك الكلام وثانيها انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف الى كما في قوله واختار موسى قومه سبعين رجلا والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى وثالثها قرا ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا اما قوله تعالى واسمعوا فحصول السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه احد امور ثلاثة احدها فرغوا اسماعكم لما يقوله النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة وثانيها اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تاكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى العذاب الاليم قد تقدم

ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم اعلم انه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسائل

المسئلة الاولى من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركين والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق الخير والثالثة لابتداء الغاية

المسئلة الثانية الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون ان ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء

ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الاية والكلام في الاية مركب على مسائل المسئلة الاولى النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء قال القفال انه النقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح الاثار والقوم اذا عدمت ونسخت الشمس الظل اذا اعدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان اخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب

ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للاثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للاثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب اخر كانك تنقله اليه او تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى اخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك **والجواب** عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التاثير والثاني ان اهل اللغة انما اخطاوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فان مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء اخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام اولى والله اعلم المسئلة الثانية قرا ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان احدهما ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد والثاني انسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا اقبروا فلانا اي اجعلوه ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرا ابن كثير وابو عمرو ننساها بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع ابو عمرو الهمزة في مثل هذا لان سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التاخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه بيع الرجل نسيئة وقال اهل اللغة انسا الله اجله ونسا في اجله اي اخر وزاد وقال عليه السلام من سره النسا في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون ننسها بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي فترك وقال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يكون متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسها بالتشديد وتنسها وتنسها على خطاب الرسول وقرا عبد الله ما ننسك من اية او ننسخها وقرا حذيفة ما ننسخ من اية او ننسكها

المسئلة الثالثة ما في هذه الاية جزائية لقوله ما ننسخ اصنع وحكمها الجزم في الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نات جزاء وكلاهما مجزومان **المسئلة الرابعة** اعلم ان الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ونخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع قد نسخ الحكم الشرعي لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا **المسئلة الخامسة** النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه بان الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا فلنا على اليهود الزامات الاول جاء في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان ادم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم ثم بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد صلى الله عليه وسلم فعند ظهور شرع محمد زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه السلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ اصلا بنوا مذاهبهم على هذا الحرف وقالوا لما ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض

على الاديان المذكورين واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك
الشريعة اما ان يقال انه دال على دوامها او لا على دوامها او ما كان فيها دلالة لا على الدوام ولا على غير الدوام فان بين
فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا فلو جوزنا ذلك
لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لاحتمال ان يقال الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير
منسوخة قط البتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما مع انهما لم يبقيا وما زالا لم يبق وثوق
عنه في كل الصور **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل
على انه سبحانه سينسخ ذلك وما به الا انه نص على ذلك الا انه لم ينقل الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه
الاول ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه
سفه وعبث وثانيها ان على هذا التقدير قد بين الله تعالى ان شرعه سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب
ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ
لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ وايضا فان ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على
نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا لعل القران قد عورض ولم ينقل معارضته ولعل
محمدا عليه السلام غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر
فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على ان شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا
لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه وحيث رأينا اليهود
والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص على ان شرعهما سيصيران منسوخين واما القسم الثاني
وهو ان الله تعالى نص في شرع موسى عليه السلام وقرنه ما يدل على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما بينا انه لو كان
كذلك لوجب ان يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وايضا فبتقدير صحته لكن لا يكون ذلك
نسخا بل يكون انتهاء الغاية اما القسم الثالث وهو انه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه
كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة
فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فلو ورد امر اخر بعد ذلك لا يكون نسخا للاول
فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا قد قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول من الاصول وتمسكوا في وقوع
النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهذا الاستدلال به ايضا ضعيف لان ما هاهنا تفيد
الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل يدل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الاية
لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان ياتي بما هو خير منه فالاقوى ان نستدل في اثبات
النسخ بقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وبقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب

المسئلة السادسة

اتفقوا على وقوع النسخ في القران وقال ابو مسلم بن بحر انه لم يقع واحتج الجمهور على وقوع النسخ
في القران بوجوه احدها هذه الاية وهي قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اجاب
ابو مسلم رحمه الله عنه من وجوه الاول ان المراد بالايات المنسوخة الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة
والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون
لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله تعالى عليهم ذلك بهذه الاية الوجه الثاني المراد من النسخ نقله من اللوح
المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب

الوجه الثالث

انا بينا ان هذه الاية لا تدل على وقوع النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من اجاب عن الاعتراض
الاول بان الاية اذا اطلقت فالمراد بها ايات القران لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القران
من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الاية
مختص بالقران بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الاية مختص ببعض القران بل التقدير
والله اعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا ناتي بعده بما هو خير منه

الحجة الثانية

للقائلين بوقوع النسخ في القران ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها
لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا

لا نسخا **والجواب** ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل لسنة او اقل او اكثر
فجعل السنة مدة للعدة يكون زائلا بالكلية الحجة الثالثة امر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال
سببه لان سبب التعبد بها ان يمتازوا المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد
والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه يروى انه لم يتصدق غير علي بن ابي طالب رضي الله عنه
ويدل عليه ايضا قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم **الحجة الرابعة** انه تعالى امر بثبات الواحد
للعشرة بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الحجة الخامسة قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة
ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر الجواب ان على ما ذكرته لا فرق بين
بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا
الحجة السادسة قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع
واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلائل لان كل واحد منها
يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده ايضا
ما يبطله المسئلة السابعة المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة فقط او هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم
دون التلاوة فكهذه الايات التي عددناها واما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط دون الحكم فكما يروى
عن عمر انه قال كنا نقرأ اية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي لو كان
لابن ادم واديان من مال لابتغى لهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي
يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة رضي الله عنها ان القران قد نزل في الرضاع بعشر معلومات
ثم نسخت بخمس معلومات فالعشر مرفوع التلاوة والحكم وروي ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال
او ازيد ثم وقع النقصان فيه

المسئلة الثامنة

اختلف المفسرون في قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطا وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول
الاول ذكروا وجوها احدها ما ننسخ من اية وانتم تقرؤنها او ننسها اي من القران ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول
الحسن والاصم واكثر المتكلمين فحملوه على نسخ الحكم والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا
اما العقل فلان القران لا بد من ايصاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين الاول ان النسيان يصح بان يامر الله تعالى بطرحه من القران
واخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة او يحتج به فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي وان ذكر فعلى طريق ما يذكر
خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور والجواب الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول عليه السلام ويروى فيه
خبر وانهم كانوا يقرؤن السورة فيصبحون وقد نسوها **والجواب** عن الثاني انه معارض
بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك اذا نسيت والقول الثاني ما ننسخ من اية اي نبدلها اما
ان نبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما معا واما قوله او ننسها فالمراد نتركها كما كانت فلا نبدلها كما كانت وقد بينا
ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الاية ان الذي نبدله والذي لا نبدله فانا ناتي بخير منه او مثله القول
الثالث ما ننسخ من اية اي نرفعها بعد انزالها او ننسها على قراءة الهمز نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ او يكون المراد
نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ من اية وهي
الاية التي صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معا او ننسها اي نتركها وهي التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها
غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فاما من قال بالقول الثاني ما ننسخ من اية اي ننسخها من اللوح
المحفوظ او ننسها نؤخرها واما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها يعني نترك نسخها فلا ننسخها واما قوله ما ننسخ من
اية فكل المفسرين حملوه على الاية من القران غير ابي مسلم فانه حمل ذلك على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه
اما قوله نات بخير منها او مثلها ففيه قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح والثاني اولى لانه تعالى يعرف
المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني اصلح من الاول لكان الاول ناقصا

الصلاح نكيف امر الله تعالى به قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني بالعكس منه فزال السؤال والله اعلم الناس استنبطوا من هذه الاية اكثر مسائل النسخ **المسئلة الاولى** قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الاية تدل على انه تعالى اذا نسخ لا بد وان ياتي بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل **المسئلة الثانية** قال قوم لا يجوز نسخ الشيء الى ما هو اثقل منه واحتجوا بان قوله نات بخير منها او مثلها ينافي كونه اثقل لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد بالخير ما يكون اكثر ثوابا في الاخرة ثم ان الذي يدل على وقوعه ان الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة واما نسخه الى الاخف فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشرا وكنسخ صلاة الليل الى التخيير فيها واما نسخ الشيء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رحمه الله الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الاية من وجوه احدها انه تعالى اخبر ان ما ينسخه من الاية ياتي بخير منها وذلك يفيد انه ياتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه يفيد انه ياتيك بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن وثانيها ان قوله نات بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي ياتي بها الرسول وثالثها ان قوله نات بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الاية والسنة لا يكون خيرا من القرآن ورابعها انه قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب على الوجوه الاربعة باسرها ان قوله نات بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الاية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخ تلك الاية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم ان الذي يدل على وقوع نسخ الكتاب بالسنة ان اية الوصية للاقربين منسوخة بقوله عليه السلام الا لا وصية لوارث وبان اية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رضي الله عنه اما الاول فضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت ان اية الميراث مانعة من الوصية واما الثاني فضعيف ايضا لان عمر رضي الله عنه روى ان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرآنا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور في اصول الفقه والله اعلم اما قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فتنبيه للنبي عليه السلام وغيره على قدرته على تصريف المكلف تحت مشيته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما اراد ولا مانع لما اختار **المسئلة التاسعة** استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان القرآن مخلوق من وجوه احدها ان كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان يكون متاخرا عن المنسوخ والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ فانه يجب ان يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق وثانيها ان الاية دلت على ان بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديما وثالثها ان قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والاتيان بشيء آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا اجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول محدث لانه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي يقولون به يلزم ان يكون محدثا **اجاب** الاصحاب بان قدرة الله كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق او لم يبق فان بقي يلزم ان يكون القادر قادرا على ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله تعالى كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الاول حادثا لانه لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل فيه بعد ذلك حادثا فاذن عالمية الله لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن الحوادث محدث فعالمية الله تعالى محدثة فكل ما تجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام والله اعلم **المسئلة العاشرة** احتجوا بقوله ان الله على كل شيء قدير على ان المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك

السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير اعلم انه سبحانه لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على انه سبحانه وتعالى انما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل او لعقاب يندفع قال القفال ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى امر القبلة فانه تعالى اخبرهم بانه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات كلها له وانه ليس بعض الجهات اكثر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك وكان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة واما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الاية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى اولا قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ثم قال بعده الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين **قوله تعالى** ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل اعلم ان في هذه الاية مسائل **المسئلة الاولى** ام على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعته اي كما ان اي مفرقة لما جمعته احد تقول اضرب ايهما شئت زيدا ام عمرا فاذا قلت اضرب احدهما قلت زيدا او عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لابل ام شاة كانه قال بل اهي شاة ومنه قوله تعالى ام يقولون افتراه بمعنى بل يقولون افتراه قال الاخطل

كذبتك عينك ام رايت بواسط ❊ غلس الظلام من الرباب خيالا

المسئلة الثانية اختلفوا في المخاطب به على وجوه احدها انه المسلمون وهو قول الاصم والجبائي وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه الاول انه قال في آخر الاية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين الثاني ان قوله ام تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون هذا كما امرتم ام تريدون ان تسألوا رسولكم **الثالث** ان المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن امور لا خير لهم في البحث عنها الرابع سأل قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها الماكول والمشروب كما سألوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من قريش فقال يا محمد والله ما اومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او تكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه من الله الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فاتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله جملة فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان ياتيكم بالايات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا عليه السلام ان يجعل لهم الصفا ذهبا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبني اسرائيل فابوا ورجعوا القول الثالث انه لليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الاية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله اذا سأل كان متبدلا كفرا بالايمان **المسئلة الثالثة** ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في انهم سألوا **المسئلة الرابعة** اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلق البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الاية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلهذا اكفروا بسبب السؤال والله اعلم **المسئلة الخامسة** ذكروا في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل تلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسئلتهم الفاسدة وثانيها لما تقدم الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له ان يسأله عن ابي مسلم وثالثها لما امر ونهى قال اتفعلون ما امرتم به ام تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى والله اعلم المسئلة السادسة سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فراه في سواء الجحيم اي في وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريق الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل عن سواء السبيل

قوله تعالى

ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا
حتى ياتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين وذلك لانه روي
ان فنحاص بن عازورا وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم تروا
ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف
نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني عاهدت الله ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا
فقال حذيفة واما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقران اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا
ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت هذه الاية واعلم انا ذكرنا
كثيرا ان الحسد من اعظم الخصال المذمومة **المسألة الاولى** في ذم الحسد ويدل عليه اخبار كثيرة الاول
قوله عليه السلام الحسد ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب الثاني قال انس كنا يوما جالسين عند النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يطلع عليكم الان من هذا الفج رجل من اهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينفض لحيته من وضوئه وقد علق نعليه
في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقاله في اليوم الثالث فطلع ذلك الرجل فلما قام
النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال له اني لاحيت ابي فاقسمت ان لا ادخل عليه
ثلاثا فان رايت ان تؤويني اليك حتى تمضي الثلاث فعلت فقال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه
اذا انقلب على فراشه ذكر الله تعالى ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلاث
وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك فقال ما هو الا ما رايت غير اني
لا اجد على احد في نفسي غشا ولا حسدا على خير اعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطيق الثالث
قال عليه السلام دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين الرابع قال
عليه السلام انه سيصيب امتي داء الامم قالوا وما داء الامم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد
حتى يكون البغي ثم الهرج الخامس ان موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه راى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه وقال
ان هذا لكريم على ربه فسال ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلاثا كان لا يحسد
الناس على ما اتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة **السادس** قال عليه السلام ان لنعم الله
اعداء قيل ومن اولئك قال الذين يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله **السابع** قال عليه السلام ستة يدخلون النار
قبل الحساب بسنة الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة
والعلماء بالحسد اما الاثار فالاول حكي ان عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني
اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرا واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى
واستكبر واياك والحرص فانه اخرج ادم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه الله تعالى
ثم قرا اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن ادم اخاه حين حسده ثم قرا واتل عليهم نبا ابني ادم بالحق الثاني قال
ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان
من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار الثالث قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما انساك
بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعده به يدا ولا لسانا الرابع قال معاوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه
لا يرضيه الا زوال النعمة **الخامس** يقال الحاسد لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة
الا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا ولا ينال عند الموقف الا فضيحة ونكالا
المسألة الثانية في حقيقة الحسد اذا انعم الله على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك
مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر
والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك ما تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث انها يتوصل بها الى الفساد
والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه ايات احدها هذه الاية وهي قوله لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا
من عند انفسهم فاخبر ان حبهم زوال نعمة الايمان حسدا وثانيها قوله لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء
وثالثها قوله ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة
متلازمان ورابعها ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا
ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة

عن كراهتهم حصول تلك النعمة له وخامسها قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا اي لا تضيق به
صدورهم ولا يغتمون له فاثنى الله عليهم بعدم الحسد **وسادسها** قال تعالى في معرض الانكار
ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله وسابعها قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا وثامنها قوله تعالى وما تفرقوا
الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فانزل الله تعالى العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا واراد كل واحد ان ينفرد
بالرياسة وقبول القول وتاسعها قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا نسالك بالنبي
الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا ما نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه
وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا
بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه السلام جاء ابي وعمي من عندك فقال ابي لعمي ما تقول فيه قال
اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحياة فهذا حكم الحسد اما المنافسة فليست
بحرام وهي مشتقة من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه اولها قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وثانيها
قوله عليه السلام لا حسد الا في اثنين رجل اتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله ورجل اتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه
الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة
اما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلاة والزكاة فههنا يجب عليه ان يحب ان يكون له مثل ذلك
لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام واما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله
والتشمر لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة واما ان كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات
وبالجملة فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فاما ان يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا دقيقة
وهي ان زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير والثاني ان يزول عن الغير
ما لم يحصل له فاذا حصل الياس عن احد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الاخر فههنا ان وجد قلبه
بحيث لو قدر على ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام ثلاث
لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت في قلبك شيئا
فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله عليه **المسألة الثالثة**
في مراتب الحسد قال الغزالي رحمه الله هي اربعة الاولى ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهو غاية
الخبث والثانية ان يحب زوال تلك النعمة عنه لرغبته في دار حسنة او امراة جميلة او ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب ان تكون
له فالمطلوب بالذات حصوله له فاما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض الثالثة ان لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه
مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها لكي لا يظهر التفاوت بينهما الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم تحصل فلا يحب زوالها وهذا
الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب اليه ان كان في الدين والثالثة منها مذموم وغير مذموم والثانية اخف من الثالثة
والاولى مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم واما تمنيه عين ذلك
فهو مذموم **المسألة الرابعة** ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله للحسد سبعة اسباب السبب
الاول العداوة والبغضاء فان من اذاه انسان ابغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام
فان عجز المبغض عن ان يتشفى بنفسه احب ان يتشفى منه بالزمان فمهما اصاب عدوه افة وبلاء فرح ومهما اصابته نعمة
ساءه ذلك لان ذلك ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما واقصى الامكان في هذا الباب ان لا يظهر
تلك العداوة من نفسه وان يكره تلك الحالة من نفسه فاما ان يبغض انسانا ثم يستوي عنده مسرته ومساءته فهذا غير
ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله الكفار به اذ قال واذا لقوكم قالوا امنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل
من الغيظ قل موتوا بغيظكم ان الله عليم بذات الصدور ان تمسسكم حسنة تسؤهم وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء
من افواههم واعلم ان الحسد ربما افضى الى التنازع والتقاتل السبب الثاني التعزز فان واحدا من امثاله
اذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه ان يتكبر بل غرضه ان يدفع
كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه **السبب الثالث** ان يكون في طبعه ان يستخدم
غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد اكثر الكفار للرسول عليه السلام
اذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطاطئ رؤوسنا فقالوا لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم وقال
تعالى يصف قول قريش اهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار لهم والانفة منهم السبب الرابع التعجب كما اخبر الله عن الامم

الماضية اذ قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وقالوا انؤمن لبشرين مثلنا ولئن اطعتم بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون وقالوا متعجبين
ابعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا وقال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم
لينذركم **السبب الخامس** الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد
منهما يحسد صاحبه في كل نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التحاسد على
مقاصد الزوجية وتحاسد الاخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة
وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على اهل بلدة واحدة اذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم السبب
السادس حب الرياسة وطلب الجاه لنفسه من غير توسل به الى المقصود وذلك كالرجل الذي يريد ان يكون عديم
في فن من الفنون فانه لو سمع بنظير له في اقصى العالم ساءه ذلك واحب موته او زوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة
من شجاعة او علم او زهد او ثروة ويفرح بسبب تفرده **السبب الرابع** شح النفس بالخير على عباد الله
الله تعالى فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا تكبر ولا طلب مال اذا ذكر عنده حسن حال عبد من عباد الله تعالى شق عليه
ذلك واذا وصف له اضطراب امور الناس وادبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو ابدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على
عباده كانهم ياخذون ذلك من ملكه وخزانته ويقال البخيل من يبخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباد الله الذين ليس بينهم
وبينه عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر الا خبث النفس ورذالة الجبلة في الطبع لان سائر الحسد يرجى زواله
لازالة سببه وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر ازالته فهذه هي اسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الاسباب
او اكثرها او جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها على الاخفاء والمجاملة بل يهتك
حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة واكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الاسباب وقل ما يتجرد منها

المسألة الخامسة في كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه اعلم ان الحسد انما يكثر بين قوم يكثر فيهم الاسباب
التي ذكرناها اذ الشخص الواحد يجوز ان يحسد لانه يمتنع من قبول التكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الاسباب
وهذه الاسباب انما يكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الاغراض
والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مودية الى الحسد فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة ولما لم يوجد الرابطة بين
شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم
والتاجر يحسد التاجر بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل اخاه وابن عمه اكثر مما يحسد الاجانب
والمراة تحسد ضرتها وسرية زوجها اكثر مما تحسد ام الزوج وابنته لان مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على
المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له اكثر من مزاحمة البعيد عنه الى طرف السوق وبالجملة فاصل الحسد العداوة واصل
العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع الا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم نعم
من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في اطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر
بها اولا والسبب الحقيقي فيه ان الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة انواع الكمال التفرد بالكمال
فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغوضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من اعظم ابواب الكمال الا ان هذا النوع
من الكمال لما امتنع حصوله الا لله سبحانه وتعالى وقع الياس عنه فاختص الحسد بالامور الدنيوية وذلك لان الدنيا لا تفي
بالمتزاحمين اما الاخرة فلا ضيق فيها وانما مثال الاخرة نعمة العلم فلا جرم من احب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته
وملائكته فلا يحسد غيره اذا عرف ذلك لان المعرفة لا تضيق على العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه الف الف عالم ويفرح
بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة احد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء
الدين محاسدة لان مقصدهم معرفة الله تعالى وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها نعم
اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال اعيان اذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الاخر ومعنى
الجاه ملك القلوب ومهما امتلا قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن قلبه تعظيم الاخر اما اذا امتلا قلبه بالفرح بمعرفة الله
تعالى لم يمنع ذلك ان يمتلي قلب غيره به وان يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال تعالى ونزعنا ما في صدورهم
من غل اخوانا على سرر متقابلين

المسألة السادسة في الدواء المزيل للحسد وهو امران العلم والعمل
اما العلم ففيه مقامان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان يعلم ان كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله
تعالى وقدره ولان المكروه ما لم ينته الى الواجب لم يقع ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه واذا حصل الرضا
بالقضاء زال الحسد واما التفصيل فهو ان تعلم ان الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وانه لا ضرر فيه على المحسود
في الدين والدنيا اما انه ضرر عليك في الدين فمن وجوه احدها انك بالحسد كرهت حكم الله تعالى ونازعته في القسمة التي

فيها

قسمه بالعبادة وعدله الذي اقامه في خلقه بخفي حكمه وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الايمان وثانيها
انك غششت رجلا من المؤمنين وفارقت اولياء الله في حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين
البلايا وثالثها العقاب العظيم المرتب عليه في الاخرة واما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم
والكمد اذ اعداؤك لا يخليهم الله من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى ابدا
مغموما مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله لاعدائك واراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك
فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك واوقعك في الوسواس ونغص عليك لذة
المطعم والمشرب واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله تعالى
من اقبال ونعمة فلا بد وان يدوم الى اجل قدره الله تعالى فانه كل شيء عنده بمقدار ولكل اجل كتاب ومهما لم تزل
النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الاخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود
بحسدي وهذا هو غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه لنفسك اولا فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد
لم يبق لله تعالى عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فان اشتهيت ان تزول النعم عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك
فهذا ايضا جهل فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهي ان يختص بهذه الخاصية وليس اولى بذلك من الغير فنعمة الله عليك
في انه لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح
اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجك الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر
مساويه فهي هدايا يهديها الله تعالى اليه اعني انك تهدي اليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك
وازدادت سيئاتك فكانك اشتهيت زوال النعمة عنه تعالى عنه اليك فازالت نعم الله عليك اليه ولم تزل كل حين واوان تزداد
شقاوة واما منفعته في الدنيا فمن وجوه **الاول** ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وكونهم مغمومين
معذبين ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ولكن في عذاب
الحسد لينظر في كل حين واوان الى نعم الله عليه فينقطع قلبه لذلك ولذلك قيل

لا مات اعداؤك بل خلدوا ٭ حتى يروا منك الذي يكمد
لا زلت محسودا على نعمة ٭ فانما الكامل من يحسد

الثاني ان الناس يعلمون ان المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بانواع
الفضائل والمناقب واعظم الفواضل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من اقوى الدلائل
على اتصاف المحسود بانواع الفضائل والمناقب **الثالث** ان الحاسد يصير مذموما بين
الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من اعظم المقاصد للمحسود الرابع وهو سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما
خلا عن الفضائل التي اختص بها المحسود فان رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير
مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل اظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا
لفرح ابليس وغضب الله تعالى الخامس انك عساك تحسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطئ في دين الله تعالى وينكشف خطاؤه
ليفتضح وتحب ان يخرس لسانه حتى لا يتكلم او يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم واي اثم يزيد على ذلك واي مرتبة اخس من هذه
فقد ظهر من هذه الوجوه انما الحاسد انك بمثابة من يرمي حجرا الى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع الى
حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه ثانيا فيعود فيرميه اشد من الاول فيرجع الحجر الى عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه
ويعود ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما واعداؤه حوله
يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحاسد اقبح من هذا لان الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت واما
حسده فانه يسوقه الى غضب الله تعالى والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير له من ان تبقى له عين يدخل بها النار
فانظر كيف انتقم الله تعالى من الحاسد اذ اراد زوال النعمة من المحسود فما ازالها عنه ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا
لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله فهذه هي الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر
انطفى عن قلبه نار الحسد واما العمل النافع فهو ان ياتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد بان يبعثه الحسد على القدح
فيه فكلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع اسباب الخير عنه كلف نفسه
الكي في اتصال الخيرات اليه فمهما عرفه المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يفضي اخر الامر الى زوال الحسد
من وجهين **الاول** ان المحسود اذا احب الحاسد عمل بما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد
محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ الثاني ان الحاسد اذا اتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يصير ذلك بالاخرة

طبعا لم يزول الحسد عنه **المسألة السابعة** اعلم ان الغيرة القائمة بقلب الحاسد من الحسود امر غير داخل
في وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه امران احدهما كونه راضيا بتلك الغيرة والثاني اظهاره اثار تلك الغيرة من القدح
فيه والقصد الى ازالة النعمة عنه وجر اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف والله اعلم ولنرجع الى التفسير اما
قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا والمراد انهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان ٥
من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بان غيره على حق لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه
لان الحق لا يعدل عنه الا لشبهة والشبهة ضربان احدهما ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم
من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء والثاني في باب
الدين بطرح الشبهة في المعجزات او تحريف ما في التوراة اما قوله حسدا من عند انفسهم ففيه مسائل المسألة الاولى ٥
انه تعالى بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله حسدا من عند انفسهم انهم لم يؤتوا
في ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله تعالى فيهم والجواب ان قوله من عند انفسهم فيه وجهان احدهما
انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان يرتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل الدين والميل مع الحق لانهم
ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق الثاني انه متعلق بحسدا اي حسدا عظيما
منبعثا من اصل نفوسهم اما قوله تعالى فاعفوا واصفحوا فهو يدل على ان اليهود بعد ما ارادوا صرف المؤمن عن الايمان
احتالوا في ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه ولا يجوز ان يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا لان ذلك
كفر فوجب حمله على احد امرين الاول ان المراد ترك المقابلة والاعراض عن رد الجواب لان ذلك اقرب الى تسكين
الثائرة في الوقت وكانه تعالى امر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود وكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب
بقوله قل للذين امنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا فلذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل
علقه بغاية فقال حتى يأتي الله بامره وذكروا فيه وجوها احدها انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن وثانيها انه
قوة الرسول وكثرة امته وثالثها وهو قول اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين
اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى ٥
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وعن الباقر انه لم يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل بقوله
اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا فكان اول قتال قتال اصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة
بدر وههنا سؤالان **السؤال الاول** كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله ثم
اتموا الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب ان الغاية التي يعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم
الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا عن ان يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم **السؤال
الثاني** كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقوة والصفح لا يكون الا عن قدرة الجواب
ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر في تلك الحال قبل اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين ٥
باصحابه فامر تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا يهيجوا شرا وقتالا القول الثاني في تفسير قوله تعالى فاعفوا واصفحوا
حسن الاستدعاء واستعمال ما يلزم فيهم من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه
على التفسير الاول اما قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فهو تهديد لهم بالوعيد سواء حمل الامر بالقتال او على غيره ٥

قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله
ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما امر بالعفو والصفح عن اليهود عقبه بقوله واقيموا الصلاة واتوا الزكوة تنبيها
على انه كما الزمهم لحظ غيرهم وصلاحهم بالصفح والعفو فكذلك الزمهم لحظ انفسهم وصلاحها بالقيام بالصلاة والزكاة الواجبتين
ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه فالاظهر ان المراد به التطوعات
من الصلوات والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان ٥
عين تلك الاشياء لا يرغب فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال تعالى ان الله بما تعملون بصير انه لا يخفى عليه
القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير
من خلافه الذي هو الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما ياتيه المرء من الطاعة يؤدي به الى
المنافع العظيمة وجب ان يوصف بذلك وعلى هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير

قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود

والقاء

والقاء الشبه في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلا بد من تفصيل
في الكلام فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا
يصح في الكلام سواه مع علمنا بان كل واحد من الفريقين يكفر الاخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى واليهود جمع
هائد كعائذ وعوذ وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على
معناه كقراءة الحسن الا من هو صالوا الجحيم وقراءة ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا اما قوله تلك امانيهم فالمراد ٥
ان ذلك متمنياتهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه **فان قيل** لم قال تلك امانيهم وقولهم
لن يدخل الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها الى الاماني المذكورة وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم
كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى وتلك امانيهم اعتراض قال النبي عليه السلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من اتبع
نفسه هواها وتمنى على الله وقال علي رضي الله عنه لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى اي الحمقى اما قوله تعالى قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين ففيه مسائل المسألة الاولى هات صوت بمنزلة ها في معنى احضر **المسألة الثانية**
دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلا بد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول
بالتقليد قال الشاعر ۞ من ادعى شيئا بلا شاهد ۞ لا بد ان تبطل دعواه ۞
اما قوله بلى ففيه وجوه الاول انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة والثاني انه تعالى لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت
لمن اسلم وجهه لله برهانا الثالث كانه قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة بل ان غيرتم طريقتكم واسلمتم وجهكم
لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا
الى الطريقة المحمودة اما معنى من اسلم وجهه لله فهو اسلام النفس لطاعة الله تعالى وانما خص الوجه بالذكر لوجوه احدها لانه
اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى وثانيها ان الوجه قد يكنى به
عن النفس قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وثالثها ان اعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه
فلا جرم خص الوجه بالذكر لطاعته ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل واسلمت وجهي لمن اسلمت له الارض تحمل صخرا ثقالا واسلمت
وجهي لمن اسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر باذلا لها وذكر الوجه واراد به نفس الشخص وذلك
لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعة الله وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله لا يشوبه شرك فلا يكون عابدا
مع الله غيره او معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة
فاما قوله وهو محسن اي لا بد وان يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهند يتواضعون لله لكن بافعال قبيحة ٥
وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين هذين فله اجره عند ربه
يعني به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن فاما الخوف فلا يكون الا من المستقبل فنبه تعالى بالامرين
على نهاية السعادة لان النعيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على امر فاته ولا على امر يناله ولا يخاف انقطاع
ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين ٥
من قبل واعلم انه تعالى وحد اولا ثم جمع في قوله ولا خوف عليهم ومثله قوله وكم من ملك في السموات ثم قال لا تغني شفاعتهم وقوله
ومنهم من يستمع اليه وقال في موضع اخر يستمعون وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج والمراد انا
لما فسرنا قوله تعالى من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكرها هنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل المسألة
الاولى في فضل النية قال عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله تعالى لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى قلوبكم
واعمالكم **وفي الاسرائيليات** ان رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما ٥
لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت
به والله اعلم **المسألة الثانية** الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع او دفع
ضر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه وهو الارادة وهذه الارادة هي النية
والباعث له على تلك النية ذلك العلم او الاعتقاد او الظن فاذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا
واما ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث او لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك او يكون
احدهما مستقلا بذلك دون الاخر فهذه اقسام اربعة **الاول** ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم
على الانسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاد ما في الهرب من النفع وما في تركه من الضرر
فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا الثاني ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا سأله رفيقه الفقير حاجة

فيقتضيها لكونه رفيقا له وكونه قليلا مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لا يستقل إلا قاصرا واسم هذا موافقة البواعث
الثالث أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد ولكن المجموع مستقل وليسم هذا مشاركة الرابع أن يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا
مثل أن يكون للإنسان ورد من الطاعات فاتفق أن حضر في وقتها جماعة من الناس فصار الفعل أخف عليه بسبب مشاهدتهم
وليسم هذا معاونة **المسألة الثالثة** في تفسير قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله وذكروا فيه وجوها أحدها
أن النية سر والعمل علن وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشيء لأنه يقتضي أن تكون نية الصلاة خيرا من نفس
الصلاة وثانيها النية تدوم إلى آخر العمل والأعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس بشيء لأنه يرجع معناه إلى أن العمل
الكثير خير من القليل وأيضا فنية عمل الصلاة قد لا تحصل إلا في لحظات قليلة والأعمال تدوم وثالثها أن النية بمجردها خير من العمل
بمجرده وهو ضعيف إذ العمل بلا نية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في أصل الخيرية ورابعها أن لا يكون المراد من الخير إثبات
الأفضلية بل المراد أن النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لأن حمل الحديث عليه لا يفيد إلا إيضاح الواضحات
بل الوجه الجيد في التأويل أن يقال النية ما لم تخل عن جميع أنواع الفتور لا يكون جازمة ومتى خلت عن جميع جهات
الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق وإذا كان كذلك ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل فندعي أن تكون النية أفضل
من ذلك العمل وبيانه من وجوه أولها أن المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله تعالى وتطهيره عما سوى الله تعالى والنية
صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وتأثير صفة القلب في القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم نية
المؤمن خير من عمله وثانيها أنه لا معنى للنية إلا القصد إلى تكثير تلك الأعمال ليحفظ الذكر بالتكرير فيكون الذكر
والقصد الذي في القلب بالنسبة إلى الفعل كالمقصود بالنسبة إلى الوسيلة ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة
وثالثها أن القلب أشرف من الجسد ففعله أشرف من فعل الجسد فكانت النية أفضل من العمل **المسألة الرابعة**
اعلم أن الأعمال على ثلاثة أقسام طاعات ومعاصي ومباحات أما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعها بالنية فلا يظن
الجاهل أن قوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات يقتضي انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا من مال
غيره أو يبني مسجدا من مال حرام الثاني الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الأصل وفي الفضيلة أما الأصل فهو أن ينوي بها
عبادة الله تعالى فإن نوى الرياء صارت معصية وأما الفضيلة فبكثرة النيات الحسنة كمن يقعد في المسجد وينوي فيه نيات
كثيرة أولها أن يعتقد أنه بيت الله تعالى ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه السلام من قعد في المسجد فقد زار الله تعالى
وحق على المزور إكرام زائره وثانيها أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة وثالثها إغضاء السمع
والبصر وسائر الأعضاء عما لا ينبغي فإن الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه السلام
رهبانية أمتي القعود في المساجد ورابعها صرف القلب والسر بالكلية إلى الله تعالى وخامسها إزالة ما سوى الله
تعالى عن القلب **وسادسها** أن يقصد إفادة علم أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر وسابعها أن يستفيد أخا
في الله فإن ذلك غنيمة أهل الدين وثامنها أن يترك الذنوب حياء من الله تعالى فهذا طريق تكثير النيات وقس عليه سائر
الطاعات القسم الثالث سائر المباحات ولا شيء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات فما أعظم
خسران من يغفل عنها ولا يصرفها إلى القربات وفي الخبر من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من المسك ومن تطيب
لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أنتن من الجيفة **فإن قلت** فاشرح لي كيفية هذه النية قلت اعلم أن القصد
من التطيب إن كان هو التنعم بلذات الدنيا وإظهار التفاخر بكثرة المال ورياء الخلق وليتودد به إلى قلوب النساء فكل
ذلك يجعل التطيب معصية وإن كان القصد إقامة السنة ودفع الروائح الردية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة
وإذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات والضابط أن كل ما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكل ما عملت لغير الله فحلاله
حساب وحرامه عقاب **المسألة الخامسة** اعلم أن الجاهل إذا سمع الوجوه النقلية والعقلية في أنه لا بد من النية فيقول
في نفسه عند تدريسه أو تجارته نويت أن أدرس لله أو أتجر لله يظن أن ذلك نية وهيهات فذلك حديث نفس أو حديث لسان
والنية بمعزل عن جميع ذلك وإنما النية انبعاث النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلا وإما آجلا والميل
إذا لم يحصل لم يقدر الإنسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت أن أشتهي أو كقول الفارغ نويت أن أعشق بل لا طريق إلى اكتساب
ولا تحصيل الميل إلا باكتساب أسبابه وليست هي إلا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل
إلا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فإذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا آجلا لا يمكنه أن يواقع
على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة فكيف نويت الولد فثبت أن النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب
بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك أمر يتعلق بالرب فقد يتيسر في بعض الأوقات وقد يتعذر في بعضها **المسألة السادسة**
اعلم أن الناس في الطاعات أقسام فمنهم من يكون عمله إجابة لباعث الخوف فإنه يتقي النار ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة

في

في الجنة والعامل لأجل الجنة عامل لحظه ونوجه كالأجير السوء ودرجته درجة البله وأما عبادة ذوي الألباب فلا تجاوز ذكر الله تعالى
والفكر في جلاله وسائر الأعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس
بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر إلى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة إلى شرف الالتذاذ
بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم **قوله تعالى** وقالت اليهود ليست النصارى
على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم
بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم أنه تعالى لما أجملهم في الخبر الأول فصلهم في هذه الآية وبين قول كل فريق
منهم في الآخر وكيف يكفر كل طائفة منهم الأخرى وههنا مسائل **المسألة الأولى** قوله ليست النصارى على شيء
يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهي كقولهم أقل من لا شيء نظيره قوله تعالى قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة
والإنجيل فإن قيل كيف قالوا ذلك مع أن الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فائدة قلنا
الجواب من وجهين الأول أنهم لما ضموا إلى ذلك القول الحسن قولا باطلا أحبط ثواب الأول فكأنهم ما أتوا بذلك الحق الثاني
أن نخص هذا العام بالأمور التي اختلفوا فيها وهي ما يتصل بباب النبوات **المسألة الثانية** روي أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله
صلى الله عليه وسلم أتاهم أحبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم فقالت اليهود ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى والإنجيل
وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى والتوراة **المسألة الثالثة** اختلفوا في الذين حكى الله تعالى عنهم
الذين كانوا بعد بعثة عيسى عليه السلام أو في زمنه الظاهر والحق أنه لا دليل في الظاهر عليه وإن كان الأولى أن يحمل على كل اليهود
وكل النصارى بعد بعثة المسيح عليه السلام ولا يجب لما نقل في سبب الآية أن يهوديا خاطب النصارى بذلك فأنزل الله تعالى
هذه الآية أن الإيراد بالآية سواء إذا أمكن حمله على ظاهره وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء يفيد العموم فما الوجه في حمله على
التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى أنهم منذ كانوا هذا قول كل فريق منهما في الآخر أما قوله تعالى وهم يتلون الكتاب
فالواو للحال والكتاب للجنس أي قالوا ذلك حال كونهم من أهل العلوم والتلاوة للكتب وحق من حمل التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب
الله تعالى وآمن به أن لا يكفر بالباقي لأن كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فإن التوراة مصدقة بعيسى والإنجيل مصدق
بموسى أما قوله كذلك قال الذين لا يعلمون فإنه يقتضي أن من تقدم ذكره يجب أن يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى أنهم
مع المعرفة والتلاوة إذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت في أمة
محمد عليه السلام فإن كل طائفة تكفر الأخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا في الذين لا يعلمون على وجوه أولها
الذين قالوا إن المسلمين ليسوا على شيء وبين تعالى أنه إذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرءون الكتاب لا ينبغي أن يقبل
ولا يلتفت إليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت إليه وثانيها أنا إن حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء على الذين كانوا
حاضرين في زمن محمد عليه السلام حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم والأول أقرب لأن كل اليهود
والنصارى دخلوا في الآية فمن غيرهم يعود له كذلك قال الذين لا يعلمون يجب أن يكون غيرهم أما قوله تعالى فالله يحكم بينهم ففيه
ثلاثة أوجه أحدها قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم وثالثها
يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه
قوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان
لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم اعلم أن في هذه الآية مسائل **المسألة
الأولى** أجمع المفسرون على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعني مجرد بيان أن من فعل
كذا فإن الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان أن منهم من منع من عمارة المسجد وسعى في خرابها ثم إن الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية
إلا أنهم اختلفوا في أن الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابها من هم وذكروا فيه أربعة أوجه أولها قال ابن عباس
أن ملك النصارى غزا بيت المقدس وخربه وألقى فيه الجيف وحاصر أهله وقتلهم وسبى الذرية وأحرق التوراة ولم يزل
بيت المقدس خرابا حتى بناه أهل الإسلام في زمان عمر رضي الله عنه وثانيها قال الحسن وقتادة والسدي نزلت في بخت
نصر حين خرب بيت المقدس وبعض النصارى أعانه على ذلك بغضا لليهود قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن هذان
الوجهان غلط لأنه لا خلاف بين أهل العلم بالسير أن عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى
كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وأيضا فإن النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس
مثل اعتقاد اليهود وأكثر فكيف أعانوا على تخريبه **وثالثها** أنها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول
عليه السلام من الدعاء إلى الله تعالى بمكة وألجؤوه إلى الهجرة فصاروا مانعين له ولأصحابه أن يذكروا الله في المسجد الحرام
وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل إن قوله ولا تجهر

بصلاتك ولا تخافت بها من ليس ذلك فمنع من الجهر لئلا يؤدي طرح ابي جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل ومن اظلم من هولاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله تعالى ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والتسبيح بالذكر له وجميع جدهم لعظمته وسلطانه وثالثها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعلي الله تعالى من يده ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس هو اقرب الى رعاية النظم ٥ وهو انه لما حولت القبلة الى الكعبة وشق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول عليه السلام لئلا يصلوا فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله تعالى بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التاويل اولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الايات السابقة على هذه الاية الا قبائح اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها قبائح افعالهم فكيف يليق بهذه الاية الواحدة ان يكون المراد منها قبائح افعال المشركين في صدهم الرسول عليه السلام عن المسجد الحرام واما حمل الاية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه

المسألة الثانية في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه فاما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة وجه الذم الى اليهود والنصارى ومرة الى المشركين

المسألة الثالثة قوله مساجد الله يقتضي العموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه مسجد بمكة يدعو الله تعالى فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حين منع المشركون الرسول عليه السلام عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه احدها هذا كمن يقول لمن اذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن اذى الصالحين وثانيها ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد

المسألة الرابعة قوله ان يذكر فيها اسمه محله النصب واختلفوا في العامل فيه على اقوال الاول انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا الثاني قال الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهة ان يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع

المسألة الخامسة السعي في تخريب المسجد قد يكون بوجهين احدهما منع المصلين والمتعبدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم والتخريب وليس لاحد ان يقول كيف يصح ان يتاول على تخريب بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلوة فخربته قريش لما هاجر

المسألة السادسة ظاهر الاية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس اعظم من هذا الفعل والجواب عنه ان العام قد يتطرق اليه التخصيص فلا يقدح فيه اما قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين فاعلم ان في هذه الاية مسائل المسألة الاولى ان ظاهر الكلام ان الذين منعوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها احدها ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله الا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائص من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم وثانيها ان هذا بشارة من الله تعالى للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخلوا المسجد الحرام احد منهم الا خائفا يخاف ان يؤخذ فيعاقب او يقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج ابو بكر رضي الله عنه الا لا يحج بعد العام مشرك وامر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد وهذا هو تفسير ابي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدهم الرسول صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية وحمل هذا الخوف على ظهور امر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن امته ورابعها ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال وخامسها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في امر يتضمن الخوف نحو ان يدخلوا للمخاصمة والمحاكمة والمحاجة لان كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وسادسها

قال

قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى ان النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا اوجع ضربا وهذا التاويل مردود لان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله تعالى في زماننا وسابعها ان قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله اما قوله لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال اخرون بالجزية في حق اهل الذمة وبالقتل في حق اهل الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذا صفته يدخل تحت ذلك وردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لان الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه فاما العذاب الاليم فقد وصفه الله تعالى بما يجري في النهاية في المبالغة لان الذين تقدم ذكرهم وصفهم باعظم الظلم فبين انهم يستحقون العقاب العظيم وفي الاية مسائل المسألة الاولى في احكام المساجد الاول في بيان فضل المساجد ويدل عليه القران والاخبار والمعقول اما القران فايات احدها قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا فاضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا وثانيها قوله انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان بل الاية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والاصال ورابعها هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فظاهر هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فظاهر هذه الاية ٥ يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم فاذا كان تخريبه في اعظم درجات الفسق وجب ان يكون الساعي في عمارته في اعظم درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمان بن عفان رضي الله عنه اراد بناء المسجد فكره الناس ذلك واحبوا ان يدعه فقال عثمان رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية اخرى بنى الله له بيتا في الجنة وثانيها ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال احب البلاد الى الله مساجدها وابغض البلاد الى الله اسواقها واعلم ان في هذا الخبر تنبيها على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه ان الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى ان الغافل عن ذكر الله تعالى اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع والشرا والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله تعالى والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان الذاكر لله اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله فلا جرم كانت المساجد اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع وثالثها في فضل المشي الى المساجد ا ابو هريرة قال عليه السلام من غدا او راح الى المسجد اعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في الصحيحين ج عن ابي بن كعب رضي الله عنه قال كان رجل ما اعلم احدا من اهل المدينة ممن يصلي الى القبلة ابعد منزلا منه من المسجد وكان لا تخطئه الصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فقيل له لو اشتريت حمارا تركبه في الرمضاء والظلمة فقال والله ما احب ان منزلي بلزق المسجد فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري فقال عليه السلام لك ما احتسبت اجمع اخرجه مسلم د جابر قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم انه بلغني انكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد فقالوا نعم قد اردنا ذلك فقال يا بني سلمة دياركم تكتب اثاركم رواه مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الاية نزلت فيهم انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم ه عن ابي موسى قال النبي عليه السلام ان اعظم الناس اجرا في الصلاة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الامام في جماعة اعظم اجرا من يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيح و عقبة بن عامر الجهني انه عليه السلام قال اذا تطهر الرجل ثم مر الى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه او كاتباه بكل خطوة يخطوها الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال لاهله من في البيت فقالوا اهلك واما اخوتك وجلساؤك ففي المسجد فقال ارفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا فقال اني موقنكم اليوم حديثا ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم خرج الى المسجد فصلى في جماعة من المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط عنه بها خطيئة حتى يأتي المسجد فاذا صلى بصلاة الامام انصرف وقد غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن ابي هريرة انه عليه السلام قال من توضأ فاحسن الوضوء ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله تعالى مثل اجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من اجورهم شيئا ط ابو هريرة قال عليه السلام الا ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا الى المساجد وانتظار الصلاة

[illegible] ب [illegible] رواه مسلم

بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه مسلم **ي** قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا ايها
الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا قال يا ابن اخي سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو
يرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة **يا** بريدة قال عليه السلام بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام
يوم القيمة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة المظلمة موجبة **يب** قال الاوزاعي كان يقال خمس كان
عليها اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القران والجهاد ٥
في سبيل الله **يج** ابو هريرة قال عليه السلام من بنى بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت
يد ابو ذر قال عليه السلام من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة **يه** ابو سعيد قال عليه السلام
اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا عليه بالايمان فان الله قال انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر **يو** عن بعض ٥
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه حق على الله ان يكرم من زاره فيها **يز** انس قال
عليه السلام ان عمار بيوت الله هم اهل الله **يح** انس قال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني لاهم باهل الارض عذابا
فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في والمستغفرين بالاسحار صرفت عنهم **يط** عن انس قال عليه السلام اذا عاهة
من السماء انزلت صرفت عن عمار المسجد **ك** كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الرب تعالى
كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا هم الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سالوا
عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم **كب** الحسن قال عليه السلام يأتي على الناس زمان يكون حديثهم
في مساجدهم في امور دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة **كج** ابو هريرة قال عليه السلام ان للمنافقين علامات
يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلاة الا دبرا ولا يألفون ولا يؤلفون
خشب بالليل صخب بالنهار **كد** ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال عليه السلام سبعة يظلهم الله يوم لا ظل الا ظله امام عادل
وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمساجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا
ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها
حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين **كه** عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم
من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين
حتى يرجع الى بيته **كو** روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زيد بن الحكم قال سمعت سعيد بن المسيب في سال ابي احضر الجنازة
احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد احب
الي تسبح الله وتهلله وتستغفره والملائكة تقول امين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب ٥
الثالث في تزيين المساجد ابن عباس قال عليه السلام ما امرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد
رفع البنا وتطويله ومنه قوله في بروج مشيدة وهي التي طول بناؤها **ب** ابن عمر بنا مسجده وقال اكن الناس من المطر
واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس **ج** روي ان عثمان راى اترجة من جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت **د** قال ابو الدردا
اذا حليتم مصاحفكم وزوقتم مساجدكم فالدمار عليكم **ه** قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة ٥
الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم حتى ناتي المسجد الاخر فقال انس اي مسجد قالوا مسجد احدث
الان فقال انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سياتي على امتي زمان يتباهون في المساجد لا يعمرونها الا قليلا **الرابع**
في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة السلمي انه عليه السلام قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس ٥
واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد واسحق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه
ذهب ابن سيرين وعطا بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب الراي **الخامس**
فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنها عن ابيها عليه السلام قالت كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد
وعلى ال محمد وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك **السادس** في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلاة
ابو هريرة قال عليه السلام الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه
ما لم يحدث وروي ان عثمان بن مظعون اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ائذن لي في الاختصاء فقال عليه السلام ليس منا
من خصى واختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لي في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله
فقال يا رسول الله ائذن لي في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة **السابع** في كراهية

البيع

البيع والشرا في المساجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشرا
فيه وان يتحلق الناس يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشرا في المسجد وبه يقول احمد واسحق وعطا
بن يسار كان اذا مر على من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الاخرة وكان لنا ابن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى
جنب المسجد سماها البطيحا وقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث
الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت
بغير الذكر فمكروه عن ابي هريرة قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن
ابي هريرة ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رايتم من يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان
الخطابي ويدخل في هذا كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره السلف المسألة
في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد وورد النهي عن اقامة الحدود في المساجد قال
عمر فيمن لزمه حد اخرجاه من المسجد ويذكر عن علي مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس ان يقام فيها الحدود ٥
او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة او تتخذ سوقا ولم ير بعضهم باللعان في المسجد باسا لان
النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني وامرأته في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبي
ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد **الثامن** في النوم في
المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على
الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد وجوازها
في البيت الا الانبطاح فانه عليه السلام نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له
فكان ينام في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من اهل العلم في النوم في المسجد قال ابن عباس لا تتخذه مبيتا ولا مقيلا
التاسع في كراهية البزاق في المسجد انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها
دفنها وفي الصحيح ايضا عن ابي ذر قال عليه السلام عرضت علي اعمال امتي حسنها وسيئها فوجدت في محاسن اعمالها الاذى
يماط عن الطريق ووجدت في مساوي اعمالها النخامة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من النخامة كما
ينزوي الجلد في النار اي ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء النخامة يقتضي التحقير
وبينهما منافاة فعبر عليه السلام عن تلك المنافاة بقوله لينزوي وقال اخرون اراد اهل المسجد وهم الملائكة وفي
الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد عليه السلام انه قال اذا قام احدكم الى الصلاة فلا يبصق
امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا وليبصق عن شماله او تحت رجليه فيدفنه وعن
انس انه عليه السلام راى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رئي في وجهه فقام فحكه بيده وقال ان احدكم
اذا قام في الصلاة فانه يناجي ربه فلا يبصقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه ثم اخذ طرف ردائه
فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخاري في صحيحه **العاشر** في الصحيحين
عن انس وابن عمر وجابر انه عليه السلام قال من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتاذى مما يتاذى
منه الانس وعن جابر انه عليه السلام قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا واتى النبي عليه السلام بقدر
فيه خضرات فوجد لها ريحا فسال فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني اناجي
من لا تناجي اخرجاه في الصحيحين **الحادي عشر** في المساجد في الدور هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب انس بن مالك قال كان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد
ومعه اصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال عليه السلام ٥
لا تزرموه ثم دعاه ثم قال ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلا انما هي لقراءة القران وذكر الله والصلاة
ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه **المسئلة الثانية** اختلف الفقهاء
في دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة مطلقا واباه مالك مطلقا وقال الشافعي يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام
واحتج الشافعي رضي الله عنه بوجوه اولها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي
رضي الله عنه قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به
من بيت خديجة فالاية دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما
جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه
الاول انه ترك الظاهر من غير موجب الثاني ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف

علة لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد
الحرام **الثالث** انه تعالى لما اراد الحج لذكر من اتباع ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل
على ان المراد دخول الحرم لا الحج نفسه وجوه احدها قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول
للتجارة وثانيها قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي من الاخراج الا ما قام الدليل عليه فان قيل
هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة في الكعبة وايضا فقوله
ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله
تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهر في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم
ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولدا من الدخول
بل من شيء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وعمارتها
تكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان اي انه يحضره ويلزمه وقال
النبي عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله فجعل
حضوره المساجد عمارة لها **ورابعها** ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه السلام في الدعاء اللهم زد هذا البيت تعظيما
وتشريفا وتكريما ومهابة فصونه عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لانهم لفساد
اعتقادهم فيه ربما استخفوا به واقدموا على تلويثه وتنجيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي
للطائفين والمشركون نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكافر عنه واجبا وسادسها
اجمعنا على ان الجنب يمنع منه فالكافر بان يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضي مذهب مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو
حنيفة رحمه الله عليه بامور الاول ما روي عنه عليه السلام انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد الثاني قوله عليه السلام
من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول **الثالث**
الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين انهما كانا في اول الاسلام ثم نسخ ذلك
بالآية وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد وظهر الفرق والله اعلم **قوله تعالى**
ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم اعلم ان في هذه الآية مسائل المسألة
الاولى اختلفوا في سبب نزول هذه الآية والكلام المضبوط فيه ان الاكثرين زعموا انها انما نزلت في امور تختص بالصلاة ومنهم من زعم انها
نزلت في امر لا يتعلق بالصلاة اما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما انه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين ٥
رضي الله عنهم وقولهم حجة وثانيها ان ظاهر قوله فاينما تولوا فثم وجه الله يفيد التوجه الى القبلة في الصلاة ولهذا
لا يعقل من قوله فاينما تولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه احدها
انه تعالى اراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف
كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى
جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه
تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب اخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريده من نسخ القبلة وثانيها انه
لما حول القبلة عن بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الآية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل لله المشرق
والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له
لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد الى السماء من الصخرة
والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى عنه ذلك في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم
اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا
فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق ورابعها قال بعضهم ان الله تعالى لما نسخ بيت
المقدس بالتخيير الى جهة شاؤوا بهذه الآية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤوا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه حيث شاء **وسادسها**
ما روي عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف
القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الآية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان
القتال فرض بعد الهجرة وبعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الآية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت به

راحلته

راحلته وعن سعيد بن جبير عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي الى حيث توجهت به راحلته في السفر وكان
عليه السلام اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي براسه نحو المدينة فمعنى الآية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم
فثم وجه الله اي فقد صادفتم المطلوب ان الله واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال
القبلة في مثل هذه الحال لزم احد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض
فان الصلوات معدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج
بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال هناك يفضي الى الحرج فان قيل اي هذه الاقاويل اقرب
الى الصواب قلنا ان قوله فاينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين احداهما في التطوع على الراحلة
وثانيتهما في السفر عند تعذر الاجتهاد في القبلة او لغيرهما لان في هذين الوجهين الصلاة تحرى فاما على غير هذين الوجهين فلا تخيير
وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال اي جهة شاؤوا بهذه الآية وهم كانوا يختارون بيت المقدس
لا لانه لازم بل لانه افضل واولى بعيد لانه لا خلاف ان لبيت المقدس قبل التحويل الى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر
كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان لا يكون لبيت المقدس بعد ان صار منسوخا بالكعبة وهذه الآية تقتضي ان يكون
حمل الآية على الوجه الثالث والرابع بعيد واما الذين حملوا الآية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حولت تكلم
اليهود في صلاة الرسول وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية ان تلك القبلة كان التوجه اليها
صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم اينما تولوا وجوههم من هاتين القبلتين في المأذون فيه
فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل وان حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع ٥
دون الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة دون الحضر واذا امكن اجراء اللفظ على عمومه فهو اولى من التخصيص ثم يقال في الباب
ان يقال على هذا التاويل لا بد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من الجهات المأمور بها فثم وجه الله الا ان هذا
الاضمار لا بد منه على كل حال لانه من المحال ان يقول تعالى فاينما تولوا بحسب ميل انفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي
ذكرناه واذا كان كذلك فقد زال التخصيص بالتخيير ونظيره اذا اقبل احدنا على ولده وتدارك بامور كثيرة مرتبة فقال له كيف
تصرفت فقد اصبت مصداق ذلك انه يحمل ذلك على ما امره وعلى الوجه الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا
ههنا القول الثاني وهو قول من زعم ان هذه الآية نزلت في امر سوى الصلاة فلهم ايضا وجوه اولها ان المعنى ان هؤلاء الذين
ظلموا بمنع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعوا في خرابها اولئك لهم كذا وكذا ثم انهم اين ولوا هاربين عني وعن سلطاني
فان سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وانا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها
ونظيره قوله ان الله واسع عليم ونظيره قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان
[illegible]
وثانيها قال قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اخاكم النجاشي [illegible]
[illegible]
وثالثها [illegible]
[illegible]
المسألة الثانية [illegible]
[illegible]
المسألة الثالثة [illegible]
[illegible]
المسألة الرابعة [illegible]
[illegible]

لان الجهة امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكلما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في
الجهات كلها اعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق تعالى متقدم على المخلوق لا محالة وقد
كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب
الحقائق والماهيات **الوجه الثاني** انه تعالى قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان تعالى جسما
وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما
نص الله تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالاية من وجهين الاول ان الاية تدل على ثبوت
الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما الوجه الثاني انه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة
من صفات الاجسام **والجواب** عن الاول ان الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو
المخصوص لكنا بينا ان الوجه لو حملناه هاهنا على الوجه لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان الوجه لو كان محاذيا للمشرق
لاستحال في ذلك الزمان ان يكون محاذيا للمغرب ايضا فاذا لا بد فيه من التاويل وهو من وجوه الاول ان الاضافة في وجه الله
تعالى كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منه الاضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله اي ثم وجهه
الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له توجهها والمقصود من القبلة انما يكون قبلة بنصبه تعالى اياها فاي وجه من وجوه
العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة والثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر

استغفر الله ذنبا لست محصيه ✽ رب العباد اليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الثالث ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله انما نطعمكم
لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان لرضى الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب
[illegible]

والجواب عن الثاني وهو انه وصف نفسه بكونه واسعا [illegible]

[illegible]

قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اعلم ان هذا هو النوع الخامس من قبائح افعال
اليهود والنصارى والمشركين [illegible]

[illegible]

وكل مركب فانه مفتقر الى غيره [illegible]

خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي الى كونه مركبا من اجزاء غير متناهية
وذلك محال مع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فتلك الاحاد ان كانت واجبة لذواتها كانت
مركبة على ما ثبت ان البسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها اولى بالامكان فثبت بهذا البرهان
ان كل ما عدا الموجود الواحد الواجب ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتأثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون
حال عدمه او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون
حال بقائه او حال حدوثه والاول محال لانه يقتضي ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت
ان كل ما سوى الله تبارك وتعالى محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل
ما سواه فهو ملكه وعبده فيستحيل ان يكون كل شيء مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله تعالى بل له ما في
السموات والارض كل له قانتون اي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع والثاني ان هذا الذي
اضيف اليه بانه ولد اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن حكمنا بجعل احدهما ولدا والاخر والدا اولى
من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا
له **الثالث** ان الولد لا بد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولدا لكان مشاركا له من بعض
الوجوه وممتازا عنه من وجه اخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فاذا المجانسة ممتنعة الرابع
ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح على
من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة فاذا كان كل ذلك محالا كان ايجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالا واعلم انه سبحانه وتعالى
حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون اليه الاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد
له وبانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال في سورة مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله
ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال ايضا في اخر السورة وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا
تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في
السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا **فان قيل** ما الحكمة في انه تعالى استدل في تلك السورة بكونه مالكا
لما في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وقوله في هذه السورة بل له ما في السموات
والارض ثم [illegible] لجميع الاشيا اما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
القنوت اصله الدوام ثم يستعمل في اربعة اوجه بمعنى الطاعة كقوله تعالى اقنتي لربك وبمعنى طول القيام كقوله عليه الصلاة
والسلام لما سئل اي الصلاة افضل قال طول القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت وقوموا
لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون اي كل ما في
السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض عن المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهؤلاء الكفار
ليسوا مطيعين فعند هذا قال الاخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيامة وهو قول السدي وقيل لهؤلاء هذه صفة المكلفين
وقوله له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه اخر الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه
بما فيها من اثار الصنعة وامارات الحدوث والدلالة على الربوبية الثاني كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء
وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الاية عامة **الثالث** اراد به الملائكة وعزيرا والمسيح
اي كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولدية قانتون له يحكى عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال لبعض النصارى
لولا تمرد عيسى عن عبادة الله تعالى لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله
فقال علي رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني
المسئلة الثانية لما كان القنوت في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه
ولاجله وهذا يقتضي ان العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال
حدوثه ولا حال بقائه والله اعلم المسئلة الثالثة قال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون جوابه كانه
جاء بما دون من تحقيرا لشانهم اما قوله تعالى بديع السموات والارض ففيه مسائل المسئلة الاولى البديع والمبدع
بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى محكم غير ان في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على
استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سميع وقد يجي بديع بمعنى مبدع
والابداع الانشاء لا على احتذاء مثال ولهذا السبب قال الناس يسمون من قال او عمل ما لم يكن قبله مبتدعا المسئلة الثانية
اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعده

انه لما لنا انشا السموات والارض ثم انه تعالى بين كيف يبدع الشي فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال اهل الادب القضا مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على اقضية كغطا واغطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا
ووزنه فعال من تركيب قضى واصله قضاي لان لامه يا الا انه لما وقعت طرفا بعد الالف الزائدة اعلت بان قلبت الفا ثم لما
لاقت هي الالف قبلها قلبت همزة لامتناع التقا الالفين لفظا ومن نظايره من لفظا الابا ومضيت واتيت والشفا والسقا من شفيت
وسقيت والدليل على ان اصله اليا دون الهمزة بناوها في اكثر تصرفات الكلمة نقول قضيت وقضينا وقضيت وقضى يقضي وهما
يقضيان وهي وانت تقضي والمرتان وانتما تقضيان وهن يقضين وانتن تقضين وانت تقضين فاليا فيه ضمير المخاطب
واما معناه فالاصل الذي يدل على تركيبه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضا اذا حكم لانه
فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع
للامور المحكم لها وقولهم انقضى الشي اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه
اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضا عن نفسه اذا تقطع كل واحد منهما عن صاحبه وقوله قضى الامر اذا اتمه
واحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في اتمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضي اذا صنعها
اذا احكمها واتم صنعها واما قولهم قضى المريض نحبه اذا مات وقضى عليه قتله فمجاز كما ذكروا والجامع بينهما ظاهر واما تقضي البازي
فليس من هذا التركيب وربما يعتقد ذلك دلالة فما استعمل في تقليب هذا التركيب وهو التقضي والضيق اما الاول فيقال
قاصه فانقاص من ابي شقه فانشق ومنه قيض البيض اذا انفلق من قشره الاعلى والقاص من الحائط اذا انهدم من غير هدم
والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة واما الضيق فما يومنه بدلالته على معنى القطع فتشبه وذلك لان الشي اذا قطع
[illegible]

وثانيها [illegible]

والثالث [illegible]

المسئلة الثانية [illegible]

[illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]

[illegible]

الثالث [illegible]

بل دخوله في الوجود او حال دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل
لانه يرجع حاصله الى انه تعالى امر الموجود بان يصير موجودا وذلك ايضا لا فائدة فيه **الحجة الثالثة** ان المخلوق قد يكون
جمادا وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادة فاذا فرضنا القادر
المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ
يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ والله اعلم
الحجة الخامسة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك الاثر ولما علمنا بالضرورة
فساد ذلك علمنا انه لا اثر لهذه الكلمة الحجة السادسة ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون
فالموثر اما ان يكون احد هذين الحرفين او مجموعهما فان كان الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل التاثير لاحد هذين الحرفين
وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حين حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين حصل الثاني
فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان يكون للمجموع اثر البتة **الحجة السابعة** قوله تعالى ان مثل
عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن متاخر عن خلقه ادم فلا يكون موثرا في خلقه ادم
اذ المتاخر عن الشي لا يكون موثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تاثير لقوله كن في وجود الشي فظهر بهذه الوجوه فساد هذا
المذهب واذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول وهو الاقوى ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله
تعالى في تكوين الاشيا وانه تعالى يخلق الاشيا لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة
ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله
تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا سمعوها علموا انه
احدث امرا يحكى ذلك عن ابي الهذيل **الثالث** انه خطاب مع الموجودين الذين قال لهم كونوا قردة
خاسئين ومن يجري مجراهم وهو قول الاصم الرابع انه امر للاحيا بالموت وللموتى بالحياة والكل ضعيف والقوي هو الاول
والله اعلم **قوله تعالى** وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا اية كذلك قال الذين
من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون اعلم ان هذا القول هو النوع السادس من قبائح افعال
اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسائل **المسئلة الاولى** ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين
ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى الان عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين هولا هم مشركوا العرب
والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا فليأتنا باية كما ارسل الاولون وقالوا لولا
انزل علينا الملائكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين الا انه ثبت ان اهل الكتاب كانوا يقولون ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسألك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركوا العرب انه
تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك المسئلة
الثانية تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم اذا اراد تحصيل شي فلا بد وان يختار اقرب الطرق المفضية اليه وابعدها
عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تبارك وتعالى كلم الملائكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد انه كلمك والدليل
عليه قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وايضا
فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة وهذا طعن منهم في كون القران اية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة
لاستحال ان يقولوا او تاتينا اية ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت
قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد ايدنا قول محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم بالمعجزات وبينا
صحة قوله بالايات وهي القران وسائر المعجزات فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب
اجابتها لوجوه احدها انه اذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب
الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزيادة علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم يكن اجابتها
واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ايات من ربه قل انما الايات عند الله وانما انا نذير مبين ثم قال اولم يكفهم انا انزلنا
عليك الكتاب يتلى عليهم فبين انه لا فائدة في الايات من الدلالة الكافية وثانيها لو كان في معلوم الله تعالى انهم يومنون عند انزال
هذه الايات لفعلها ولكنه علم انه لو اعطاهم ما سالوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وثالثها انما حصل في تلك الايات انواع من المفاسد وربما اوجب
حصولها هلاكهم واستيصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا الى حد الالجا المخل بالتكليف وربما

كان كثيرها وتعاقبها يقدح في كونها معجزا لأن الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة فحينئذ تخرج عن كونها معجزا وكل ذلك أمور لا يعلمها إلا علام الغيوب فثبت أن عدم إسعافهم ببعض الآيات لا يقدح في النبوة وأما قوله تعالى تشابهت قلوبهم فالمراد أن المكذبين للرسل تتشابه أقوالهم وأفعالهم كما أن قوم موسى عليه السلام كانوا أبدا في التعنت واقتراح الأباطيل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وقولهم أتتخذنا هزوا وقولهم أرنا الله جهرة فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبدا في العناد واللجاج وطلب الباطل وأما قوله تعالى قد بينا الآيات لقوم يوقنون فالمراد أن القرآن وغيره من المعجزات كمجيء الشجرة وكلام الذئب وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل آيات ظاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين والله أعلم

قوله تعالى إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم اعلم أن القوم لما أصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين تعالى لرسوله أنه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من إظهار الأدلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على ما فعله الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام في باب الإبلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب إصرارهم على كفرهم وفي قوله تعالى بالحق وجوه أحدها أنه متعلق بالإرسال أي أرسلناك إرسالا بالحق وثانيها أنه متعلق بالبشير والنذير أي أنت مبشر بالحق ومنذر به وثالثها أن يكون المراد من الحق القرآن والدين أي أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن أطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالنار والأولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام فكأنه سبحانه وتعالى قال إنا أرسلناك يا محمد لتكون بشيرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك وأما قوله تعالى ولا تسأل عن أصحاب الجحيم ففيه قراءتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي أما على القراءة الأولى ففيه وجوه أحدها أن مصيرهم إلى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسؤول عن ذلك وهو كقوله تعالى فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم **الثاني** أنك هاد وليس لك من الأمر شيء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم إلى العذاب ونظيره قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثالث لا تنظر إلى المطيع والعاصي في الوقت فإن الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على أن أحدا لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤخذ بما اجترمه سواء كان قريبا أو كان بعيدا أما القراءة الثانية ففيه وجهان **الأول** أنه روي أنه قال ليت شعري ما فعل أبواي فنهي عن السؤال عن أحوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بأن الكافر معذب فمع هذا العلم كيف يمكن أن يقول ليت شعري ما فعل أبواي **الثاني** معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما إذا سألت عن إنسان وقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم أن المسؤول يجزع أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره أو أنت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لإيحاشه السامع وإضجاره فلا تسأل **والقراءة الأولى** يعضدها قراءة أبي وما تسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل

قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير اعلم أنه تعالى لما أخبر رسوله بما تقدم من الآية بشدة العلة تراخت من قبله فيهم وأنه لا عذر له في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ تشددهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكتاب بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب اليأس من موافقتهم له والملة هي الدين ثم قال تعالى قل إن هدى الله هو الهدى بمعنى أن هدى الله الذي هو الإسلام هو الهدى والحق والذي يجب أن يتبع هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون إلى اتباعه ما هو بهدى إنما هو هوى ألا ترى إلى قوله تعالى ولئن اتبعت أهواءهم أي أقوالهم التي هي أهواء وبدع بعد الذي جاءك من العلم أي من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير أي معين يمنعك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس إذا أقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على أمور منها أن الذي علم الله منه أنه لا يفعل الشيء يجوز منه أن يتوعده على فعله فإن في هذه السورة علم الله أنه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك وإنما حسن هذا الوعيد لاحتمال أن الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد هو أحد صوارفه وثانيها أن قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم يدل على أنه لا يجوز الوعيد إلا بعد نصب الأدلة وإذا صح ذلك فبأن لا يجوز الوعيد إلا بعد القدرة أولى ويبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها فيها دلالة على أن اتباع الهوى لا يكون إلا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ورابعها فيها دلالة على أنه لا شفيع لمستحق العذاب لأن غير الرسول إذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لأن اتباع أهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة في الكفر والله أعلم

قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون اعلم أن في هذه الآية مسائل **المسألة الأولى** الذين في موضع رفع بالابتداء وأولئك ابتداء ثان ويؤمنون خبره المسألة الثانية المراد بقوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان أحدهما أنهم المؤمنون

الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه أحدها أن قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والإنجيل فإن قراءتهما غير جائزة وثانيها أن قوله تعالى أولئك يؤمنون به يدل على أن الإيمان مقصور عليهم ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله تعالى ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن **القول الثاني** أن المراد بالذين آتيناهم الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم من اليهود والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء أفعالهم أتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأما قوله تعالى يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان أحدهما القراءة والثاني الاتباع فعلا لأن من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال تعالى والقمر إذا تلاها فالظاهر يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لأن التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء منه وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه فالذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه أولها أنهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا بأحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها أنهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا إذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخلواتهم **وثالثها** أنهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه إلى الله سبحانه وتعالى ورابعها أنهم يقرؤونه كما أنزل الله تعالى ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق وخامسها أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لأنها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا لفوائد كلام الله تعالى والله أعلم

قوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني إسرائيل ثم في شرح قبائحهم في أديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي إلى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا في نوع آخر من البيان وهو أن ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله والحكمة فيه أن إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضا معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده فحكى الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أمورا توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه أحدها أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لا جرم نال النبوة والإمامة وهذا مما ينبه على اليهود والنصارى والمشركين على أن الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة إلا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله عز وجل وتكاليفه وثانيها أنه تعالى حكى عنه أنه طلب الإمامة لأولاده فقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على أن منصب الإمامة والرياسة في الدين لا يصل إلى الظالمين فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل **وثالثها** أن الحج من خصائص دين محمد عليه الصلاة والسلام فحكى تعالى ذلك عن إبراهيم ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك ورابعها أن القبلة لما حولت إلى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله سبحانه أن هذا البيت قبلة إبراهيم عليه السلام الذين يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم وخامسها أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله سبحانه وتعالى إبراهيم عليه الصلاة والسلام بها بأمور يرجع حاصلها إلى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لأنهم كانوا معترفين بفضل إبراهيم عليه السلام فوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الأوثان ثم الانقياد لحكم الله تعالى في ذبح الولد والإلقاء في النار وهذا يوجب على اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله أن يتشبهوا في ذلك به ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لأجلها ذكر الله تعالى قصة إبراهيم عليه السلام واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أمورا بعضها يرجع إلى الأمور الشاقة التي كلفه بها وبعضها يرجع إلى التشريفات العظيمة التي خصه بها ونحن نأتي على تفسيرها إن شاء الله تعالى ومن الآية ما دل على أن التكليف حصل للعبد **أما** التشريف فقوله تعالى وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف العامل في إذ إما مضمر نحو واذكر إذ ابتلى أو وإذ ابتلاه كان كيت وكيت وإما قال إني جاعلك المسألة الثانية أنه تعالى وصف تكليفه إياه بلوى توسعا لأن مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون ممن أمره فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز أن يصف الباري تعالى أمره ونهيه بذلك مجازا لأنه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد وقال هشام بن الحكم

انه تعالى كان في الازل عالما بحقايق الاشيا وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند
وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره ٥
في ساير الايات فقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ٥
ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يوكد هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فكلمة لعل للترجي
وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الاية ونظايرها دالة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم
وقوع الكاينات قبل وقوعها واما العقل فيدل عليه وجوه احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشيا قبل وقوعها لزم نفي ٥
القدرة عن الخالق وعن الخلق وذلك محال وما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم
بوقوع الشي وبلا وقوع ذلك الشي متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم الله تعالى انه لا يقع كان وقوعه محالا لان
ليس هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشيا الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع والبعض ممتنع ٥
الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشيا عن الخلايق تعالى وعن الخالق واما قلنا ان ذلك
محال اما في حق الخالق فلانه ثبت ان العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه
قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد في انفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل
والترك بمعنى انا ان شينا الفعل قدرنا عليه وان شينا الترك قدرنا على الترك فلو كان احدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت
هذه المكنة التي نعرف ثبوتها بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم
الاخر وكذلك ثالثة يصح ما تعلق احد المتعلقين مع الذهول عن التعلق الاخر ولو كان التعلقان تعلقا واحدا لاستحال ذلك
لان الشي الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له
تعالى علوم غير متناهية او لكان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة
واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشيا ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناه والزايد
زايد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه الغير المتناهي كان الكل متناهيا فاذا وجود امور غير متناهية
محال فان قيل الموجود هو العلم فاما تلك التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم
انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم ولو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون العلم علما في نفس الامر وذلك
محال وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم الله عددها او لا يعلمه فان علم عددها فهي متناهية لان كل ما له عدد
معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي ورابعها
ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه فانما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذا كل معلوم فهو
متناه فاذن ما هو غير متناه استحال ان يكون معلوما وخامسها ان الشي انما يكون معلوما لو كان العلم متعلقا به ونسبة اليه
والانتساب الى الشي يعتبر تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن للشي في نفسه تعين استحال ان يكون لغيره اليه من حيث
هو هو نسبة والشي المتجدد قبل دخوله في الوجود لم يكن شيئا البتة فاستحال كونه متعلق العلم فان قلت
ينتقض هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها ثبوت البتة قلنا هذا الذي ذكرتموه
نقض على كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة فان هذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة الى صرف
هذه الايات عن ظواهرها واعلم ان هشاما كان رئيس الرافضة فلهذا ذهب قدما الروافض الى القول بالبدا اما جمهور
المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليه بانها قبل وقوعها يصح ان تكون معلومة
لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح ان يكون
معلوما وجب ان يكون معلوما لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم امر ثابت له لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم
اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى المخصص وذلك محال فوجب انه لا يتعلق بشي من المعلومات الا ويتعلق
بالكل فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع
تبع القدرة والتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لا يغير شيئا من القدرة واما الشبهة الثانية
فالجواب عنها انها منقوضة بمراتب الاعداد التي لا نهاية لها واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها ان الله تعالى لا يعلم
عددها فلا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها
في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه ليس من
شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو توقف العلم بالشي
على العلم بتميزه عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الا شيئا شيا واحدا الا انا علمنا

امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقضت الشبهة سقطت فبقي ما ذكرناه
من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى المسألة الثالثة المراد ان الضمير لا بد وان يكون عايدا الى المذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما
على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متاخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتاخرا معنى واما ان يكون بالعكس منه القسم
الاول وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالجمهور من النحويين انه غير جايز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول اما الشعر
فقوله • جزى ربه عني عدي بن حاتم • جزاء الكلاب العاويات وقد فعل •
واما المعقول فلان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقديم اي واحد منهما كان على الاخر في اللفظ
ثم اجمعنا على انه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جايز فكذا اذا لم يتقدم مع امكان ذلك التقديم القسم الثاني وهو ان يكون
الضمير متاخرا لفظا ومعنى وهو لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه القسم الثالث ان يكون الضمير متقدما
في اللفظ متاخرا في المعنى وهو كقولك يضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان كان متقدما في اللفظ لكنه متاخر في المعنى لان المفعول
متاخر عن المرفوع في التقدير فيصير كانك قلت زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جايزا القسم الرابع ان يكون الضمير متقدما في المعنى
متاخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فان ههنا المرفوع متقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير واذ ابتلى
ربه ابراهيم لان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متاخرا لا جرم كان جايزا حسنا المسألة الرابعة
قرا ابن عامر ابراهام بالالف بين الهاء والميم والباقون ابراهيم وهما لغتان وكذلك ابراهام وقرا ابن عباس وابو حنيفة ابراهيم ربه برفع ٥
ابراهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعا فعل المختبر هل يجيبه تعالى اليهن ام لا المسألة الخامسة ٥
اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات ام لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة
وتطهير البيت ورفع القواعد والدعا بابتعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشيا امور شاقة اما الامامة فلان المراد منها ههنا
هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في
شي منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي صلى الله عليه وسلم اعظم من ثواب
غيره واما بنا البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة
المناسك وقد امتحن الله الخليل عليه السلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره واما اشتغاله بالدعا في ان يبعث الله تعالى محمدا ٥
صلى الله عليه وعلى اله وسلم في اخر الزمان فهذا مما يحتاج فيه الى الاخلاص في العبادة لله تعالى وازالة الحسد عن القلب بالكلية فثبت ان
الامور المذكورة عقيب هذه الاية تكاليف شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل
على ان المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما بل قال اني جاعلك
للناس اماما فدل هذا على ان ذلك الابتلاء ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على هذا القول وقال انما يجوز ان
لو قال الله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن ابراهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما فاتمهن الا انه لم يقل كذلك
بل ذكر قوله اني جاعلك للناس اماما بعد قوله فاتمهن وهذا يدل على انه تعالى امتحنه بالكلمات واتمها ابراهيم ثم انه تعالى قال
له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبناء البيت وتطهيره
والدعا في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشيا فاخبر الله تعالى انه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر
عنه انه اتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه القول الثاني ان ظاهر الاية لا دلالة فيه على
المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلفه الله تعالى بهن وهي اوامره ونواهيه فكانه تعالى قال
واذ ابتلى ابراهيم ربه بما شا كلفه بالامر بها والوجه الثاني بكلمات تكون من ابراهيم يكلم بها قومه اي يبلغهم اياها والقايلون
بالوجه الاول اختلفوا في ان ذلك التكليف اي شي كان على اقوال احدها قال ابن عباس رضي الله عنه وهي عشر خصال
كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الراس وخمس في الجسد اما التي في الراس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الراس ٥
وقص الشارب والسواك واما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجا بالما وثانيها قال
ابن عباس ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براءة التايبون الى اخر الاية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين
والمسلمات الى اخرها وعشر في المومنين قد افلح المومنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروي عشر في سال سائل الى قوله والذين هم
على صلواتهم يحافظون فجعلها اربعين خصلة عن ابن عباس وثالثها امره بمناسك الحج والطواف والسعي والرمي والاحرام
وهو قول قتادة وابن عباس رضي الله عنهم ورابعها ابتلاه بسبعة اشيا بالشمس والقمر والكواكب والختان على الكبر والنار وذبح ٥
الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال تعالى وابراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه
اسلم قال اسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود والصلاة والزكاة والصوم وقسم
الغنايم والضيافة والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القول انا الابتلا يتناول الزام كل ما في فعله كلفة ومشقة فاللفظ

تناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية في الكل وجب القول بالكل ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض
بين هذه الروايات فوجب التوقف والله اعلم المسئلة السادسة قال القاضي هذا الابتلاء انما كان
قبل النبوة لان الله تعالى نبه على ان قيامه عليه السلام بهن كالسبب لان جعله الله اماما والسبب مقدم على المسبب فوجب
كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفا بشرائط النبوة لا يحصل
الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقايد الفاسدة وتحمل
الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم الشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه السلام
اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها لا جرم اعطاه خلعة
النبوة والرسالة وقال اخرون انه بعد النبوة لانه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم
الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل انه تعالى اوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه
التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسئلة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد
بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكواكب والشمس والقمر فانه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة اما ذبح الولد والهجرة
والنار فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه يروى انه عليه السلام ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرون سنة
ثم قال فان قامت الدلالة السمعية الباهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشيا كان المراد من قوله ابتلى انه سبحانه علم
من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه الامامة والنبوة المسئلة السابعة الضمير المستكن
في فاتمهن على احدى القراءتين لابرهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التادية من غير تفريط وتوان ونحوه
وابراهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى بمعنى فاعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئا اما قوله تعالى اني جاعلك للناس
اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بك في دينك وفيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل
التحقيق المراد من الامام ههنا النبي ويدل عليه وجوه احدها ان قوله للناس اماما يدل على انه تعالى جعله اماما لكل الناس
والذي يكون كذلك لا بد وان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول اخر لكان ماموما لذلك
الرسول لا اماما له فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وان يكون
نبيا وثالثها ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا
والخلفا ايضا ائمة لانهم رتبوا في المحل الذي يجب على الخلق اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقها ايضا ائمة لهذا المعنى
والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في صلاته لزمه الائتمام به قال عليه السلام انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع
فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن استحق الاقتدا به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا
من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل
فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فاما
المعبود الباطل فانما يطلق عليه اسم الاله مع القيد قال الله تبارك وتعالى فما اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله
من شيء وقال وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا لنحرقنه اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وجب ان الانبيا
في اعلى المراتب وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وان تكون تلك
النعمة من افضل النعم واعظمها ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة المسئلة الثانية
ان الله تعالى لما وعده بان يجعله اماما للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه الى قيام الساعة فان اهل الاديان على شدة اختلافها
ونهاية تنافرها يعظمون ابراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة
حتى ان عبدة الاوثان كانوا معظمين لابراهيم عليه الصلاة والسلام وقال الله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا
وقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وقال في اخر سورة الحج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل
وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في اخر صلاتهم وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت ورحمت على ابراهيم وعلى
ال ابراهيم المسئلة الثالثة القائلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الاية
وقالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة
بين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة ههنا
النبوة ولئن سلمنا ان المراد بها مطلق الامامة لكن الاية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع
في انه هل تثبت الامامة بغير النص وليس في هذه الاية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفي ولا بالاثبات المسئلة الرابعة
قوله اني جاعلك للناس اماما يدل على انه عليه الصلاة والسلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي

يوم

يؤتم به ويقتدى به فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك
محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال
اما قوله تعالى ومن ذريتي ففيه مسائل المسئلة الاولى الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من
ذرا الله الخلق وتركوا همزتها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه اخر وهو ان تكون منسوبة الى الذر المسئلة الثانية
قوله تعالى ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك ساكرمك فتقول وزيدا المسئلة الثالثة قال
بعضهم انه تعالى اعلمه ان في ذريته انبيا فاراد ان يعلم ان ذلك هل يكون في كلهم او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا
الامر فاعلمه الله تعالى ان فيهم ظالما لا يصلح لذلك وقال اخرون انه عليه الصلاة والسلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام ولما لم
يعلمه على وجه المسئلة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا تنال الظالمين منهم فان قيل هل كان ابرهيم عليه السلام
ماذونا في قوله ومن ذريتي اولم يكن ماذونا فيه فان اذن الله تعالى في هذا الدعا فلم رد دعاه وان لم ياذن فيه كان ذلك ذنبا قلنا
قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه الصلاة والسلام طلب ان يكون بعض ذريته ائمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعوته
في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمن وايوب ويونس وزكريا
ويحيى وعيسى وجعل اخرهم محمدا صلى الله عليه وعلى اله وسلم من ذريته الذي هو افضل الانبيا والائمة عليهم السلام اما
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة وحفص عن عاصم عهدي الظالمين
باسكان اليا والباقون بفتحها وقرأ بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدي المسئلة الثانية
ذكروا في العهد وجوها احدها ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا
ههنا والا فلا وثانيها عهدي اي رحمتي عن عطا وثالثها طاعتي عن الضحاك ورابعها اماني عن ابي عبيد والقول الاول اولى
لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين يكون جوابا عن ذلك السؤال الا اذا
كان المراد بهذا العهد تلك الامامة المسئلة الثالثة الاية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب
لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك فان قيل اما كان ابراهيم عليه الصلاة والسلام عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين قلنا
بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم المسئلة الرابعة احتج الروافض
بهذه الاية على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة اوجه الاول ان ابا بكر وعمر رضي الله
عنهما كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة
ولا في شيء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم يعرف
ان ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب ان لا يحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته
ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم
لا ينال عهد الامامة فوجب ان لا ينالا الامامة اما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى
ان الشرك لظلم عظيم واما ان الظالم لا ينال عهد الامامة فلهذه الاية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال
الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم اعم من قولنا وجد منه الظلم
في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم بين القسمين مشترك
بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في
الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية ان النائم يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق
غير حاصل حال كونه نائما فدل على انه يسمى مؤمنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائما فدل
على انه يسمى مؤمنا لان الايمان كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون ظالما لظلم وجد من قبل وايضا فالكلام
عبارة عن حروف متوالية والمشي عبارة عن خطوات متوالية في احيان متعاقبة لحصول تلك الاشيا البتة دفعة واحدة
فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون اسم المتكلم والماشي واشباههما
حقيقة في شيء اصلا وانه باطل قطعا فدل على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب
ان كل ما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مؤمن في الحال الا انه كان كافرا قبل بسنين متطاولة
فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول في نظائره
الا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل
معناه ما قاموا على الاحسان ليس عليهم من سبيل على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الاية النبوة فمن كفر بالله
طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة المسئلة الخامسة قال الجمهور من الفقها والمتكلمين الفاسق حال

فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفاسق الطاري هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح ان يعقد له الامامة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتصير الاية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم لنفسه فكانت الاية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الاية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون بهذه الاية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الاية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الاية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام **الوجه الثاني** ان العهد قد يستعمل في كتاب الله تعالى بمعنى الامر قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم آمركم بهذا وقال تعالى ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مامورين وان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله تعالى ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الاخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة الاية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلاة وان كان هو بحيث لو اقتدي به فانه لا تفسد صلاته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطا ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلح عليه ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور وقصته في امر زيد بن علي مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم عليهما السلام ابني عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان احكامه نافذة والصلاة خلفه صحيحة جائزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة ولا اثر في ذلك لمن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه كان قضاؤه نافذا وان لم يكن له امامة من جهة امام ولا سلطان والله اعلم

المسئلة السادسة الاية تدل على عصمة الانبياء من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك فاذا دلت الاية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان يدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله اعلم

المسئلة السابعة اعلم انه تعالى بين ان له معك عهدا ولك معه عهد وبين انك متى وفيت بعهدك فانه سبحانه يفي ايضا بعهده فقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ثم في سائر الايات افرد عهدك بالذكر وافرد عهد نفسه ايضا بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى آدم عليه السلام فقال ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده الى الامم فقال ان الله عهد الينا ثم بين كيفية عهده مع الانبيا عليهم السلام فقال وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ثم بين في هذه الاية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد الماخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية ثم ان العاقل اذا تامل في حال هذه المعاهدة لم يجد في نفسه الا نقض هذا العهد ومن

الا الوفا بالعهد فلنشرع الى معاقد مجموع الباب فنقول ان الحق جعل له انعام الخلق والايجاد والاحيا والاعطا والعقل والاله والمقصود من كل ذلك اشتغاله بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال ايضا وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا فاذا لم تشتغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطا التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه تعالى وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعمة الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت اشقى الاشقيا ابد الاباد في دهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم انه مع هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره على ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران على ما قال تعالى قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك ورابعها انه نعمتك في سبيل رضاه وجعلك منعما عليك اصناف النعم وقد علم منك انك تتعرض لنعمه الى سبيل مرضاته وانت ما فعلت ذلك لان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقرا والمحتاجين ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وانت تحمد غيره فانظر الى السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة بعض العناظ كيف تستوجب الادب والمقت فكذلك هاهنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الخلقة الى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا وباطننا وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها بل ما تنبهنا لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في انواع الكرم والرحمة والنعم فكنا من اول عمرنا الى آخره لا يزال يتزايد في درجات التقصير والنقصان واستحقاق الذم وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثنا فانه كلما كان تقصيرنا اشد كان انعامه بعد ذلك علينا اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره اقبح واسوأ فلا يزال تزداد مقابح افعالنا ومحاسن افعاله سبحانه على سبيل الدور من غير انقطاع ثم انه قال في هذه الاية انه لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسالك بفضلك العميم ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين

قوله تعالى

واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود اعلم انه تبارك وتعالى بين كيفية حال ابرهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق لفظ البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال تعالى في آية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال تعالى حكاية عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا فدل على ان وصفه البيت بالامن اقتضى جميع الحرم والسبب فيه انه تعالى اطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله لان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله تعالى مثابة للناس ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق عنه الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخذ كانما اخرجه من ماله وغيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر مجتمع الماء في اسفلها قال القفال قيل مثابة ومثاب لغتان مثل مقام ومقامة قوله الفرا والزجاج وقيل ان الها دخلت في مثابة للمبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة مثوبة مفعلة

المسئلة الثانية قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يتمنى

العود اليه قال تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه **فان قيل**
كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما المعنى لقوله واذ جعلنا البيت مثابة
للناس واما قلنا اما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الاية حجة على قولنا في هذه المسئلة واما على قول المعتزلة
فمعناه انه تعالى القى ترغيبه في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما
فيه من منافع الدنيا والاخرة اما منافع الدنيا فلان اهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل هناك من التجارات ۵
وضروب المكاسب ما يعظم به النفع وايضا يحصل بسبب السير الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال
المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واظهار
العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه فيستوجب
بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى **المسئلة الثالثة** تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى
واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وجه الاستدلال به ان قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى
جعله موصوفا بصفة كونه مثابة لكن لا يمكن اجراء الاية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق
باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالخبر والاخبار واذا ثبت تعذر اجراء الاية على ظاهرها
وجب حملها على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك اضبط لصيرورته كذلك اما اذا حملناه على الندب فلا
فثبت ان الله تعالى اوجب علينا العود اليه مرة بعد اخرى فقد توافقنا على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف
فوجب تحقيقه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الاية واكثر من تكلم في احكام القران طعن في دلالة هذه
الاية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه اما قوله تعالى وامنا اي موضع امن
ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا خبر فتارة يتركه على ظاهره ويقول انه خبر وتارة يصرفه
عن ظاهره ويقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل اهل الحرم امنين من القحط والجدب
على ما قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون
المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل في الحرم قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه
قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم فاخبر عن وقوع القتل فيه
القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل التاويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا ذلك الموضع
امنا من الغارة والقتل فكان البيت محترما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يهيجون على احد التجأ اليه ۵
وكانوا يسمون قريشا اهل الله تعالى لعظمها له ثم صار فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم
فيفر الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب ورويت الاخبار في تحريم مكة قال
عليه الصلاة والسلام ان الله حرم مكة وانها لا تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت
حرمتها كما كانت ثم مذهب الشافعي رضي الله عنه ان المعنى انها لم تحل لاحد بان ينصب الحرب عليها وان ذلك احل للرسول
صلى الله عليه وسلم فاما من دخل البيت ممن يجب عليه الحدود فقال الشافعي رضي الله عنه ان الامام يامر بالتضييق عليه
بما يؤدي الى خروجه من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز قتله فيه وكذلك
من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واحتج الشافعي رضي الله عنه بانه عليه الصلاة
والسلام امر بقتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بن عدي بقتل ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال
الشافعي رضي الله عنه وهذا في الوقت الذي كانت فيه مكة محرمة فدل على انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما
تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الاية والجواب عنها ان قوله
وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا في ماذا فيمكن ان يكون امنا من القحط وان يكون امنا من نصب الحروب وان يكون امنا
من اقامة الحدود وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل بل حمله على الامن من القحط والافات اولى لانا على هذا
التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان قول الشافعي اولى اما قوله
تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي
واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر وقرا نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف
على ماذا فيه اقوال الاول انه عطف على قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام ابرهيم
مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك
اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله ونظيره

قوله

قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور وظنوا انه واقع بهم خذوا ما اتيناكم بقوة **الثالث** ان هذا امر من الله
تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وهو كلام معترض في خلال ذكر قصة ابرهيم عليه السلام
وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وهو كلام معترض في خلال ذكر
قصة ابرهيم عليه السلام وكان وجهه واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والمعنى انا
لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في
هذا الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرا واتخذوا بالفتح فهو اخبار عن ولد ابرهيم عليه السلام وانهم اتخذوا
من مقامه مصلى فيكون هذا عطفا على جعلنا اي جعلنا البيت واتخذوه مصلى ويجوز ان يكون عطفا على واذ جعلنا اي واذ جعلنا
البيت واتخذوه مصلى **المسئلة الثانية** ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم عليه السلام اي شيء هو القول
الاول انه موضع الحجر الذي قام عليه ابراهيم عليه السلام وهؤلاء ذكروا وجهين احدهما انه هو الحجر الذي كانت
زوجة ابراهيم وضعته تحت قدم ابرهيم عليه السلام حين غسلت راسه فوضع ابرهيم عليه السلام رجله عليه وهو
راكب فغسلت احد شقي راسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله ايضا
فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع بن انس وقتادة وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
ان ابرهيم عليه السلام كان يبني البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما
ارتفع البنيان وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابراهيم عليه السلام القول الثاني ان مقام ابرهيم
هو الحرم كله وهو قول مجاهد الثالث انه عرفة والمزدلفة والجمار وهو قول عطاء الرابع الحج كله مقام ابرهيم
وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روي جابر انه عليه الصلاة والسلام
لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على ان المراد
من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا وثانيها ان هذا الاسم في العرف مختص بذلك الموضع والدليل عليه ان سائلا لو قال
للمكي بمكة اين مقام ابرهيم لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا الموضع وثالثها ما روي انه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر رضي الله
عنه فقال يا رسول الله اليس هذا مقام ابينا ابرهيم قال بلى قال افلا نتخذه مصلى قال لم اومر بذلك فلم تغب الشمس من يومهم
حتى نزلت الاية ورابعها ان الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابرهيم عليه السلام وذلك من اظهر
الدلائل على وحدانية الله ومعجزة ابرهيم فكان اختصاصه بابرهيم اولى من اختصاص غيره به فكان اطلاق هذا
الاسم عليه اولى وخامسها انه تعالى قال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع
الا بهذا الموضع فوجب ان يكون مقام ابرهيم هو هذا الموضع **وسادسها** ان مقام ابرهيم هو موضع قيامه
وثبت بالاخبار انه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ اعني مقام ابرهيم عليه السلام
يكون اولى قال القفال ومن فسر مقام ابرهيم بالحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت
من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب لي منك وليا شفيقا وانما تدخل من لتعظيم شان الموهوب
وتمييزه في ذلك المعنى من غيره والله اعلم **المسئلة الثالثة** ذكروا في المراد بقوله مصلى وجوها احدها المصلى المدعى ۵
فجعله من الصلوات التي هي الدعاء قال تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التاويل
ليتم له قوله ان كل الحرم مقام ابرهيم وثانيها قال الحسن اراد به قبلة وثالثها قال قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده
قال اهل التحقيق وهذا القول اولى لان لفظ الصلاة اذا اطلق يعقل منه الصلاة بركوع وسجود الا ترى ان مصلى المصر هو
الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه الصلاة والسلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة
وقد دل عليه ايضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة عنده بعد التلاوة لان حملها على الصلوة المعهودة اولى لانها
جامعة لسائر المعاني التي فسروا الاية بها وههنا بحث وهو ان ركعتا الطواف فرض ام سنة نظر ان كان الطواف
فرضا فللشافعي رضي الله عنه قولان احدهما انه فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب والثاني
سنة لقوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف
القدوم فركعتاه سنة والرواية عن ابي حنيفة مختلفة ايضا في هذه المسئلة **المسئلة الرابعة** في فضائل
البيت روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر قال قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اولا قال
المسجد الحرام قلت ثم اي قال ثم المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة فاينما ادركتك الصلاة فصل فهو مسجد ۵
اخرجاه في الصحيح وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه وعن ابن عباس
قال عليه الصلاة والسلام اول بقعة وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله

على وجه الارض ابو قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال ان ادم عليه السلام لما اهبط الى الارض استوحش منها لما راى من سعتها ولانه لم ير فيها احدا غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وسأجعل فيها بيوتا ترفع لذكري ويسبحني فيها خلقي وسأبوئك منها بيتا اختاره لنفسي واخصه بكرامتي واوثره على بيوت الارض كلها باسمي واسميه بيتي انطقه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله احق البيوت كلها واولاها بذكري واضعه في البقعة التي اخترت لنفسي فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرما وامنا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن احله فقد اباح حرمتي ومن امن اهله استوجب بذلك اماني ومن اخافهم فقد اخفرني في ذمتي ومن عظم شانه فقد عظم في عيني ومن تهاون به صغر في عيني ساكنوه جيراني وعماره وفدي وزواره اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس واعمره باهل السماء والارض يأتونه افواجا شعثا غبرا على كل ضامر يأتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير الى عجيجا ويثجون بالتلبية ثجيجا فمن اعتمره لا يريد غيره فقد زارني وضافني ونزل بي ووفد علي وحق لي ان اتحفه بكرامتي وحق على الكريم ان يكرم وفده واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا ادم ما دمت حيا ثم يعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن ونبيا بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد عليه الصلاة والسلام وهو خاتم النبيين واجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته فيكون اميني عليه ما دام حيا فاذا انقلب الي وجدني قد ذخرت له من اجره ما يتمكن به من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وتكرمته لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو ابوه يقال له ابراهيم ارفع له القواعد واقضي على يديه عمارته واعلمه مشاعره ومناسكه واجعله امة واحدة قانتا قائما بامري داعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وامره فيفعل وينذر فيفي واستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه حتى يبدلوا ويغيروا واجعل ابراهيم امام ذلك البيت واهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس وعن عطاء قال اهبط ادم بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت الملائكة كما كنت اسمعه في الجنة قال بخطيئتك يا ادم فانطلق الى مكة فابن بها بيتا تطوفون به كما رأيتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي ادم قرى وانهارا وعمارة وبين خطاه مفاوز فحج ادم البيت من الهند اربعين سنة وسأل عمر كعبا فقال اخبرني عن هذا البيت فقال ان هذا البيت انزله الله من السماء ياقوتة مجوفة مع ادم فقال يا ادم ان هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتي تطوف حول عرشي وتصلي ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة ثم وضع البيت على القواعد فلما اغرق الله قوم نوح رفعه وبقيت قواعده وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور بيت في السماء والارض يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في السماء كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون الفا من الملائكة لا يعودون اليه ابدا وذكر علي رضي الله عنه انه مر عليه الدهر بعد بناء ابراهيم فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم فمر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم شاب فلما ارادوا ان يرفعوا الحجر الاسود اختصموا اليه فقالوا نحكم بيننا اول رجل يخرج من هذه الطريق فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خرج فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم يرفعه جميع القبائل كلهم فرفعوه واخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهري قال بلغني انهم وجدوا في مقام ابراهيم ثلاثة صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الاول انا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حفا وباركت لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه

المسئلة الخامسة في فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاءا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه الصلاة والسلام انه كان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام ليأتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد على من استلمه بحق وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربي ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك اخرجاه في الصحيح اما قوله تعالى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل فالاولى ان يراد به انا الزمناهما ذلك وامرناهما امرا وثقنا عليهما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد اما قوله ان طهرا بيتي فيجب

ان يراد به التطهير من كل امر لا يليق بالبيت فاذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار واذا كان موضع العبادة والاخلاص وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله تعالى فكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا ابنيا واسساه على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان وثانيها عرفا الناس ان بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجازه جعلاه طاهرا عندهم كما يقال الشافعي رضي الله عنه يطهر هذا وابو حنيفة رضي الله عنه ينجسه وثالثها ابنياه ولا تدعا احدا من اهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه بل اقراه على طهارته من اهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذه التأويلات مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهير الكعبة من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة ومعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا والله اعلم ورابعها معناه نظفا بيتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك **وخامسها** قال بعضهم ان موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والاقذار فامر الله تعالى ابراهيم عليه السلام بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت [illegible]

المسئلة الثانية [illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]

والجواب [illegible] وليطوفوا بالبيت العتيق وثبت حكمه بالسنة او كان من المرويات

قوله تعالى

واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا وارزق اهله من الثمرات من امن منهم بالله واليوم الاخر قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير

اعلم ان هذا النوع الثالث من احوال ابرهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى هاهنا قال القاضي في هذه الايات تقديم وتاخير لان قوله رب اجعل هذا البلد امنا لا يمكن الا بعد دخول البلد في الوجود والذي ذكره من بعد وهو قوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت وان كان متاخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وههنا مسائل المسئلة الاولى المراد من الاية دعاء ابرهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانها بلد لا زرع فيه ولا غرس فلولا الامن لم يجلب اليها من النواحي لتعذر العيش فيها ثم ان الله تعالى اجاب دعاءه وجعله امنا من الافات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله تعالى كما فعل باصحاب الفيل وههنا سؤالات الاول اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد اهلها بكل سوء وتم ذلك له الجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا اخر السؤال الثاني المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد امنا كثير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبه والجواب عنه من وجوه احدها

ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من اعظم اركان الدين فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهله لطاعة الله تعالى واذا كان البلد بضد ذلك كانوا على ضد ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق آمنة والاقوات هناك رخيصة وثالثها لا يبعد ان يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر العظيمة والمواقف الكريمة فيكون الامن والخصب سببا لاتصاله في تلك الطاعة المسئلة الثانية آمنا يحتمل وجهين احدهما مأمون فيه كقوله في عيشة راضية اي مرضية والثاني ان يكون المراد اهل البلد كقوله واسأل القرية اي اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد

المسئلة الثالثة اختلفوا في الامن المسئول في هذه الاية على وجوه احدها سأله الامن من القحط لانه اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع وثانيها سأله الامن من الخسف والمسخ وثالثها سأله الامن من القتل وهو قول ابي بكر الرازي واحتج له بانه عليه السلام سأله الامن اولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الاية رب اجعل هذا البلد آمنا وارزق اهله من الثمرات وقال في اية اخرى رب اجعل هذا البلد آمنا ثم قال في اخر القصة ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات اعلم ان هذه الحجة ضعيفة فان لقائل ان يقول لعل الامن المسئول هو الامن من الخسف او لعله الامن من القحط ثم الامن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيه فهو بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة

المسئلة الرابعة اختلفوا في ان مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة ابراهيم عليه الصلاة والسلام وانما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون انها كانت كذلك ابدا لقوله عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وايضا قال ابراهيم اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضي انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابراهيم عليه السلام اكده بهذا الدعاء وقال آخرون انما صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة والقول الثالث انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بعد دعوة ابراهيم فالاول بمنع الله تعالى من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم والثاني بالامر على لسان الرسول عليه السلام

المسئلة الخامسة قال في هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة ابراهيم هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا الوادي بلدا آمنا لانه تعالى حكى عنه انه قال ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا الوادي بلدا آمنا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل آمنا والثاني ان يكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا آمنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا بلدا آمنا معناه اجعله من البلدان الكاملة في الامن واما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة اما قوله وارزق اهله من الثمرات فالمعنى انه عليه السلام سأل ان يدر على اهل مكة ارزاقهم واستجاب الله له فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شيء اما قوله تعالى من آمن منهم بالله فهو بدل من قوله اهله يعني وارزق المؤمنين من اهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما اعلمه ان فيهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لاجرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس اما النص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الفاسقين واما القياس فمن وجهين الاول انه لما سأل الله تعالى ان يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تأديبا له في المسئلة فلما ميز الله المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لاجرم خص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد في الامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله امره ونهيه ولا يأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار فلا يقع ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه الوجه الثاني يحتمل ان ابراهيم عليه السلام قوي في ظنه انه ان دعا للكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس الى الحج فخص المؤمنون بهذا السبب بالدعاء اما قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ففيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابن عامر فأمتعه ساكنة الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف المسئلة الثانية امتعه قيل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله او يخرجه عن هذه الديار ان اقام على الكفر والمعنى ان الله تعالى قال كانه قال له وان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فانا امتع الكافرين منهم بقليل الدنيا ولا امنعه من ذلك بما انعمت به على المؤمنين الى ان ينتهي عمره فاقبضه ثم اضطره في الاخرة

الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافرين في دار الدنيا قليلا اذ كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل ان الله تعالى بين ان نعمة المؤمنين في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص عنه الى الآخرة اما قوله ثم اضطره الى عذاب النار واعلم ان في الاضطرار قولين احدهما ان يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وهنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطره الى الامر اي الجأه اليه وحمله عليه من حيث كان كارها له وقالوا ان اصله من الضر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها والثاني ان الاضطرار هو ان يصير الفاعل بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك التناول فعله فيكون المعنى ان الله تبارك وتعالى يلجئه الى النار والاستقرار فيها بان اعلمه انه لو رام التخلص منها لا يمكنه ذلك يكون ملجأ الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك بئس المصير لان نعم المصير ما نال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده ه ه

قوله تعالى واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا الى قوله انك انت العزيز الحكيم

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم واسمعيل عليهما السلام وهو بناؤهما عند البيت وذكر الله تعالى انواعا من الدعاء ثم ههنا مسائل

المسئلة الاولى قوله واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه اقعدك الله اي اسأل الله ان يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانه اذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البناء لان كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات المسئلة الثانية الاكثرون من اهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابرهيم عليه السلام على ما روينا من الاحاديث فيه واحتجوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة متهدمة الا ان ابرهيم عليه السلام رفعها وعمرها المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل كان اسمعيل شريكا لابرهيم عليهما الصلاة والسلام في رفع قواعد البيت وبنائه فقال الاكثرون انه كان شريكا له في ذلك والتقدير واذ يرفع ابرهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسمعيل على ابرهيم فلا بد وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي ذكرها ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون اسمعيل عليه السلام معطوفا على ابرهيم في ذلك ثم ان اشتراكهما يحتمل في ذلك من وجهين احدهما ان يشتركا في البناء ورفع الجدران والثاني ان يكون احدهما بانيا للبيت والاخر يناوله الحجر والطين ويهيئ له الالات والادوات وعلى الوجهين يصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول داخلا في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل كان في ذلك الوقت طفلا صغيرا وروي هذا عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وانه لما بنى البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا فقال ابرهيم الى الله تعالى فعطش اسمعيل فلم ير شيئا من الماء فنادى اذا جبريل عليه السلام قد حفر الارض باصبعه فنبع زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأ واسمعيل ربنا تقبل منا اي يقول اسمعيل ربنا تقبل منا فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التأويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على انه تعالى ما ذا يقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله تعالى بان يتقبله منه فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القران فوجب رده والله اعلم ه

المسئلة الرابعة انما قال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشأن ما ليس في الثانية الاخرى واعلم انه تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلثة انواع من الدعاء النوع الاول قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فانه يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الاخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل والاعتراف بالعجز والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون ذلك الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم عند الخادم الفاعل الذ من اعطاء الثواب عليه وتمام تحقيقه يأتي في تفسير المحبة في قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله ه

المسئلة الثانية انهم بعد ان اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قال المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان لهذا الدعاء والتضرع فائدة لانه يجري مجرى ان الانسان يتضرع الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار حارة والجمد باردا

لذلك الرجحان فخ لانه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقايها على صورتها في الاشراق وفي الاستعمال باردة والجمد حال
بقايه على صورته في الانجماد والبياض حارا وليستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على فعل هذا العمل فوجب ان يكون الدعا
ههنا ايضا محمولا على ذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله تعالى شي اصلا **المسئلة الثالثة** انما عقب هذا
الدعا بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعانا وتضرعنا وتعلم ما في قلوبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد
سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه لكماله في
هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعا قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل المسئلة
الاولى احتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد
او الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبا في ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك
فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل هذا على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل
هذه الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلبا لان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل
الحاصل وانه باطل لكن المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ولان صدور هذا الدعا منهما لا يصلح الا بعد ان كانا مسلمين
واذا ثبت ان الاية متروكة الظاهر لا يمكن التمسك بها سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق
والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل
النهار نشورا وثانيها جعل بمعنى وهب يقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف
للشي والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم وقال وجعلوا لله شركاء الجن
ورابعها جعله كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ايمة يهدون بامرنا يعني امرناهم بالاقتدا بهم وقال اني جاعلك للناس اماما فهو بالامر
وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقوله جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك وسادسها البيان والدلالة
تقول جعلت كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد وصفهما
بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقال جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اديبا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق ولكن
لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله
مسلما له ومثاله من يؤدب ولده حتى يصير اديبا يجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا وفي خلاف ذلك يقال جعل ابنه
محتالا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلايل العقلية فوجب ترك القول به اما انه
على خلاف الدلايل العقلية فلانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب
ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد **والجواب** قوله الاية متروكة الظاهر قلنا
لا نسلم وبيانه من وجوه الاول ان الاسلام عرض قايم بالقلب وانه لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك اي اخلق هذا العرض فينا
في الزمان المستقبل دايما وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال الثاني ان يكون المراد منه الزيادة في الاسلام
كقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليطمين قلبي فكانهما
دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي حصول الاصل في الحال **الثالث** ان الاسلام اذا
اطلق يفيد الايمان والاعتقاد فاما اذا ابدل بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له والانقياد والرضا بكل ما قدر
وترك المنازعة في احكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقي في قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة
بسبب البشرية فارادا ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهم مقام الرضا بالقضا على سبيل الكمال فثبت بهذه
الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر قوله نحمل الجعل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان الموصوف
اذا حصلت الصفة له فلا فايدة في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعا هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة لا يقال
وصفه تعالى بذلك ثنا ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشي اكثر من الرغبة في تحصيل الوصف
به والحكم فكان حمله على الاول اولى وثانيها انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب
فكان ذلك الوصف حاصلا فاي فايدة في طلب الدعا **وثالثها** انه لو كان المراد به التسمية لوجب
ان كل من سمى ابرهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله نحمل ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه احدها
ان لفظ الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه عنه الى غيره ترك الظاهر وثانيها ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها
واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة وطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جايز وثالثها ان تلك الالطاف اما ان يكون لها
اثر في ترجيح جانب الفعل على الترك او لا يكون فان لم يكن لها اثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك وان كان لها اثر في الترجيح فنقول
متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب فان ذلك لا يمنع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع

فان

فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولم يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه اخرى ف
اختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله يتميز ذلك الوقت بالوقوع او لم يكن كذلك فان كان الاول
كان المرجح مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزايدة ولم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان
الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلايل
العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فعل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعي
على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا واعلم ان السؤال المشهور في هذه الاية عن انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد
ادرجنا في هذه المسئلة وذكرنا منه اجوبة شافية كافية والحجة على ذلك ثم الذي يدل من جهة العقل على ان صيرورتهما
مسلمين له سبحانه ما ذكرنا ان القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه ام لا فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة
فخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل ومع تسليم امكانها فالمقصود حاصل اما
بطلانه فلان الترك عبارة عن بقا الشي على عدمه الاصلي والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم باق
والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذا لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة
الا للوجود فاما بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل لان تلك القدرة الصالحة للوجود والعدم
لا تختص بطرف الوجود الا لمرجح وتحقيقه ان الرجحانات لما تعلقت بالله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب
وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذي يصح على قوانين الدلايل العقلية **المسئلة الثانية**
قوله تعالى حكاية عنه ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر اي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في
ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضايه وقدره وان لا يكون ملتفت الخاطر الى شي سواه وهذا هو المراد من قول ابرهيم عليه الصلاة
والسلام في موضع اخر فانهم عدو لي الا رب العالمين ثم ههنا قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك
والثاني قايمين بجميع شرايط الاسلام وهو الاوجه لعمومه **المسئلة الثالثة** واما ان العبد لم يخاطب الله تعالى
وقت الدعا الا بقوله ربنا فنبينه ان شا الله تعالى في تفسير قوله وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرايط الدعا اما قوله
تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك فالمعنى واجعل من اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمهما ان في ذريتهما الظالم
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وامة قيل هم امة محمد صلى الله عليه وسلم
بدليل قوله تعالى وابعث فيهم رسولا منهم وههنا سؤالات السؤال الاول قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كما يدل على ان في
ذريته من يكون ظالما فكذلك يدل على ان فيهم من لا يكون ظالما فاذا كون بعض ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فالفايدة
في طلبه بالدعا مرة اخرى والجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والشفيق بسوء الظن مولع والسؤال الثاني لم خصا ذريتهما
بالدعا اليس ان هذا يجري مجرى البخل في الدعا **والجواب** الذرية احق بالشفقة والنصيحة
قال الله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولاد الانبيا اذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلما
والكبرا اذا كانوا على السداد كيف يتسبب لسداد من وراءهم السؤال الثالث الظاهر انه تعالى لو رد هذا الدعا لصرح بذلك
الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فانه في زمان اجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن احد من العرب
مسلما ولم يكن احد سوى العرب من ذرية ابراهيم واسمعيل عليهما السلام والجواب قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده
ولا يشرك به شيا فلم يزل الرسل من ذرية ابرهيم وقد كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب
بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعامر بن الظرب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابتدا والاعادة والثواب والعقاب
ويوحدون الله تعالى ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان اما قوله تعالى وارنا مناسكنا ففيه مسائل المسئلة الاولى في ارنا قولان
الاول معناه علمنا شرايع حجنا اي اذا امرتنا ببنا البيت لنحجه وندعو الى حجه فعلمنا شرايعه وما ينبغي لنا ان ناتيه فيه من عمل
وقول ومجازه ان روية العلم قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثاني اظهرها
لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبريل عليه السلام ارى ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابراهيم اعرفت
ما اريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق
فامره جبريل عليه السلام ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك
يامره جبريل عليه السلام برمي سبع حصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد العلم والروية معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم
الا بامور بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منه الا بالروية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي
حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وانه غير جايز فبقي القول المعتبر هو القولان الاولان فمن قال بالقول الثاني قال
ان المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرايع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول قال ان المناسك

في اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف **المسألة الثانية** النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمي الذبح
نسكا والذبيحة نسيكة وسمي اعمال الحج مناسك قال عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم لعلي لا القاكم بعد عامي هذا فالمواضع
التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك ايضا ويقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق
والمغرب قال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه وقرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله
عليه السلام خذوا عني مناسككم امرهم بان يتعلموا افعاله في الحج لا انه اراد خذوا عني مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول
ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الافعال فالاراءة لتعريف تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالاراءة
لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط وهذا خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك
لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك فلاجله سميت الذبيحة نسكا فهو كونه عملا من اعمال الحج تاثير في سائر الاعمال فوجب دخول الكل
فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب بالله عز وجل والزوم لما يرضيه وجب حمل ذلك عاما لكل ما
شرعه الله تعالى لابرهيم عليه السلام فقوله ارنا مناسكنا اي علمنا كيف نعبدك واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به
كما يخدم العبد مولاه **المسألة الثالثة** قرا ابن كثير وابو عمرو في بعض الروايات ارنا باسكان الراء في كل القرآن
ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف واحد في حم السجدة ارنا الذين اضلانا وقرا ابو عمرو في بعض الروايات الظاهرة عنه
باختلاس كسرة الراء بغير اشباع وقرا الباقون بالكسرة مشبعة واصله ارئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة
الى الراء وحذفت الهمزة وهو الاختيار لان اكثر القراء عليه ولانه اسقطت الهمزة فلا ينبغي ان تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة وتذهب
الدلالة على الهمزة واما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما يسكن كقولهم فخذ وكبد واما الاختلاس فلطلب
الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة والله سبحانه اعلم اما قوله تعالى وتب علينا ففيه مسائل المسألة الاولى احتج من جوز
الذنب على الانبياء بهذه الاية قال لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب فلولا تقدم الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا
للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل ان يقول ان الصغيرة
قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عليها محال لان تاثير التوبة في ازالتها وازالة الزائل محال
وهنا اجوبة اخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها وهو من وجوه الاول يجوز ان ياتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف
عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد كان اقرب الى ترك المعاصي فيكون ذلك لطفا داعيا
الى ترك المعاصي وثانيها ان العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل
ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك وثالثها انه تعالى لما اعلم ابرهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا
لا جرم سال ههنا ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى ان يوفق اولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب
علينا اي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول اجرمت وعصيت واذنبت
فاقبل عذري ويكون مراده ان ولدي اذنب فاقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه والذي يقوي هذا التاويل
وجوه الاول حكى الله تعالى في سورة ابراهيم عنه عليه السلام انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن
اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون المعنى ومن عصاني فانك
قادر على ان تتوب عليه ان تاب وتغفر له ما سلف من ذنوبه والثاني ذكر في قراءة عبد الله وارهم مناسكهم وتب عليهم الثالث
انه قال عطفا على هذا ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الرابع تاولوا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه اياه خلقا لهم
اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا اي ذريتنا **المسألة الثانية** احتج الاصحاب بقوله
وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى ان يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد
لكان طلبها من الله تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب
علينا على التوفيق وفعل الالطاف او على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه الاول
انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقريره دليل الداعي
قد تقدم غير مرة وثانيها ان التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي عبارة عن مجموع امور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول
والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنب ثم يتولد من هذه المعرفة
تالم القلب بسبب فوات المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة
ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسا له واما الاستقبال فبالعزم على ترك
ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول

وهو مطلع على الخيرات وهي هذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين
عبارة عن تاكيد هذا التصديق ونفي الشك عنه واستيلائه على القلب ثم ان هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم
فيتألم بها القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه [illegible]
[illegible]

لهذه الامة [illegible] اما قوله انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره **النوع الثالث**
قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم [illegible]
[illegible]

يذكرهم نعمها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه تامرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم
معاني الكتاب وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف
ومنها ان يكون لفظه ونظمه معجزا لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون قراءته
في الصلوات وسائر العبادات نوع تحمل لها [illegible] الحكمة العظيمة والمقصود الاشرف تعليم ما فيه
من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر اولا
امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب **الصفة الثالثة** من صفات
الرسول صلى الله عليه وسلم قوله والحكمة [illegible] الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع
فيه الامران وقيل اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة
في القول والعمل ووضع كل شيء موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة
البشرية واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه
فيه والاتباع له وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة قال اصحاب الشافعي
رضي الله عنه والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب اولا وتعليمه ثانيا ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا
عن الكتاب وليس ذلك الا سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فان قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل
والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل
وهو مصدر بمعنى الحكم كالقعدة والجلسة والمعنى ويعلمهم كتابك الذي تنزل عليهم وفصل اقضيتك واحكامك التي تعلمه اياها ومثال هذا
الخبر والحبرة والعذر والعذرة والغل والغلة والذل والذلة ورابعها ويعلمهم الكتاب اراد به الايات المحكمة والحكمة اراد بها
المتشابهات وخامسها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من الاحكام والحكمة اراد بها ما اودع فيها من المصالح [illegible]
[illegible] الكل صفة الكتاب كانه تعالى وصفه بانه ايات وبانه كتاب وبانه حكمة
الصفة الرابعة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ويزكيهم [illegible]

[illegible]

هو العالم الذي لا يجهل شيئا فاذا كان قادرا عالما كان ما يفعله صوابا ومبرأ عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما حصل
منه اجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم ان العزيز من صفات الذات اذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه
عن الضيم والمذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمتنع من مراده شي يلحقه اهتضام
فهو عزيز لا محالة واما الحكيم فاذا اريد به معنى العليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد بالعزة افعال العزة وهو الامتناع
عن استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين
هذين النوعين من الصفات وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليست كذلك وثانيها ان صفات الذات
لا يمكن ان يصدق نقائضها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر
تحققها صدور الاثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب

ان يكون

ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا واذا كان حكيما لذاته
لم يكن القبيح مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لذاته لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه فحينئذ يلزم ان لا يكون
الاله الا مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال واما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك ايضا معلوم بالبديهة واما ان مستلزم
المنافي منافي فهو معلوم بالبديهة فاذن الالهية لا يمكن تقررها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور فبين ثبت ان الاله
لا يقدر على افعال القبيح والجواب عنه انا على مذهبنا فليس شيء من الافعال سفها منه فزال السؤال
والله اعلم

قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين

اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما ذكر ابرهيم عليه الصلاة والسلام وما اجرا على يديه من شرايع
شرايعه التي ابتلاه بها ومن بنائه بيته وامره بحج عباد الله اليه وما جعله الله تعالى عليه من الحرص في مصالح عباده ودعائه
بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي سلف بيانها في هذه الآيات السالفة عجب الناس فقال ما يزهد في مثله ومن يرغب عن ملة
ابراهيم والايمان بما اتى من شرايعه فكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يفتخرون به
وبالوصلة التي بينه وبينهم بنسب اسرائيل والنصارى وافتخارهم ليس الا بعيسى وهو منتسب من جانب الام الى اسرائيل
واما قريش فانما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون آل الله وسائر العرب هم العدنانيون
فرجعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون على القحطانيين باسمعيل بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابرهيم
عليه السلام ولما ثبت ان ابرهيم عليه السلام هو الذي طلب من الله بعثة هذا الرسول في اخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى
في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن اعظم مفاخره وفضايله الانتساب الى ابرهيم عليه السلام لانه لا يومن بالرسول الذي هو دعوة
ابرهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لا شك ان هذا مما يستحق ان يتعجب منه اما قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه
ففيه مسائل **المسألة الاولى** يقال رغبت عن الامر اذا كرهته ورغبت فيه اذا اردته ومن الاولى استفهام
بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل
لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاءك احد الا زيد **المسألة الثانية** لقايل ان يقول ههنا
سوال وهو ان المراد بملة ابرهيم هي الملة التي جا بها محمد صلى الله عليه وسلم لان المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول
هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال بان هذه الملة عين ملة ابرهيم في الاصول والفروع او يقال هذه الملة هي تلك الملة في
الاصول اعني في التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ولكنهما تختلفان في فروع الشرايع وكيفية الاعمال اما الاول فباطل
لانه عليه السلام كان يدعي ان شرعه نسخ كل الشرايع فكيف يقال ان هذا الشرع هو عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد
المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه
وسلم فكيف يتمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب وسوال اخر وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما اعترف بان شرع ابرهيم
منسوخ ولفظ الملة يتناول الاصول والفروع فيلزم ان يكون محمدا صلى الله عليه وسلم راغبا عن ملة ابرهيم فيلزمه ما الزم عليهم
وجوابه ان الله تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتاييده ونشر
شريعته فمن عبر عن هذا المعنى بانه ملة ابرهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابرهيم عليه السلام محقا في مقاله
وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذي هو مطلوب ابرهيم عليه السلام فان قال قايل ان القوم ما سلموا ان ابراهيم
طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى وانما محمد صلى الله عليه وسلم روى هذا الخبر عن ابرهيم عليه السلام ليبني على هذه
الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوته عليه السلام فاذن لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية ولا تثبت هذه
الرواية ما لم تثبت نبوته فيفضي الى الدور وهو باطل سلمنا ان القوم سلموا له صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية
الا ان ابراهيم عليه السلام طلب من الله ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هو
هذا الشخص فلعله شخص اخر يجي بعد ذلك واذا جاز ان يتاخر اجابة هذا الدعاء بمقدار الفي سنة وهو الزمان الذي بين ابراهيم
ودين محمد صلى الله عليه وسلم فلم لا يجوز ان يتاخر بمقدار ثلاثة الاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا اخر سوى هذا
الشخص المعين **والجواب** عن السوال الاول لعل التوراة والانجيل شاهدا بصحة هذه الرواية
ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد في اثبات
نبوته صلى الله عليه وسلم ظهور المعجز على يده وهو القران واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها مثل هذه الحكايات ثم ان هذه
الحجة تجري مجرى المؤكد المقصود والمطلوب والله اعلم **المسألة الثالثة** في انتصاب نفسه قولان الاول انه [illegible]
المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول وجوه الاول امتهنها واستخف بها واصل السفه الخفة ومنه زمام
سفيه والدليل عليه ما جاء في الحديث الكبر ان تسفه الحق وتغمص الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد

نفذ بالغ في اذلاله نفسه وتحيرها حيث خالف بها كل نفس عاقلة والثاني قال الحسن الا من جهل نفسه وخسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جهل نفسه فلم يتفكر فيها فيستدل بما يجده فيها من اثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والثالث اهلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة والرابع اضل نفسه والقول الثاني ان نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها الاول نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب على التمييز عن الفرا ومعناه سفه نفسا ثم اضاف وتقديره الا السفيه وذكرنا النفس تاكيدا كما يقال هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في تسفيهه الثالث الا من سفه نفسه بتقدير انها ثم انه تعالى لما اخبر بسفاهة من يرغب عن ملة ابرهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرايع والامامة الباقية الى قيام الساعة حتى اضيف اليه خلة الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذي هو نهاية الجلالة لمن نالها من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك والشرايع فليتحق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته سفيه ثم بين انه في الاخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الاية تقديم وتاخير وتقديره ولقد اصطفيناه في الدنيا والاخرة وانه لمن الصالحين لكن اذا صح الكلام من غير تقديم وتاخير كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى

قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين

اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسايل **المسألة الاولى** موضع اذ نصب وفي عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في ذلك الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفا ثم عقبه بذكر سبب الاصطفا فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد وعلم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة ومع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدا والعاقبة فاسلامه لله تعالى وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله **المسألة الثانية** اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشا الاشكال انه انما يقال له اسلم في زمان لا يكون فيه مسلما فهل كان ابراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكواكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقال له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم كان قبل الاستدلال فيكون المراد منه هذا القول لا نفس القول بل على الدليل [illegible] قول الشاعر

[illegible]

امتلا الحوض وقال قطني • مهلا رويدا قد ملات بطني

[illegible] قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور اخر احدها الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك [illegible] وثالثها استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله فاعلم انه لا اله الا الله ورابعها ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وان ابراهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والاعضاء بقوله اسلم

قوله تعالى ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون

اعلم ان هذا هو النوع السادس من الامور المستحسنة التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسايل **المسألة الاولى** قرا نافع وابن عامر واوصى وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون ووصى [illegible] والمعنى واحد [illegible] **المسألة الثانية** الضمير في بها الى اي شي يعود فيه قولان الاول انه عايد الى قوله اسلمت لرب العالمين على تأويل الكلمة والجملة [illegible] ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني [illegible] والثاني انه عايد الى الملة [illegible]

[illegible]

بالاخرة والشهادة وحده ما لا يقتضي ذلك **المسألة الثالثة** اعلم ان هذه الحكايات اشتملت على دقايق مرغبة في قبول الدين احدها انه تعالى لم يقل وامر ابراهيم بنيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه اشد واتم واذا عرفنا انه عليه السلام كان مهتما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله اقرب وثانيها انه عليه السلام خصص بنيه بذلك وذلك لان شفقة الرجل على ابنائه اكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك في اخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص واحدا منهم بهذه الوصية وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه عليه السلام اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل ايضا على شدة الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى وهذا ايضا يدل على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ ان هذا الامر اولى الامور بالاهتمام واجراها بالرعاية فهذا هو السبب في انه خص اهله وابناءه بهذه الوصية والاثر المعلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو الخلق ابدا الى الاسلام والدين اما قوله تعالى ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابرهيم والمعنى انه وصى كوصيته والثاني قري ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابرهيم بنيه ونافلته يعقوب اما قوله يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة ابي وابن مسعود ان يا بني اما قوله ان الله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلايل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك لان الرجل اذا لم يأمن الموت في كل طرفة عين ثم انه امر بان ياتي بالشي قبل الموت صار مامورا به في كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور

قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه الصلاة والسلام انه بالغ في وصية بنيه بالدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان ام معناها معنى حرف الاستفهام وحرف العطف وهي تشبه من حروف العطف او وهي تاتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانت لا تعلم كون واحد منهما عنده فتسال اهل احد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا او نعم اما اذا علمت كون احد هذين الرجلين لكنك لا تعلم ان الكاين عنده زيد او عمرو فها هنا تقول ازيد عندك ام عمرو اي اعلم ان احدهما عندك لكن اهو هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام مثاله انها لابل ام شاء وكان قايل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقدر انها ابل فاخبر على مقتضى ظنه انها لابل ثم جاءه الشك فاراد ان يضرب عن ذلك الخبر وان يستفهم انها هي شاء ام لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام عما بعدها هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها لابل ام شاء جار مجرى قولك انها لابل بل اهي شاء فقولك ام هي شاء كلام مستانف غير متصل بقوله انها لابل فكيف يكون ذلك وقد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك ام عمرو بمعنى ايهما عندك فلا يكون ما بعد ام منقطعا عما قبله بدليل ان عمرا قرين مع زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا اما المتصلة فقوله تعالى اانتم اشد خلقا ام السما بناها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه كانه يقول والله اعلم بل يقولون افتراه فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قوله ازيد عندك ام عمرو ومن لا يحقق من المفسرين يقول ان ام ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان ام هذه المنقطعة تضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام في هذه الاية متصلة ام منقطعة فيه قولان **الاول** انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة فيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الذي هم عليه دين الاسلام كيف يقولون ذلك وانتم لم تشهدوا وصايا الانبياء ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابرهيم ويعقوب وساير الانبياء بعده **فان قيل** الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب عليه الصلاة والسلام في هذه الاية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعايهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي انكره الله تعالى اما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام ما تعبدون فهو كلام منفصل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك

كيفية تلك الوصية **القول الثاني** ان ام في هذه الآية منفصلة وطريقه ذلك ان يقدر قبلها محذوف كأنه قيل
أتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني اتأوا ابائكم من بني اسرائيل كانوا شاهدين له اذ دعا بنيه
الى ملة الاسلام والتوحيد وقد علموا ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه براء اما قوله اذ قال لبنيه ففيه مسائل المسألة الاولى
ان العامل في اذ الاولى الشهداء والثانية الحضور المسألة الثانية
الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره والله اعلم
اما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسائل المسألة الاولى لفظة ما لغير العقلاء فكيف اطلقه في المعبود بحق جوابه من وجهين
الاول ان ما عام في كل شيء والمعنى اي شيء تعبدون والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم ما الانسان المسألة
الثانية قوله من بعدي اي من بعد موتي اما قوله قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق ففيه مسائل المسألة الاولى
هذه الآية تمسك بها فريقان من اهل الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلام ما انكره عليهم
فدل على ان التقليد كاف والثاني التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه من الآية
انهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل عليه العقل بل قالوا نعبد الاله الذي انت تعبده وآباؤك تعبده وهذا يدل على ان الطريق
المعرفة هو التعلم **والجواب** انه ليس في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها
ايضا دلالة على انهم ما اقروا بالاله الا على سبيل التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمانهم
ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال [illegible] فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال
والجواب عنه من وجوه اولها ان ذلك مختصر من القول في شرح صفات الله وتوحيده وعلمه وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب
الى سكون نفس يعقوب فكأنهم قالوا لسنا نجري الا على طريقتك ولا خلاف منا عليك فيما قصده ويخلص لعبادته له وثالثها
لعل فيه الاشارة الى ذكر الدليل في وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى [illegible] في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم
الذي خلقكم والذين من قبلكم فهنا مرادهم بقوله نعبد الهك واله ابائك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود ابائك
وعلى هذا التقدير يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد المسألة الثانية قال القفال في بعض التفاسير ان يعقوب
عليه السلام لما دخل مصر رأى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضا
لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون
الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين احدهما
انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين الثاني انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من
اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بحالهم **المسألة الثالثة** قوله ابراهيم واسمعيل
واسحق عطف بيان لآبائك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسمعيل على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق المسألة الرابعة
قال الشافعي رضي الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام او للاب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن
مسعود وزيد رضي الله عنهم وهو قول مالك وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انهم يسقطون بالجد
وهو قول ابي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء اما الاولون
وهم الذين لا يسقطون بالجد فلهم قولان احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معهم او ثلث جميع المال ثم الباقي
بين الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضي الله عنه وعنا والثاني
انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه
شيء واحتج ابو حنيفة على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوة والاخوات فيلزم ان يحجبهم الجد انما قلنا ان الجد اب
للآية والاثر اما الآية فآيتان هذه الآية وهي قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب
على الجد فان قيل فقد اطلقه في العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا
ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فيبقى في الباقي حجة الآية الثانية قوله تعالى مخبرا عن يوسف عليه السلام
واتبعت ملة ابائي ابراهيم واسحق واما الاثر فما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد
اب وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يحجب الاخوة لقوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فاعطي الام الثلث والجد الثلثين دون الاخوة كما استحق الاب دونهم اما كان باقيا قال الشافعي
رضي الله عنه لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه احدها انه كما استدل المستدل بهذه الآيات على ان الجد اب نحن نستدل على انه ليس باب
بقوله تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب فان الله تعالى ما ادخل يعقوب في بنيه لانه ميزه عنهم فلو كان النافلة ابنا لكان
ابا لكان النافل في النبوة ابا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس باب وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح

لمن مات ابوه وجده حي ان ينفي انه ابا كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس ابا في الحقيقة فان قيل
اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الاب ادنى من رتبة الجد ولذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن
الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة لصح القول بانه مات وخلف اما وابا كثيرين
وذلك مما لا يطلقه احد من اهل اللغة وارباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد ابا لاشتهر ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا
يختلفون في ميراث الجد ولو كان الجد ابا لكانت الجدة اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر
رضي الله عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب وخامسها قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما
لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس باب واما الآيات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد اب **فالجواب**
عن وجه التمسك بها من وجوه اولها انه قرأ ابي واله ابراهيم بطرح ابائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة الشاذة
لا ترفع القراءة المتواترة بل الجواب انه تعالى انه اطلق لفظ الاب على الجد وعلى العم وقال عليه السلام في العباس هذا
بقية ابائي وقال ردوا علي ابي فكذا انحمل ذلك على انه ذكره على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان
حقيقة لما كان كذلك واما قول ابن عباس فانما اطلق اسم الاب عليه نظرا الى الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان اللغات
لا يقع الخلاف فيها بين ارباب اللسان والله اعلم اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة
خاطئة او على الاختصاص اي نريد باله ابائك الها واحدا اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه احدها انه حال من فاعل نعبد
او من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له وثانيها يجوز ان تكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها ان تكون جملة اعتراضية مؤكدة اي ومن
حالنا انا له مسلمون مخلصون التوحيد او مذعنون اما قوله تعالى تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة
وهو ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الطائفة وخلت مضت وانقرضت والمعنى اني اقصصت عليكم
اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم
وان ابيتم لا تنتفعوا بافعالهم والآية دالة على مسائل **المسألة الاولى** الآية دالة على بطلان التقليد لان قوله لها ما كسبت
يدل على ان كسب كل احد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكانه تعالى قال
اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة
هو الحق المسألة الثانية الآية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد صلى الله عليه وسلم وتحذيرهم من مخالفته المسألة الثالثة
الآية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من ان صلاح ابائهم ينفعهم وتحقيقه ما روي عنه عليه السلام
انه قال يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ائتوني يوم القيامة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيئا وقال من ابطأ
به عمله لم يسرع به نسبه وقال سبحانه وتعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل
الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى فان تولوا فانما
عليه ما حمل وعليكم ما حملتم المسألة الرابعة الآية دالة على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر ابائهم وكانت اليهود يقولون
انهم يعذبون في النار بكفر ابائهم باتخاذهم العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة العجل
فبين الله تعالى بطلان ذلك **المسألة الخامسة** الآية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة والمعتزلة
في تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا انه قادر على دخول شيء من الاعراض بعد ان كان معدوما
الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات احدها وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة
بالمقدور من غير تأثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله
تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى ثم يحصل بعد ذلك الفعل وصف كونه طاعة ومعصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة
الحادثة وهو قول ابي بكر الباقلاني وثالثها ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقا بمقدور واحد وقع
المقدور بهما فكان فعل العبد وقع باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى ابي اسحق الاسفرايني لانه يروى
عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين اما القائلون بان القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان الاول الذين يقولون
بان القدرة مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه هو الذي وضع الاسباب المؤدية الى دخول
هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب
امام الحرمين رحمه الله اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول ابي الحسين البصري منه وان كان لا يصرح به
الفريق الثاني وهم المعتزلة وهم الذين يقولون ان القدرة مع الداعي لا توجب الفعل واذا لم يخلقه فيه استحال منه
في ذلك الوقت ان يتصف به الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والكسب

قالت المعتزلة للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف في الحال بذلك
الفعل واذا لم يخلق فيه استحال منه في ذلك الان ان يتصف به واذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر
الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وايضا فهذا الذي هو مكتسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله تعالى او لم يقع البتة بقدرة الله
او وقع بالقدرتين فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف يكون مكتسبا له وان كان وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب
وان وقع بالقدرتين معا فهو محال لان قدرة الله تعالى مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله به كيف يبقى لقدرة العبد فيه
اثر واما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاحياز فهذا الشغل ان حصل
بفعل الله تعالى يعني فنهيه عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب
واما قول الاشعري فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير فلا يبقى لقدرة العبد معها تاثير البتة قال اهل السنة
كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه الاول ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك
التفاصيل فهو غير موجد لها وثانيها ان العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك
الفعل وذات القدرة لانه يكون متمكنا ان يفعل فاما القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير المعقول عنه فتلك
الاسفراييني
الموجدية حادثة وان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله
تعالى فالاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزم مثل ذلك في موجدية الله تعالى لانه
قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين والمناظرات
بين الفريقين في الالفاظ واللغات كثيرة **وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا**
قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الاسلام حكى بعد هذا انواعا
من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام

الشبهة الاولى

حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا
ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابا الزاميا
وهو قوله قل بل ملة ابرهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب انه ان كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم لان هؤلاء
المختلفين اتفقوا على صحة دين ابرهيم والاخذ بالمتفق اولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول في الدين على التقليد فكانه سبحانه
قال وان كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابرهيم
عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية اولى فان قيل اليس ان كل واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابرهيم
عليه السلام قلنا لما ثبت ان ابرهيم عليه السلام كان قائلا بالتوحيد وثبت ان النصارى يقولون بالتثليث واليهود يقولون
بالتشبيه ثبت انهم ليسوا على دين ابرهيم وان محمدا عليه الصلاة والسلام لما دعا الى التوحيد كان هو على دين ابرهيم عليه السلام
ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فلا يجوز ان يكون المراد به التخيير اذ المعلوم من حال
اليهود انهم لا يجوزون اختيار النصرانية على اليهودية بل يزعمون انه كفر والمعلوم من حال النصارى ايضا كذلك بل المراد ان اليهود
يدعون الى اليهودية والنصارى الى النصرانية فكل فريق يدعو الى دينه ويزعم انه الهدى فهذا يعني قوله تهتدوا ان
اي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة اما قوله تعالى بل ملة ابرهيم ففي انتصاب ملة اربعة اوجه
الاول انه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابرهيم
الثاني على الحذف تقديره بل نتبع ملة ابراهيم **الثالث** تقديره بل كونوا اهل ملة ابرهيم
فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله واسأل القرية اي اهلها الرابع التقدير بل اتبعوا ملة ابرهيم وقرأ الاعرج
ملة ابرهيم بالرفع اي بل ملتنا او ديننا ملة ابرهيم وبالجملة فانت بالخيار في ان تجعله مبتدأ او خبرا اما قوله حنيفا ففيه
مسايل المسئلة الاولى لاهل اللغة في الحنيف قولان الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل للاعرج احنف تفاؤلا بالسلامة
كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا فكل من اسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي
الثاني ان الحنيف المائل لان الاحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال فالمعنى
ان ابرهيم عليه السلام حنف الى دين الله اي مال اليه فقوله ملة ابرهيم حنيفا اي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما [illegible]
ذكروا عبارات احدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد ان الحنيفية حج البيت وثانيها انها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع
ابرهيم في شرايعه التي هي شرايع الاسلام ورابعها اخلاص الدين وتقديره بل نتبع ملة ابراهيم التي هي التوحيد عن الاشتراك
والقتال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كساير القاب الديانات واصله من ابرهيم عليه السلام **المسئلة**
الثانية حنيفا فيه قولان احدهما قول الزجاج انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك رايت وجه هند قائمة الثاني
انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقطت الالف واللام لم يتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قال النحاة

الكوفي

الكوفة اما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه تنبيه على ان اليهود والنصارى [illegible]
حكى عن بعض اليهود انهم قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك [illegible]
عليه السلام ومعلوم ان ابرهيم عليه السلام في شرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما [illegible]
[illegible]

والجواب

[illegible] ان طريقهم مخالفة لطريقة ابرهيم عليه السلام **قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما**
انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد
منهم ونحن له مسلمون اعلم انه تعالى لما اجاب بالجواب الجدلي اولا ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الاية وهو الطريق في معرفة نبوة
الانبياء عليهم السلام لظهور المعجز عليهم [illegible]
[illegible]

المسئلة الاولى

[illegible]

والجواب

[illegible]
في اصول الديانات فانهم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك
وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول اقوى لانه اليق بالاية اما قوله ونحن له مسلمون
فالمعنى انا اسلمنا لاجل طاعة الله تعالى لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهذا ينبغي ان يكون متى ظهر المعجز وجب الايمان به
واما تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله تعالى والانقياد
له بل اتباع الهوى والميل **فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما**
هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم واعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت
الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا واما قوله بمثل
ما امنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي امن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه احدها ان المقصود منه التبكيت والمعنى
انهم ان حصلوا دينا اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين اخر يساوي هذا

الدين في السداد واستحال الاهتداء بغيره نظيره قولك للرجل الذي تشير عليه هذا هو الراي والصواب وان كان عندك راي
اصوب منه فاعمل به وقد علمت انه لا اصوب من رايك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رات لا راي وراءه
وثانيها انه يستحيل ان يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف
بنبوته فكل دين غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمتناقض يستحيل ان يكون مساويا لغير المتناقض في السداد والصحة
وثالثها ان المثل صلة في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء اي ليس هو كشيء وقال الشاعر • وصاليات ككما يؤثفين • وكانت
ام الاحنف ترقصه وتقول • والله لولا حنف برجله • ودقة في ساقه من هزله • ما كان في فتيانكم من مثله • ورابعها انكم آمنتم بالفرقان
من غير تصحيف وتحريف فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوسلون به الى
معرفة محمد صلى الله عليه وسلم وخامسها ان يكون قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي فان صاروا مؤمنين بمثل ما به
صرتم مؤمنين فقد اهتدوا فالتمثيل في الآية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس قال لا
تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذي آمنتم به قال القاضي لا وجه لترك القراءة المتواترة
من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان صح فالمراد منه انه ان غير تلاوة كل الآيات المتشابهة وذلك محظور
والوجه الاول في الجواب هو المعتمد اما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد علموا ما هدوا اليه وقبلوه ومن هذا حاله يكون وليا
لله داخلا في اهل رضوانه والآية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على
الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا فقال وان تولوا
فانما هم في شقاق وفي الشقاق بحثان الاول قال بعض اهل اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه
صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهو ان يكون
هذا في حد وذلك في حد آخر والمعاداة مثله لان هذا في عدوة وذاك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذلك
في جانب آخر وقال آخرون انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى وان خفتم
شقاق بينهما في الاختلاف حتى يشق احدهما على الآخر البحث الثاني قوله وان تولوا فانما هم في شقاق
انهم ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة فحيث التزموها علمنا انه ليس غرضهم
طلب الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات قال ابن عباس فانما هم
في شقاق اي في خلاف قد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل وصاروا مخالفين لله تعالى وثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل
في شقاق اي في ضلال وثالثها قال ابن زيد في منازعة ومحاربة ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال
في المعاداة على وجه الحق او في المخالفة التي لا تكون معصية انه في شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها
في عداوة الله وغضبه ولعنته وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم
معادون للرسول مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم
ومكرهم فقال فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به قال
المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب وذلك لانا وجدنا المخبر بهذا
القول على ما اخبر به لانه تعالى كفاهم شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم
فصاروا اذلاء في ايديهم يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان التخرص
لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل فان الملحدون لا ينكرون ان هذا معجز وذلك لان المخبر هو الذي يكون دائما في العداوة وتدبير
العادة بان كل من كان مبتلى بايذاء غيره فانه يقال له اصبر فان الله يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع اخرى واذا كان
ذلك متفاوتا فكيف يقال انه معجز وايضا فلعله يتوسل الى ذلك برؤيا رآها وذلك مما لا سبيل الى دفعه وان المنجمين يقولون
من كان سهم الغيب في طالعه فانه ياتي بمثل هذا الاخبار وان لم يكن نبيا والجواب انه ليس
غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القرآن مشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار عن الاشياء الكثيرة
على سبيل التفصيل مما لا يتفق من المتخرصين الكاذبين ثم انه تعالى لما وعده بالنصر والمعونة اتبعه بما يدل على انه
يسمع ما يقولون ويعلم ما يضمرون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان الاول انه وعيد لهم والمعنى
انه يدرك ما يظهرون وما يضمرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم ان يقع منهم امر الا وهو قادر على كفايتك اياهم الثاني
انه وعد للرسول بمعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو
السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليم يفيد المبالغة وتناول كونه عالما بجميع المعلومات
فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه تعالى سميعا امرا

زائدا

زائدا على وصفه بكونه عليما والله اعلم صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له
عابدون اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان هذا
الدين واضحة جلية فقال صبغة الله وفي الآية مسائل المسألة الاولى الصبغ ما يلون به الثياب ويقال
صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا وصبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ
كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا في
انه لم سمي دين الله بصبغة الله وجوها احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون
هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الان صار نصرانيا حقا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهي الدين والاسلام
لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما يقول لمن يغرس الاشجار وانت تريد ان تامره
بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم يخادعون الله
وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها فان تسخروا منا فانا نسخر منكم وثانيها اليهود تصبغ ابناءها يهودا
والنصارى تصبغ ابناءها نصارى بمعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم عن قتادة قال ابن الانباري يقال
يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد ثعلب
• دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا • اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ •
وثالثها سمي الدين صبغة لانه هيئة تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلاة قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود
ورابعها قال القاضي قوله صبغة الله يتعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه
صبغة الله تعالى ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله تعالى وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر
المباينة بين الالوان والاصباغ لذي الحس السليم القول الثاني ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرة الله
التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ووجه هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والآثار الشاهدة
عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهي الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على
على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي امروا بها هو الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع
وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بيناه هو الدين وصفوا انفسهم به في قوله تعالى قولوا آمنا بالله فكانه تعالى
قال في ذلك انه دين الله الذي الزمكم التمسك به والنفع به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام
على ما ذكرنا لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى
لان الكلام اذا استقام على احسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الآن بقية اقوال المفسرين القول الثالث
ان صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير للمسلمين عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة
والقول الجيد هو الاول والله اعلم المسألة الثانية في نصب صبغة الله اقوال احدها انه بدل من ملة وتفسير لها وثانيها اي اتبعوا
صبغة الله وثالثها قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله آمنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه اما قوله
ومن احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغته اما قوله
ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا بالله وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله بدل من ملة ابراهيم او نصب
على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانما بقاؤه على انه مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه فالقول ما قالت
حذام قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون
اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا فيها وجوها احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة
لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم ويقولون لو انزل الله على احد لنزل عليكم
وترونكم احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن احق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان وثالثها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه
وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقوله كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن ورابعها اتجادلوننا في الله
اي اتجادلوننا في دين الله المسألة الثانية هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها احدها
انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق وثانيها
انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الآية اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبير خلقه وبمن
يصلح للرسالة وبمن لا يصلح فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية اليه
الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا
لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التاويل اقرب لان قوله تعالى لنا اعمالنا

ولكن اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى نبه ثم اخرج هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي
من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودي من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح وبالجملة
فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشي من الاغراض لم يؤثر قوله في القلب
البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع ما يبعث على النظر وتحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق واما معنى الاخلاص
فقد تقدم **ام يقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا**
او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان في الاية مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام يقولون بالتاء على المخاطبة كانه قال اتحاجوننا ام تقولون والباقون
بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان يكون ام متصلة وتقديره باي الحجتين تتعلقون في امرنا
بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبيا فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل اتقولون والهمزة للانكار
ايضا وعلى الثاني تكون منقطعة معناه الانقطاع الى احتجاج اخر غير الاول كانه قيل اتقولون ان الانبيا كانوا قبل نزول التورية
والانجيل هودا او نصارى **المسئلة الثانية** انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه احدها
ان محمدا عليه السلام ثبتت نبوته بساير المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها شهادة
التورية والانجيل على ان الانبيا كانوا على التوحيد والحنيفية وثالثها ان التورية والانجيل انزلا من بعدهم ورابعها انهم ادعوا
ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورده الله تعالى في
هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ والتبري في نفوسهم انهم ليعلمون انهم كانوا كاذبين
فيما يقولون اما قوله تعالى قل ءانتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره اصدق وقد اخبر في التورية والانجيل وعلى لسان محمد
صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح
الكلام قلنا من قال انهم على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتهم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله
اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بان الله تعالى اعلم اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة اوجه احدها
ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ومن اظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين
للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما
استحال ذلك مع عدله وتنزيهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك وثانيها ومن اظلم من علماء اليهود والنصارى اذ كتموا هذه
الشهادة من الله لان قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني فكانه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة فلم
يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من صلة قوله من الشهادة والمعنى ومن اظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله
فجحدها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك
اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره واعلانه لا يخفى عليه خافية
وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خايف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب
من جهة السلطان يعد عليه الانفاس لكان دايم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرقيب
القريب الذي يعلم السر واخفى اذا هدد واوعد بهذا الجنس من القول **تلك امة**
قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبيا اعقبه
بهذه الاية لوجوه احدها ليكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الابا فكل واحد يوخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انه
متى كان لا يستنكر ان يكون فرضكم غير فرضهم لاختلاف المصالح لم يستنكر ان تختلف المصالح فينقلكم محمد عليه الصلاة
والسلام من ملة الى ملة اخرى وثالثها انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبيا الذين ذكرهم في هذه الايات بين ان الدليل لا يتم
بذلك فان كل انسان مسؤول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان توهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم ان اصابوا او اخطاوا فان
ذلك لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد **فان قيل** لم كررت هذه الاية قلنا فيه
قولان احدهما انه عنى بالاية الاولى ابرهيم عليه الصلاة والسلام ومن ذكر معه وبالثانية اسلاف اليهود قال الجبائي ثم
قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابرهيم
وبنيه انهم كانوا هودا فكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقتنا فصار سلف اليهود في حكم المذكورين فجاز ان يعنيهم بقوله
تلك امة قد خلت ولعينهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون عايدا اليهم
والقول الثاني انه متى اختلفت الاوقات في الاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكانه قال تعالى ما هذا الا بشر فوصف هؤلاء
الانبيا انتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد

صلى

صلى الله عليه وسلم فان ذلك ما ينفع لكم واعود عليكم ولا تسئلون الا عن عملكم **سيقول**
السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اعلم ان هذا
هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وكلاهما لا يليق
بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام واما ان يكون مقيدا بقيد اللادوام فان كان
خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الا مرة واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا له وان كان مقيدا بقيد اللادوام فههنا
ظاهر ان الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دايما مع انه ذكر لفظا يدل
على انه يبقى دايما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى دايما مع انه ذكر لفظا يدل على انه
يبقى دايما فذلك تجهيل فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ
في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه
الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ انما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في انها لله تعالى و
مخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغيير
ليس من الله فتوسلوا بهذه الوجوه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الان في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه
الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم اما قوله تعالى سيقول السفهاء ففيه قولان احدهما وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان
للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم سيطعنون علي فيما فعلت
ومجاز هذا ان يكون القول فيما يكرر ويعاد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرات اخر فصح على هذا التاويل ان يقال سيقول
السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الاية **القول الثاني** ان الله تعالى
اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوايد احدها انه عليه الصلاة والسلام اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان
هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام اقل مما
اذا سمعه منهم اولا وثالثها ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم منهم يكون الجواب
حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا **المسئلة الثانية** اما السفه في اصل اللغة
فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا انؤمن كما امن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ما له وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى
ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطا في باب الدين اعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الراي
الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله
على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها قال ابن
عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يانسون بموافقة الرسول عليه السلام لهم في القبلة [illegible]
[illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]
[illegible]

شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على راس سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا وقال الاخرون بل سنتان القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه لما صح الخبر بان الله تعالى حوله من بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الاية ان مراده بقوله كانوا عليها السفهاء اي السفهاء كانوا عليها اي ما الذي صرف المؤمنين والرسول عن القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود والنصارى وقبلة النصارى في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والعرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما راوا الرسول صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى ردا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق في انه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة ياوي اليها وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة الاخر وقال بعض المحدثين حملت ما وراء البيا قرانا وقبلة حيث ما جاءت ليه اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقرير الجواب كلها لله ملكا وملكا فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة بل انما يصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة فان قيل فما الحكمة اولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة الاولى ففيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك الغرض اولى له من لا وجوده واما ان لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ذلك الفاعل قد استفاد مستكملا بغيره وذلك في حق الله تعالى محال وان كان الثاني فيستحيل ان يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل انه وان كان وجوده او عدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فان الحكيم يفعله ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه هل هما بالنسبة الى الله سبحانه على السوا او ليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا لاجل تحصيل مصلحة فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله تعالى محال وثالثها انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه الى غرض اخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت كطلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف افعال الله تعالى على الحكمة والغرض **وخامسها** ما سبق من الدليل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر وتعذيبه عليه ابد الاباد وسادسها ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر اخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وانه محال وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كان فائدة تعيين الجهة القدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فثبت ان هذه الاية على نص صريح على قولنا ومذهبنا اما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الاية على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام والله اعلم **المسئلة الرابعة** الكلام في ذلك الحكم على سبيل التفصيل والمراد ان الكلام في هذه المباحث لا يكون قطعيا بل غايتها ان يكون امورا احتمالية اما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكما اولها ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان ان يستحضر امرا عقليا مجردا وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان

العبد

١٩٥

العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة وثانيها ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتاتى الا اذا بقي في جميع صلاته مستقبلا لجهة واحدة على التعيين فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير ورابعها ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية اليه وكلتا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن انت عبدي والكعبة بيتي والصلاة خدمتي فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقلبك الي وخامسها قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان نداء موسى عليه السلام جاءه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الاية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا فانها مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت الانوار جميعا **وسادسها** قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء ولاجله جعل وسط الارض قبلة للخلق وسابعها انه تعالى اظهر جلالة محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال الكعبة وذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الاية وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بجهة احد قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم على جهة التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضائي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهو الذي ذكرناه واما في الاخرة فقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين [illegible] القبلة [illegible] لمن الظالمين [illegible] الكعبة قبلة [illegible] والفقراء [illegible] **وثامنها** العرش قبلة الحملة والكرسي قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المحبين [illegible] فاينما تولوا فثم وجه الله [illegible] والكعبة [illegible] هذه [illegible] والتحقيق هو الاول **المسئلة الرابعة** في حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكار هذا التحويل [illegible] الجهات [illegible] والجواب [illegible] اهل السنة [illegible] احكام الله تعالى [illegible] المعتزلة [illegible] **وثانيها** [illegible] اليهود [illegible] العرب [illegible] فلما [illegible] **وخامسها** [illegible] من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه [illegible] فلما هاجروا الى المدينة [illegible] اليهود [illegible] بالتوجه الى الكعبة [illegible]

فالهداية قد تتقدم القبول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدلك على ما هو للعباد اصلح والصراط المستقيم
هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها هذه الدعوة او الدلالة او تحصيل العلم فيه
والاولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى ٥

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا

وكذلك جعلناكم امة وسطا

اعلم ان في هذه الاية مسائل المسألة الاولى الكاف في كذلك كاف التشبيه والمشبه به اي شيء هو فيه وجهان احدهما انه راجع الى معنى
يهدي اي كما انعمنا عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقديره يهدي من يشاء وكما هديناكم
الى قبلة هي اوسط القبل كذلك جعلناكم اوسط الامم وسطا وثالثها انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم ولقد
اصطفيناه في الدنيا اي وكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق
والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة ٥
فضلا منه واحسانا فكذا العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة تفضلا
واحسانا لا وجوبا وخامسها انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن المضمر مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه
في ليلة القدر ثم من المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال من يشاء فقوله وكذلك جعلناكم
امة وسطا اي مثل هذا الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم امة وسطا

المسألة الثانية

اعلم انه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقوله امة وسطا والظرف مخففا تقول جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط
امورا احدها ان الوسط هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم
واما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم امة وسطا قال عدلا وقوله عليه الصلاة
والسلام خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا وقال عليه الصلاة والسلام عليكم
بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم • اذا نزلت احدى الليالي بمعظم •

واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل وقطرب واما المعنى
فمن وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الاخلاق
يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها انما سمي العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي
لا يميل الى احد الطرفين وثالثها لا شك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله وصفا
ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ٥

الكلام

ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب ان يكون
المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف
يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة
دون جهة **القول الثاني** ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير اولى من الاول لوجوه الاول
ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال صاحب الكشاف اكتريت جملا من اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاتهنه اي من خيار الدنانير ٥
ووصف العدالة لا يوجد في الجمادات فكان هذا التفسير اولى الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث
[illegible] وسطا [illegible] وهذا وسط كوسط القلادة واصلها ان الاتباع
يتحوطون الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى القول الثالث يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون
في الدين بين المفرط والمفرط والغالي والمقصر [illegible]
[illegible] **المسألة الثالثة**
احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى فقالوا [illegible] على ان عدالة هذه الامة [illegible]
وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب ثم قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انه
[illegible] واجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا عدول عن الظاهر [illegible]
[illegible]
[illegible] الوجه الثاني
انه تعالى قال [illegible] الاية [illegible]

دون البعض فهذه الاية يجب ان تكون محمولة على ذلك ليكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الاخرى **الوجه الثالث**
ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة **الوجه**
الرابع وهو ان الله تعالى ذكره في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان
المسألة الرابعة احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة
هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية فثبت ان قولهم حجة **فان قيل** الاية متروكة
الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على
البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتم
معارضة بوجهين الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى
انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم
وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة او الخير
يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا ان المراد بالوسط الخيرية ولكن لا يجوز حصول هذا الوصف للاجتناب عن الكبائر
فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد ذلك
الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر
والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الاخرة
فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع فيه لان الامة تصير
معصومة في الاخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبون بهذا الخطاب هم الذين كانوا
موجودين عند نزول هذه الاية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الاية تقتضي عدالة اولئك
الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل على ان اجماع اولئك القوم حق فيجب ٥
ان لا يتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من اولئك الاقوام باعيانهم وعلمنا
بقاء كل واحد منهم الى بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالمتعذر
امتنع التمسك بالاجماع والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه
تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم في كل امر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا
في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا الخطاب معهم حال الاجماع لان قوله جعلناكم خطاب
لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به في حق
البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقين وهذا معنى ما قاله العلماء ليس المراد من الاية ان كل منهم
كذلك بل المراد انه لابد وان يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم
على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جملتهم مثاله ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا قال ان واحدا من اولادي ولا
لابد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا اولاده مجتمعين على راي علمناه حقا لانه لابد
وان يوجد فيهم ذلك المحق فاما اذا اجتمعوا سوى الواحد على راي لم نحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب مع ذلك الواحد
الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا عمن كان مخطئا لكانت الحجة قائمة في قول المصيب
ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان المراد كونهم وسطا هو الخيرية لزم ان يكون فعل العبد خلقا لله تعالى
قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم لا يجوز ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله
تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل ان يقول الاخبار عن الشخص
بانه خير اعم من الاخبار بانه خير في جميع الامور او في بعض الامور ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير اما
ان يكون خيرا في بعض الامور دون البعض او في كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا في بعض
الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذا اخبر الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى عن خيريتهم في
كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر فكنا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا
السؤال وارد عليهم اما السؤال الاخير فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها
واخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله كتب عليكم القصاص
وكتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره
خطاب لجميع الامة فان قيل لو كان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة

ثم ان حكمة لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة واخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها زالت الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من يكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد منه اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك انه يتناول اهل كل عصر **المسألة الخامسة** اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الاخرة او في الدنيا فالقول الاول انها تحصل في الاخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبيا على اممهم الذين يكذبونهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبيا فيطالب الله الانبيا بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسال عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه احدها ان مدار هذه الرواية على ان الامم الذين يكذبون انبياءهم وهذا بنا على ان اهل القيمة قد يكذبون وهو باطل عند القاضي الا انا سنتكلم على هذه المسألة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الاخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبيا فاذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتدا وجوابه الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم بالفضل على سائر الامم بالمبادرة الى التصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبيا والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق ولذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة سائر الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضلهم ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشيء الذي اخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه الوجه الثاني قالوا معنى الاية لتشهدوا على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملائكة باثبات اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبيا وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وامته في هذه الاية ليكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا **وثالثها** شهادة امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة قال الله تعالى وجيء بالنبيين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد ورابعها شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون **القول الثاني** ان اداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رايته وابصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي صار بها الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون في الاخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون في الاخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل ان يكونوا شهداء وذلك يقتضي ان يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا وتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الاية هي الاداء لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الاية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة

الا هذا فثبت ان الاية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الاولين لانا بينا ان هذه الاية تدل على ان الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار به والحاصل ان قوله تبارك وتعالى لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع يتبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الاخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا اثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيمة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم **المسألة السادسة** دلت الاية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانه لا يعتد بهم في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك حكم من فسق وكفر بقول او فعل ومن كفر برد النص وكفر بالتاويل المسألة السابعة انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له في الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت اخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الاخر اختصاص كون الرسول شهيدا عليهم

وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤوف رحيم

اعلم ان قوله وما جعلنا معناه وما شرعنا وما حكمنا كقوله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها وما جعلها دينا وقوله كنت عليها اي كنت معتقدا لاستقبالها كقولك كان فلان على دين فلان وقوله التي كنت عليها ليس بصفة القبلة انما هي ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم هنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تالفا لليهود ثم حول الى الكعبة فيقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء الثاني يجوز ان يكون التي كنت عليها بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم تدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليه السلام عليها لانه يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقد يقال بمعنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا اما قوله تعالى الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففيه مسائل **المسألة الاولى** اللام في قوله الا لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله تعالى او لا يصح وبتقدير انه لا يصح فكيف تاويل هذا الكلام قد تقدم في المسألة الثانية وما فعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله وليعلم الله الذين امنوا وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالاخرة ثم ان الكلام في هذه المسألة قد مر مستقصى في قوله واذ ابتلى ابراهيم والمفسرون اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم من يؤمن بالاخرة معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياؤنا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله عليه السلام حكاية عن الله تبارك وتعالى استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني عبدي ولم يكن ينبغي له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا اثر اذا صار موجودا علمه الله تعالى موجودا فانه قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله تعالى موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا **فان قيل** فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور وثالثها الا لتميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمي التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته ورابعها الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت وشهدت الفاظ متعاقبة وخامسها ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الاية راجع الى المخاطب ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق صاحبه معناه لنعلم ايها الجاهل فكذا قوله الا لنعلم اي لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين فاضاف الوهم الى نفسه ترفيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب

وكذا قوله الا لنعلم **وسادسها** يعاملكم معاملة المختبر الذي كأنه لا يعلم اذ العدل يوجب ذلك وسابعها ان العلم
صلة زائدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قول القائل
في الشيء الذي ينفيه عن نفسه ما علم الله هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه الله المسألة الثالثة اختلفوا
في ان هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة او بسبب تحويلها فمن الناس من قال انما حصلت بسبب تعيين القبلة لانه صلى الله عليه
وسلم كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم ان الاكثرين
من اهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من امره لما تغير
رأيه وروى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة هاهنا ومرة هاهنا وقال السدي لما توجه
النبي صلى الله عليه وسلم نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون ليتنا
نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال آخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير
في دينه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله
تعالى بالكبيرة فقال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه اولى **المسألة الرابعة** قوله ممن ينقلب
على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه
فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى
وكل ذلك تشبيه اما قوله تعالى وان كانت ففيه مسائل المسألة الاولى ان ان المكسورة الخفيفة معناها على اربعة اوجه جزاء ومخففة
من الثقيلة وجحد وزائدة اما الجزاء فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك
واما الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم قال الله تعالى
ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض من تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ايلاؤها
من الفعل واما دخول اللام هذه المخففة للعوض عما حذفت منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور
وقوله ان تتبعون الا رجلا مسحورا اذا كانت لكل واحدة منهما ايلاؤها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد فكقولنا
ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال ليس لنا ان انا مسكنا اي ما مسكنا واما الرابعة وهي الزائدة فكقولك ما ان رأيت
زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي يلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة
المسألة الثانية الضمير في قوله كانت الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه يعود الى القبلة لان الضمير لا بد له من مذكور
سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني انه عائد الى ما دل عليه الكلام السابق
وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية كانه قال وان كانت تحويلا من قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عظم هذا وان كانت
لكبيرة اي وان كانت التولية كما يدل عليه قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه
الفعلة نظيره فعلتها وتبيت **واعلم** ان هذا البحث يتفرع على المسألة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء
حصل بنفس القبلة او بتحويل القبلة وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ اقوى من الاشكال الحاصل
بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة اما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة
مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت لفريتهم بذلك وقال سبحانه سبحانك هذا بهتان عظيم وقال ان ذلكم
كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا ان الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا انه انما ثقل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة
والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف واذا قلنا الامتحان وقع بتحويل القبلة قلنا انما ثقلت من حيث ان الانسان
لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد ان يعرف مسألة النسخ ويتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر شاق صعب الا على من هداه
الله تعالى حتى عرف انه لا يستنكر نقل الله تعالى اياهم من جهة الى جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال في الصحة
والسقم والغنا والفقر فمن هدى لهذا النظر ازداد نظره ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه
المسألة اما قوله تعالى الا على الذين هدى الله احتج الاصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الاعمال فقالوا المراد من هذه الهداية اما الدعوة
او وضع الدلالة او خلق المعرفة والوجهان الاولان باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الا على الذين
هدى الله فوجب ان يقال ان الذي هداه الله لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل
فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب
قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان الله تعالى ذكرهم على طريقة المدح فخصهم بذلك وثانيها اللاهي
به الاهتداء وثالثها انهم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كانه لم يهدهم **والجواب** عن الكل انه
ترك للظاهر فيكون على خلاف الاصل والله اعلم اما قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل المسألة الاولى ان رجالا من المسلمين

كان ابي امامة واسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يا رسول الله اخواننا
على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم انه لا بد من هذا السبب والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه
تقرير الاشكال ان الذين لا يجوزون النسخ الا مع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم
بناء على هذا السؤال انه لما تغير الحكم لم يتوانوا فيما متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب
عن هذا الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القائم به متمسك
بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سألوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على
الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل
اذا كان ذلك الشك انما تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب عنه من وجوه احدها لعل
ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكر المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلاة
الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا
الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم **القول الثاني** وهو قول ابن زيد ان الله تعالى ذكر ان الكلام
في تلبيسهم بيت المقدس الى الكعبة فلو الخوف علي الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك ضائعة منه لصلاتهم لانها تكون
على هذا التقدير خالية عن الصالح فيكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك **القول الثالث** قول
انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل اتبعه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن
القول الرابع كانه تعالى قال وقد شكر تحمول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم وانهم لو ردوا على هذا التكليف لكفروا
ولضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم حثكم على قبول هذا التكليف واعانكم عليه المسألة الثانية اختلفوا
في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين الاول انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها اربعة
الاول ان الله تعالى خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوا من قبل الثاني انهم سألوا عن حال
قبل نسخ القبلة فاخبرهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي اذا كان ايمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك
ايمان من مات قبل النسخ **الثالث** يجوز ان يكون الاحياء قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان مما يؤتى به
بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف فاستغنوا عن السؤال عن امر انفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا
عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين
في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها واذ فرقنا بكم البحر الرابع يجوز ان يكون السؤال واقعا عن الاحياء
والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلاتهم ان يبطل ثوابه فكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحياء والاموات
اذ من شأن العرب اذا اخبر عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب فيقولون كنت انت وفلان الغائب فعلتما والله اعلم
القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم
النسخ وانما اختار ابو مسلم هذا القول لانه لا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا **المسألة الثالثة** استدلت
المعتزلة بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان ههنا الصلاة والجواب لا نسلم
ان المراد من الايمان ههنا الصلاة بل التصديق والاقرار فان قيل لما كانت الصلاة اعظم آثار الايمان واشرف نتائجه وفوائده جاز اطلاق اسم الايمان على الصلاة
على سبيل الاستعارة من هذه الجهة المسألة الرابعة قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد
انقضى وفني وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته
وهو كقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله تعالى ان الله بالناس لرؤوف رحيم ففيه مسائل المسألة الاولى قال القفال
رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهو دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم
بهما رأفة في دين الله اي لا ترأفوا بهما فتدفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه
الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانعام
فذكر الرأفة اولا بمعنى انه تعالى لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم واشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع
بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معا المسألة الثانية ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين
بما قبلهما وجوها احدها انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤوف رحيم فكيف يتصور منه هذه الاضاعة
وثانيها انه رؤوف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آخر هو اصلح لكم وانفع في الدين والدنيا وثالثها قال وان كانت لكبيرة
الا على الذين هدى الله فكانه قال وانما هداهم الله لانه رؤوف رحيم المسألة الثالثة قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي
وابو بكر عن عاصم رؤف مهموز غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات

رؤوف رحيم فالحذر ورءاف على وزن فعل **المسألة الرابعة** استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان الله تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد فقالوا لانه تعالى بين انه بالناس لرءوف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رءوفا رحيما به وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيه الكفر الذي يجره الى العقاب الدائم والعذاب الاليم السرمد ولو لم يكلفه ما لا يطيقون فانه تعالى لو لا يكون مع مثل هذا الاضرار رءوفا رحيما فان المخالفين يوشكون ان لا يكون رءوفا رحيما والكلام عليه قد تقدم مرارا

قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون اعلم ان قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه قولان

القول الاول وهو المشهور الذي عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها انه كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى وروي عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل عليه السلام انا عبد مثلك فسل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء ان يجيء جبريل عليه السلام بما سأل فانزل الله تعالى هذه الآية وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحبة امورا الاول ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم الثاني ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم عليه السلام الثالث انه صلى الله عليه وسلم كان يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام والرابع انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلده ومنشاه لا في مسجد آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به صلى الله عليه وسلم ان يكره قبلة امره ان يصلي اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه صلى الله عليه وسلم علم ان الصلاح في خلاف الطباع واعلم ان هذا الناويل تليل التحصيل لان المستنكر من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يعرض عما امره الله تعالى به ويشتغل بما يدعو طبعه اليه فاما ان يميل قلبه الى شيء فيتمنى في قلبه ان ياذن الله له فيه فذلك مما لا انكار عليه لا سيما اذا لم ينطق به واي بعد في ان يميل طبع الرسول الى شيء فيتمنى في قلبه ان ياذن الله له فيه هذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه والوجه الثاني انه صلى الله عليه وسلم كان قد استاذن جبريل عليه السلام في ان يدعو الله تعالى في ذلك فاخبره جبريل عليه السلام بان الله تعالى قد اذن لك في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء صلوات الله عليهم لا يسألون الله تعالى شيئا الا باذن منه لئلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابون اليه فيقتضي ذلك تحقيرا شانهم فلما اذن الله تعالى له في الاجابة علم انه سيجاب اليه فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر مجي جبريل عليه السلام بالوحي في الاجابة

الوجه الثالث قال الحسن ان جبريل عليه السلام اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره ان الله سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له اي موضع حوله ولم يكن قبلة احب اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي لانه صلى الله عليه وسلم علم ان الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فامره ان يصلي نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه صلى الله عليه وسلم منع من استقبال بيت المقدس ولم يبين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت صلاة ولم تظهر له القبلة فتاخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال الاخرون وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو في التحويل عن بيت المقدس الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز له الموافقين من المخالفين [illegible] الاولى [illegible] ناسخة للاولى [illegible]

القول الثاني وهو قول ابي مسلم [illegible] في السماء [illegible] عليه وسلم [illegible] الكعبة [illegible] بيت المقدس [illegible] فول وجهك شطر المسجد الحرام المسألة الثانية [illegible] بيت المقدس [illegible] وقال قوم [illegible] بيت المقدس [illegible] الكعبة [illegible] نحو الكعبة [illegible] بيت المقدس [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] بيت المقدس [illegible] التوجه اليه [illegible] الاولى [illegible] الوجهين

كان مرضيا منسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقران والخبر اما القران فقوله عز وجل ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى اي جهة شاء واما الخبر فما روى ابو بكر الرازي في كتاب احكام القران ان نفرا قصدوا الرسول صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان منهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الكعبة في طريقه وابى الاخرون وقالوا انه صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو صبرت عليها اجزاك ولم يامره باستيناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثاني بانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه صلى الله عليه وسلم ما كان يرضى القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها حيث توجه اليها مع انه ما كان يرتضيها فعلمنا انه كان مخيرا بينها وبين الكعبة **المسألة الرابعة** المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقران والاثر اما القران فهو انه تعالى ذكر اولا ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه ولو قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام لزم ان يكون قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس متاخرا في النزول عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه واما الاثر فما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان امر القبلة اول ما نسخ من القران والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القران وانما المذكور في القران ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا الامر فتوجه بيت المقدس واما قوله فلنولينك قبلة ترضاها ففيه مسائل **المسألة الاولى** فلنولينك اي فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اي جعلته واليا له او فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس **المسألة الثانية** قوله ترضاها فيه وجوه احدها ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المحال ان يقول الله تعالى فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمة تعالى فيما كلف ويقدح في حال النبي صلى الله عليه وسلم فيما يريده من حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان القطع بما يتوجه لو قال الله تعالى انا احولك الى القبلة التي مال طبعك اليها لمجرد ميل طبعك ما لو قال انا احولك الى القبلة التي مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فاي ضرر يلزم منه وقال صلى الله عليه وسلم وجعل قرة عيني في الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك وثانيها قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على مصالح الدين وثالثها كان الامر اي كل جهة وجهك الله اليها في لك رضا لا يجوز ان تسخطه كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها ومال يكتسبه والله اعلم اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسائل **المسألة الاولى** المراد من الوجه هاهنا جملة بدن الانسان لان الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء لان الوجه اشرف الاعضاء ولان بالوجه يتميز بعض الناس عن بعض فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه **المسألة الثانية** قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب لك حلبا شطره اي نصفه والثاني نحوه وتلقاء وجهه واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بابيات ثلاثة قال خفاف بن ندبة

الا من مبلغ عمرا رسولا	وما تغني الرسالة شطر عمرو

وقال ساعدة بن جؤية

اقول لام زنباع اقيمي	صدور العيس شطر بني تميم

وقال لقيط الايادي

وقد اظلكم من شطر ثغركم هول	له ظلم تغشاكم قطعا

وقال الاخر

ان العسير بها داء مخامرها	فشطرها نظر العينين محسور

اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمحدثين وهو اختيار الشافعي رضي الله عنه وعنا في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه وقرا ابي بن كعب تلقاء المسجد الحرام القول الثاني وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر هاهنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة في نصف المسجد من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى

العرب في م

ان يقول ولّ وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكانه عبارة عن بقعة الكعبة فان القاضي قد دل على ان المراد ما ذكرنا
وجهان الاول ان الفعل خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة
لا تصح صلاته الثاني لو فسرنا الشطر بالجانب لا يبقى لذكر الشطر مزيد فائدة لانا اذا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام فقد حصلت
الفائدة المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب
التوجه الى منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حمل اللفظ
على هذا المحمل اولى فان قيل لو حملنا الشطر على الجانب بقي لذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه لو قال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف
ما لا يطاق لان من هو في اقصى المشرق والمغرب لا يمكنه ان يولي وجهه المسجد اما لما قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اي جانب المسجد
الحرام دخل فيه الحاضرون والغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر
المسجد الحرام مزيد فائدة ههنا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير الاول فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لان هذا
التكليف لا تعلق له بالنصف ولا فرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه بين النصف والكلام انما يستقيم لو حمل على الثاني لان اللفظ
لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام اي شي هو فحكي في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبلة لاهل المسجد
والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وآخرون قالوا القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما
اخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعى في نواحيه
كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة
الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب ان يتوجه اليها وفي خبر ابن عمر في صلاة اهل قبا فاتاهم آت فقال ان النبي
صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن انس بن مالك جاء منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنادى ان القبلة قد
حولت الى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد منه المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر اللفظ
الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو
صلى الله عليه وسلم انما اسري به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام

المسئلة الثالثة

قال صاحب التهذيب الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم
اقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف في المسجد فانه لا يصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند ابي حنيفة يصح لان الجهة عنده
وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه القران والخبر والمعقول اما القران فقوله عز من قائل الاية
وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشي هو الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته والدليل عليه انه لو قال
ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو ولو قال قائل بوجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما الى الجانب الآخر
الا انه لا يكون وجه احدهما محاذيا لوجه الآخر لا يقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبتت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة
واجب واما الخبر فما روينا انه صلى الله عليه وسلم لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد
الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذا الكلام في سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة واما القياس فهو ان شان الرسول
صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من اعظم شعائر الدين وتوقيف صحتها على استقبال عين الكعبة
مما يوجب حصول مزيد شرف للكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك
والاولى في غاية الاحتياط في الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة واحتج ابو حنيفة رحمه الله بامور الاول
ظاهر الآية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فالآتي بالمأمور
به سواء كان مستقبلا بوجهه الكعبة او لا وجب ان يخرج عن العهدة واما الخبر فما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال ما بين
المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعي رضي الله عنه ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه بين مشرق ومغرب
فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشي الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين
فهو قبلة ونحن نحمل ذلك على ان الذي يكون بين المشرق الشتوي والمغرب الصيفي فان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد
عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء والذي بينهما هو سمت مكة قالوا فهذا الحديث بان يجعل حجة
لمذهبنا اولى منه بالدلالة على مذهبكم واما فعل الصحابة رضي الله عنهم فمن وجهين

الاول

ان اهل مسجد قبا
كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين الكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة
فاستداروا في اثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسمي مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة العين
من المدينة الى مكة لا تعرف الا بادلة هندسية يطول النظر فيها فكيف ادركوها على البديهة في اثناء الصلاة وفي ظلمة الليل

الثاني

ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة

العين

العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة واما القياس فمن وجوه الاول لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما او ظنا لوجب ان لا تصح
صلاة احد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار عشرين وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق والمغرب يستحيل ان يقفوا في محاذاة
هذا المقدار بل المعلوم الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر قليل قليل بالنسبة الى الاكثر كثير ومعلوم ان العبرة في احكام الشرع
بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لا تصح صلاة احد منهم لا سيما وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع
في محاذاتها وحيث اجمعت الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط
المفروضة عليها يكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف لو امتدت في العالم باسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كالنقطة
لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد
من قسيها بل يرى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحت صلاة الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب
وبين خطوطها على اطراف البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر كما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة
الفلكية وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وان تكون منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا
القول في قطع جميع الدائرة فحينئذ يكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة متصلة بعضها ببعض فلزم ان يكون الدائرة مركبة اما مضلعة
او خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصفوف المتصلة في اطراف العالم انما
يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم يكن الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيه ذلك الانحناء القليل الا ان ذلك
الانحناء القليل الذي لا يفي بادراكه الحس البتة لا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف
جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة ام لا فلو كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة ام لا فلو
كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول
المشروط فوجب ان يبقى كل واحد من اهل هذه الصفوف شاكا في صحة صلاته وذلك يقتضي ان لا يخرج عن العهدة البتة وحيث
اجمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا كلام بين

الثاني

انه لو كان
استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلائل الهندسية وما لا يتاتى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم
الدلائل الهندسية واجبا على كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الجهة عندنا واجب علما لا يقينا والمعتمد الدلائل
الهندسية هو الاستقبال يقينا لانا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء
بالظن والرجل قادر على تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب ان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب
ذلك علمنا ان استقبال القبلة غير واجب

الثالث

لو كان استقبال العين واجبا اما علما او ظنا ومعلوم
انه لا سبيل الى ذلك الا بنوع من انواع الامارات وما لا يتاتى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم ان يكون تعلم تلك
الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب

المسئلة الرابعة

[illegible]

الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى تقدم معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضه مخالفا لعرض مكة كان سمت قبلته على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطولها مخالف طولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن ايضا في البلاد التي طولها وعرضها مخالفة ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسهلها الذي الجزء الذي يسامت رؤس اهل مكة من فلك البروج وهو ثمان من الجوزاء او كب لطه من السرطان ثم تضع ذلك الجزء على وسط خط السماء في الاصطرلاب المعمول لعرض البلد وتعلم على المرى علامة ثم تدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء الحجرة ثم تنظر ارتفاع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان فهو الارتفاع ۵ عند مسامتة ذلك الجزء رؤس اهل مكة ثم تنصب مقياسا وتخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط هو الخط الذي يبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة

المسألة الخامسة

معرفة دلائل القبلة فرض على العين او فرض على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب المسألة السادسة اعلم ان قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله صلى الله عليه وسلم خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غائبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال واما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر عليه لكنه يقدر على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلثة

القسم الاول

القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان البحث الاول قد عرفت ان الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدليل الهندسي وما لا سبيل اليه الا به والواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلائل الهندسية فرضا على كل واحد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم ولا ادري ما عذرهم في هذا القول الثاني ان المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة ۵ حائل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب التهذيب ينظر ان كان الحائل اصليا كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن اصليا كالابنية فعلى وجهين احدهما له الاجتهاد لان بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما في الحائل الاصلي والثاني ليس له الاجتهاد لانه يمكنه الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي بالظن وهذا الوجه هو الاليق بنا والاية لا تدل الا على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين

القسم الثاني

القادر على تحصيل الظن دون اليقين والطرق لتحصيل هذا الظن طرق الطريق الاول الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يجب وله الامر وثانيها ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد لما لزمه اما التسلسل او الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء الى الاجتهاد فرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى ام تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه الخطأ الا من جهة واحدة واذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق اليه احتمال الخطأ ۵ من وجهين ولا شك انه متى وقع التعارض بين الطريقين فاقلهما خطأ اولى بالرعاية وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وههنا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه ۵ ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لا يعتمد العلامات كالنص في الانحراف يمنة ويسرة فلا يجوز ان يحتمل مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رايت اباك المسلمين وجماعة المسلمين متفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رايت الفجر قد طلع او الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير وفعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد لا بد وان يكون مامورا بالاجتهاد وثانيها انه جوز المخالفة في اليمين واليسار وثالثها انه اما ان يكون ۵ ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد رايي ولا الو مدحه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني ايضا باطل لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة

ط

التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى تلك المحاريب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ ورابعها ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج الذين يرجحون محاريب الامصار على الاجتهاد من وجوه الاول انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه والثاني ان الرجل اذا راى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا ههنا

الثالث

ان اهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ لنبهوا له ولو نبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين الطريق الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبره انسان عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد الظن بان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بقولهما واختلفوا في شرائط ثلثة اولها البلوغ وحكى الحصري نصا عن الشافعي رضي الله عنه وعنا انه لا يقبل وحكى ابو ثور نصا عن الشافعي رضي الله عنه وعنا انه يقبل وثانيها ۵ العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد فمنهم من اعتبره كما في الشهادة لا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية ايضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما تقدم احكام اولها ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله متعينا على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان اولى من تقليد من قلد غيره وهلم جرا وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى يصير [illegible] الصلاة قضاء وتقليد الغير حتى تقع الصلاة اداء فيه تردد وثالثها انه من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير في الصلاة بل يجب والله اعلم

الطريق الثالث

اذا شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا راى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر ۵ فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبه او راى محرابا في قرية ولا يدري بناه المسلمون او المشركون وكانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد والطريق الرابع ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بها سيما اذا كان عاجزا من رؤيتها بنفسه

القسم الثالث

الذين عجزوا عن تحصيل العلم والظن وهو كالذي في الظلمة التي خفيت الامارات باسرها عليه او الاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث البحث الاول ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلو بقي الامر مورد فههنا اما ان يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط فوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا يجب عليه الصلاة او يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف لعذره كما في حال المسايفة فسقط ههنا ايضا فيجب عليه ان يأتي بالصلاة الى اي جهة شاء [illegible] ۵

[illegible]

والبحث الثالث

[illegible]

بالنسبة الى جزء واحد خلا عن هذا الطعن يكتفى بالنسبة الى الثواب وزاد فيها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطا قال سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين **الاول** ان النفي والاثبات متعارضان والثاني قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا يجوز توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل يجوز استدباره والجواب عن الاول ما ذكره الله ان يقول قوله وحيث ما كنتم اما ان يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى قال كانه في البيت ان يتوجه اليه فيأتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم ولم تكن الاية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا يدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتبر في المسئلة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزاء البيت والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فكان اتيا بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة **المسئلة الثامنة** اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام مخصوصة وهي السقف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز ان يقال ان القبلة تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى موضع اخر وبنا بها وتوجه اليه احد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال القبلة تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لان الكعبة لما انهدمت والعياذ بالله وازيلت عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين القبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلا الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للاية لان المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والعرصة وجهة المسجد الحرام هي الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلا والفضاء اذا ثبت ذلك فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبل البيت والقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول ابي حنيفة وهو الاختيار والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلا والواقف في العرصة مستقبل الجزء من اجزاء ذلك الخلا فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلاته وقالوا ايضا الواقف على سطح الكعبة ان كان بين يديه قبالة جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار وعندي لانه مستقبل لذلك الخلا والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلاته **المسئلة التاسعة** لما دلت الاية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مبنيا على الظن فكانت الاية دالة على التكليف بالظن ثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وتمسك الشافعي رضي الله عنه بهذا على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله اعلم **المسئلة العاشرة** الظاهر انه لا عبرة باستقبال القبلة لان الاية دلت على وجوب الاستقبال فالاتي به اتى بما دلت عليه الاية فوجب ان لا يجب عليه شيء اخر كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب **المسئلة الحادية عشر** استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة وفيمن به الخوف على النفس من العدو او من السبع او من الجمل الصئول او عند الخطا في القبلة بسبب النسيان والناسي في النوافل وهذا يقتضي ان العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا ادى الصلاة ان يسقط عنه القضا وكذا المجتهد اذا بان له يقين الخطا **المسئلة الثانية عشر** اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه ان ينحرف ويتحول ويبني لان ما مضى باجتهاد لا يبطل باستيناف اجتهاد وكذا الى من صدق مخبرا اخبره ... نبه الله اليه لكن هذا انما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الاية في حكم الاستقبال والله اعلم اما قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين اولهما ان قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم لا مع الامة وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيهما ان المراد بالاول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاقتصار عليه ان يظن ان هذه القبلة لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة المسئلة الثانية قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم يعني واينما كنتم وموضع ما كنتم من الاعراب جزم بالشرط فكانه قيل حيثما كنتم تكونوا والفا جوابا اما قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في المراد بقوله وان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدي وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب التوراة والانجيل ولا بد ان يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطي على الكتمان

المسئلة الثانية الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه اليق بالكلام اذ القصد بالاية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك ذكروا فيه وجوها احدها ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله قبلة لابراهيم واسمعيل عليهما السلام وثالثها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا واما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحمزة والكسائي تعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود المسئلة الثانية انه ان كان خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة اي لا يخفى عليه جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم واجركم وان كان راجعا الى اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار والله اعلم

قوله تعالى

ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون ان هذه القبلة حق بين بعد ذلك انهم علمهم لا يغير في الاستمرار على المعاندة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب من هم فقال الاصم المراد علماؤهم وهم الذين اخبر الله تعالى عنهم في الاية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه احدها قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه حق فانه لا يكون متبعا لهوى النفس بل لا يكون في ظنه انه متبع للهوى فاما الذين يعلمون بقلوبهم ثم ينكرونه بالسنتهم فهم المتبعون للهوى وثانيها ان ما قبل هذه الاية وهو قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون وليكتمون انه مختص بالعلماء وما بعدها وهو قوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ لو كان عاما في الكل لامتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية المتوسطة وثالثها ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والايات وهذا شان المعاند اللجوج لا شان العامي المتحير ورابعها انا لو حملناه على العموم لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب امن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال اخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله وان الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الحجة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع ان يراد من الاولى بعضهم وفي الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبه والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم بجملتهم انهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن **المسئلة الثانية** احتج الكعبي بهذه الاية على جواز ان لا يكون في المعلوم لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المعلوم لطف لكان في جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان هذا الخبر لا يصح على وجه القطع المسئلة الثالثة احتج ابو مسلم بهذه الاية على ان علم الله تعالى في عباده بما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون وانهم يستطيعون ان يفعلوا الخير الذي امروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج اصحابنا على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **المسئلة الرابعة** انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها ايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل المسئلة الخامسة في قوله تعالى ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن ثم قال القاضي ان اريد باهل الكتاب كلهم العلماء والعوام فلا بد من تاويل الحسن وان اريد به العلماء نظر فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الاية من قد امن وجب ايضا ذلك التاويل وان لم يكن فيهم من قد امن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك الاليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما يتبع احد منهم قبلتك المسئلة السادسة لئن معناه واجب جواب بالقسم والعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الاخر واجيب بجوابه نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا فراوه مصفرا لظلوا فاجيب لئن بجواب لو وقال ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة فاجيب لو بجواب لئن وذلك

لان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان كل واحدة منهما على موضعها وانما الحق بالجواب هذا الذي لا
لدلالة اللام على معنى القسم فجاء الجواب بجواب القسم **المسألة الثالثة** الاية وزنها فعلة اصلها اية ه
فاستثقلوا التشديد في الياء فابدلوا من اوليهما الالف لانفتاح ما قبلها والاية الحجة والعلامة واية الرجل شخصه وخرج
القوم بايتهم اي بجماعتهم وسميت اية القران بذلك لانه جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها
دلالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست من كلام الله تعالى المسألة الخامسة روي ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا
للرسول صلى الله عليه وسلم ائتنا باية كما اتى الانبيا قبلك فانزل الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه الاية ما نزلت
في واقعة مبتداه بل هي من بقية احكام تحويل القبلة اما قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم ففيه اقوال الاول انه دفع لتجويز
النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسما لاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجوا ان يكون ه
صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم الثالث للمقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقك الرابع اراد
انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية الخامس ما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى
لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم اما قوله وما
بعضهم بتابع قبلة بعض فالمقال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة
حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها الثاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك
قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون **الثالث** ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز
ان تختلف قبلتاهما للمصلحة جاز ان يكون للمصلحة قبلة ثالثة واما حمل الاية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع
قبلة بعض ينفي ان يكون احد منهم قد اتبع قبلة الاخر لكن ذلك قد وقع فيقتضي الخلف وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين
كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة الاخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص
اما قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسائل المسألة الاولى الهوى مقصور وهو ما يميل اليه الطبع والهواء ممدود الذي
في الجو المسألة الثانية في من المخاطب بهذا الخطاب فقال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال اخرون بل غيره لانه
تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطا لان كل ما لو وقع من الرسول يقبح
والقبيح عنه مرتفع فصح نهيه عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان كل ما علم الله تعالى انه لا يفعله
وجب ان لا ينهاه عنه لكان كل ما علم انه يفعله وجب ان لا يامره به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم مامورا بشيء
ولا منهيا عن شيء وانه بالاتفاق باطل وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز
مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض منه التاكيد ولما حسن
من الله تعالى التنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعدما قررها في العقول والغرض منه تاكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل
هذا الغرض هنا ورابعها قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عن عصمتهم
في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون [illegible]
[illegible]

المسألة الاولى

[illegible] الدلائل والايات والمعجزات [illegible] واعلم ان الغرض من الاستعا[illegible]

وهي المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات بل تمامها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم اعظم
المخلوقات شرفا ومرتبة المسألة الثانية دلت الاية على ان توجه الوعيد على العلما اشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك
من العلم يدل على ذلك اما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك كنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم ه
والغرض منه التهديد والزجر والله اعلم

قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين

اعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى قوله الذين اتيناهم
الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلما منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والجمع
العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسال عن الجامع لم يجز ان لا يلقاه
احد الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل **المسألة الثانية** الضمير في قوله يعرفونه
راجع الى ماذا ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين
غيره كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر رضي الله عنه انه سال عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال انا اعلم به مني بابني قال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه نبي فاما ولدي فلعل والدته قد خانت فقبل عمر راسه
وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم واشعار بانه لشهرته
معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسئلة **السؤال الاول** اي تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة ه
الجواب انه تعالى في الاية المتقدمة لما حذر امة محمد صلى الله عليه وسلم من اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم
من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين بحاله عليه السلام في هذه الاية فقال اعلموا يا معشر المؤمنين ان علما اهل
الكتاب يعرفون محمدا صلى الله عليه وعلى اله وسلم وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيها كما لا يشكون في ابنائهم
السؤال الثاني هذه الاية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه
احمد الا انا نقول من المستحيل ان يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على
التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلقة والنسب والقبيلة وهذا الوصف ما اتى مع هذا النوع
من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم ببعثته في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلومة ه
لاهل المشرق والمغرب لان التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من اليهود
والنصارى من انكار ذلك واما القسم الثاني فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانا نقول هب ان التوراة
اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد التعيين لم يلزم من الاعتراف
به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا ان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة
والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان ه
والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى واظهر من العلم ببنوة الابنا وابوة الابا السؤال
الثالث فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل الغلط اما العلم بان هذا ولدك
ليس علما يقينيا بل ظن محتمل للغلط فلم شبه اليقين بالظن والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم
ببنوة الابنا بل المراد به تشبيه العلم باشخاص الابنا وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده
بغيره فكذلك ههنا وعنده يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذاك نظري فتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة
وحسن الاستعارة **السؤال الرابع** لم خص الابنا بالذكر الجواب لان الذكور اعرف واشهر وهم بصحبة الابا الزم وبقلوبهم
الصق القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اي ان علما اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلنا اليها
كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير انما يرجع
الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم
يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها ان الله تعالى ما اخبر في القران ان امر تحويل
القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة
الى امر النبوة اولى وثالثها ان المعجزات لا تدل اولا الا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم واما امر القبلة فذلك انما ثبت
لانه احد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهم يعلمون فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم من امن مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على كفره ومن امن
لا يوصف بكتمان الحق انما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال تعالى وان فريقا منهم فخص البعض بذلك ودل بقوله
ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم

وقبل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة اما قوله تعالى الحق من ربك ففيه مسائل المسئلة الاولى يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدا محذوف اي هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدا خبره من ربك وقرأ علي رضي الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق الحق من ربك المسئلة الثانية الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان احدهما ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى الحق الذي في قوله ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله كالذي انت عليه وما لم يثبت انه من الله كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل والله اعلم اما قوله تعالى فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى فلا تكونن من الممترين فيما ذا اختلفوا فيه على اقوال احدها فلا تكونن من الممترين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها بل يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما يشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه **المسئلة الثانية** انه تعالى وان نهاه عن الامترا فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة

قوله تعالى **ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شيء قدير** اعلم انهم اختلفوا في المراد من قوله ولكل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال ولكل ولم يقل ولكل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المسئلة الثانية ذكروا فيه اربعة اوجه احدها انه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو قول الاصم قال فان في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكى الله تعالى في قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله وثانيها وهو قول اكثر علماء التابعين ان المراد اهل الكتاب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه وثالثها قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة اي جهة من الكعبة يصلي اليها جنوبية او شمالية او شرقية او غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين الاول قوله تعالى هو موليها يعني الله تعالى موليها وتولية الله لم يحصل الا في الكعبة لان ما عداها تولية الشيطان الثاني ان الله تعالى عقبه بقوله فاستبقوا الخيرات والظاهر ان المراد من هذه الخيرات ما لكل احد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الا الجهات الكعبة وسائرها قال آخرون ولكل اي لكل واحد من الرسل واصحاب الشرائع جهة قبلة فقبلة المقربين العرش وقبلة الروحانيين الكرسي وقبلة الكروبيين البيت المعمور وقبلة الانبياء قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة اما قوله تعالى وجهة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرئ ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة الله موليها فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد ابوه ضاربه ۵

المسئلة الثانية قال الفراء وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد المنهاج والشرع وهو كقوله تعالى ولكل امة جعلنا منسكا لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد منه ان للشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الاشخاص وكما اختلفت بحسب اختلاف الازمان بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغيير وقال الباقون المراد منه امر القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب ان تكون محمولة على ذلك اما قوله هو ففيه وجهان الاول وهو عائد الى الكل اي ولكل احد وجهة هو موليها وجهه ۵ الثاني انه عائد الى اسم الله تعالى اي الله تعالى موليها اياه وتقدير الكلام على الوجه الاول ان يقال لكل منكم وجهة اي جهة من القبلة هو موليها اي هو مستقبلها ومتوجه اليها لصلاته التي هو متقرب بها الى ربه وكل هو فرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الاديان المختلفة فاستبقوا الخيرات اي فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فلشرفكم بقبلة ابرهيم واما في الآخرة فللثواب العظيم الذي ۵ تاخذونه من انقيادكم لامره فان الى الله مرجعكم واينما تكونوا من جهات الارض يأت بكم الله جميعا في صعيد القيمة فيفصل بين المحق منكم والمبطل حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن المخطئ انه على ذلك قادر ومن قال بهذا القول قال المراد ان لكل من اهل الملل وجهة قد اختارها اما بشريعة واما بهوى فلستم تؤخذون بفعل غيركم فانما لهم اعمالهم ولكم اعمالكم واما تقدير الكلام على الوجه الثاني فاعلم انا ان قلنا الضمير في قوله وهو موليها عائد الى الله تعالى ففيه وجهان **الاول** ان الله تعالى عرفنا ان كل واحدة من هاتين القبلتين اعني بيت المقدس والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء على حسب ما يعلمه صلاحا فالجهات من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله تعالى في الحالتين فان انقيادكم خير لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا في عرصة القيمة فيفصل بينكم الثاني انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة ۵ بجانب الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها

في جميع النواحي فانها وان اختلفت نواحي الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتكم فهو يحشركم جميعا ويثيبكم على اعمالكم واما قوله تعالى موليها اي هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه وقال الفراء اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها واتبعها وفي قراءة ابن عامر اليحصبي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين هو موليها ولقراءة ابن عباس معنيان احدهما ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته اي جعلته بحيث تليه واذا صار هذا بحيث يليه فذاك ايضا يليه فاذا فقد ولي كل منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وآدم من ربه كلمات ولا يقال عهدي الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء والثاني هو موليها اي قد زينت لك تلك الجهة وحببت اليك اي صيرت بحيث تحبها ۵ وترضاها اما قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلوة في اول الوقت عند الشافعي رضي الله عنه افضل خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه واحتج الشافعي بوجوه احدها ان الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمها افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل من الندب وثانيها قوله سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلوة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون ۵ المسابقة اليها مندوبة وثالثها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون الى الطاعات وقوله اولئك المقربون فيه الحصر فمعناه انه لا يقرب عند الله الا السابقون وذلك يدل على ان كمال الفضل منوط بالمسابقة ورابعها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا الى ما يوجب المغفرة ولا شك ان الصلوة كذلك فكانت المسارعة اليها مامورا بها وخامسها مدح الانبياء المتقدمين بقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلوة من الخيرات لقوله صلى الله عليه وسلم خير اعمالكم الصلوة وسادسها انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة يوجب الذم وسابعها حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت والنسيان وسائر الاشغال وثامنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وتاسعها قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة وعاشرها ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله قال الصديق رضي الله عنه رضوان الله احب الينا من عفوه قال الشافعي رضي الله عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يشبه ان يكون عن المقصرين **فان قيل** هذا احتجاج في غير موضعه لانه يقتضي ان يأثم بالتاخير واجمعنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ومتى كان كذلك ثم يوجب رضوان الله فكان التاخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التاخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه **الاول** انه لو كان كذلك لوجب ان يكون تاخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد الثاني ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضا الثالث ان تفسير ابي بكر رضي الله عنه وعنا به يبطل هذا التأويل الذي ذكروه **الحادي عشر** روي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي ثلاثة لا تؤخرها الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا الثاني عشر عن ابن مسعود انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل فقال الصلاة لميقاتها الاول الثالث عشر روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الرجل ليصلي الصلاة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الرابع عشر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتاخر الخامس عشر انا توافقنا على ان احد اسباب فضيلة الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر اسبق اسلاما او علي وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة يوجب مزيد الفضيلة وذلك يدل على قولنا **السادس عشر** قوله عليه السلام في خطبة له بادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا ولا شك ان الصلوة من الاعمال الصالحة السابع عشر ان تعجيل حقوق الآدميين افضل من تاخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم الثامن عشر المبادرة والمسارعة الى الصلوة ۵ اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التاخير كسل عنها فيكون الاول اولى التاسع عشر ان يكون الاحتياط في تعجيل الصلوة لانه اذا اداها في اول الوقت تفرغت ذمته واذا اخرها فربما عرض له شغل منعه من ادائها فبقي الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك انه اولى العشرون انا اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل من تاخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصوم افضل على ما قال وان تصوموا خير لكم فوجب ايضا ان يكون التعجيل في الصلوة اولى فان قيل تنتقض هذه الدلائل الثابتة بالظهر في شدة الحر وبما اذا اصل رجا ادراك الجماعة ووجود الماء قلنا التاخير ثبت في هذه المواضع لامور عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل الحادي والعشرون ان المسابقة الى الامتثال احسن في العرف من ترك

المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثاني والعشرون ٥
صلاة كملت شرايطها فوجب اداؤها في اول الوقت كالمغرب وفيه احتراز عن صلاة الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التاخير
اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع اما اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عن
مدافعة الاخبثين وحضور الطعام وبه جوع لهذا المعنى وكذلك المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذا اذا توقع حضور الجماعة فان
الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات اما صلاة الفجر فقال
محمد المستحب ان يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان اراد الاقتصار على احد الوقتين فالاسفار افضل وقال الشافعي رضي الله
عنه وعندنا التغليس افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وبه قال مالك واحمد رضي الله عنهم واحتج الشافعي رضي الله عنه لمذهبه
بالدلائل السابقة بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم ليصلي الصبح فتنصرف النساء متلفعات بمروطهن لا يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات
بمروطهن اي متجللات باكسيتهن والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الاردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة
اخر الليل **فان قيل** كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي صلى الله عليه
وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك
قلنا لان الاصل الرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عند عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية وثانيها
ما اخرج في الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال
قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين اية وهذا ايضا يدل على التغليس وثالثها ما روي عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين
بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا
واذا ثبت هذا وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرض افضل لقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله عز وجل لن يتقرب
المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان كذلك وجب ان يكون التغليس افضل وخامسها ٥
ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات
احمزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بوجوه احدها قوله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر
وثانيها روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رايت رسول الله صلى الله عليه
وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ لغير ميقاتها وثالثها عن ابن مسعود قال كان اصحاب ٥
رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا اعلى شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر ورابعها عن ابي بكر رضي الله عنه انه صلى الفجر فقرأ
آل عمران فقالوا كادت الشمس ان تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر انه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس فقال لو طلعت
لم تجدنا غافلين وخامسها ان تاخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال صلى الله عليه وسلم المنتظر في الصلاة كمن هو
في الصلاة فمن اخر الصلاة عن اول وقتها فقد انتظر الصلاة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها في اول الوقت فقد فاته
فضل الانتظار **وسادسها** ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا لفضل الجماعة وسابعها
ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كانت الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يقوم بالليل حتى يفرغ للصلاة
بعد طلوع الفجر والحرج منفي شرعا وثامنها انه يكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى في وقت الاسفار فانه يقل وقت
الكراهة واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة **والجواب** عن الاول ان الفجر اسم للنور ٥
الذي ينفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار
الهواء لم يكن ذلك فجرا واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المرأة عن وجهها اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر
انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيه ابين فكان الظلام اشد فقوله اسفروا
بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر واشهر كان اكثر ثوابا وندبنا الى ذلك لا يكون
الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال
الشك عنه الذي يدل على ما قلناه انا نعلم ان الصلاة في ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تاخير الصلاة الى وقت
التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يكون التاخير جعل الكسل افضل من الجد في الطاعة **والجواب**
عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول
الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فلا يسمى ذلك فجرا واما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله اعلم اما قوله
تعالى اينما تكونوا يات بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا فانكم المجموعون العايدون

بالنبوة

بالنبوة والشريعة الخيرات وفيه المسابقة ليصلوا يوم القيمة الى ما اعد الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق
ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون
قادرا على الاعادة واما المسايل المستنبطة من هذه الاية فقد ذكرناها في قوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم
ان الله على كل شيء قدير **قوله تعالى** ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه
للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم
شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون اعلم انه اول
ما في هذه السورة من الحجاز ان الله تعالى قال في هذه الايات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون
وذكر هنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ٥
ثم ذكر ثالثا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون
للناس عليكم حجة فهل لهذا التكرار فائدة ام لا والعلماء فيه اقوال احدها ان الاحوال ثلاثة اولها ان يكون الانسان في المسجد
الحرام وثانيها ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد وثالثها ان يخرج عن البلد الى اقطار الارض فالاية الاولى محمولة على الحالة
الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت فيها للغير فلاجل ازالة هذا
الوهم كرر الله تعالى هذه الايات **والجواب** الثاني انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات
لانه علق بكل مرة فائدة زائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وامر
هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل واما في المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله ٥
تعالى بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا واما في المرة الثالثة فبين انه انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم
حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل ان يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره
قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل
لهم مما يكسبون **والجواب** الثالث انه قال في الاية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول
وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ربما يخطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا
لرضى محمد عليه السلام لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت
فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي نحن ما حولناك الى هذه القبلة لمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل
هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود المنسوخة التي انما يقيمون عليها لمجرد الهوى ٥
والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على
هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تولوا فيصير ذلك التولي سبيلا للطعن في دينكم والحاصل ان الاية الثالثة امر
بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في جميع الازمنة والاشعار بانها لا يصير منسوخا البتة **والجواب**
[illegible]

ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابرهيم والان ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابرهيم عليه الصلاة والسلام فصارت هذه الوجوه وسائر الوجوه الى الطعن في شرعه صلى الله عليه وسلم الا انه سبحانه وتعالى لما علم ان الصلاح في ذلك اوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تمييز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه وان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس فلما انتقل النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة تغيرت المصلحة واقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا صلى الله عليه وسلم عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية فكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لا جرم قال تعالى الا الذين ظلموا منهم

المسئلة الثانية

قرأ نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهو الاصل المسئلة الثالثة لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا وقال الزجاج عرفكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة المسئلة الرابعة قيل الناس هم اهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم المسئلة الخامسة … وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا انفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها من الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال الاول انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع هذا السؤال من وجوه الاول ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة فقد تكون باطلة ايضا قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هي ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده المبطل يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها مأخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات او ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوا في كتابهم انه صلى الله عليه وسلم يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا من ذلك

الوجه الثالث

انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم او لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل القول الثاني انه استثناء منقطع … قال تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع الظن وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب •

… وقال الله تعالى لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب

القول الثالث

زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو وكانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا منهم وانشد

وكل اخ مفارقه اخوه • لعمر ابيك الا الفرقدان •

القول الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا … اما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني والمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله وتروكه ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وان يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وان لا يكون مشغول القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم اما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم ففيه … اختلفوا في متعلق اللام على وجوه احدها انه راجع الى قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين تعالى انه حولهم الى الكعبة لما فيه من الحكمتين احداهما لانقطاع حجتهم عنه والثاني تمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابرهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول عليه السلام الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمامي النعمة عليكم وارادتي اهتداءكم امرتكم بذلك وثالثها ان يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم والقول الاول اقرب الى الصواب

فان قيل

انه تعالى انزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصل في ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه الآية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي بن ابي طالب رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم رحمه الله في صلاة الرسول صلى الله عليه

وسلم وصلاة امته الى بيت المقدس فان كان مراده ان الفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد اصاب لان شيئا من الفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك الا ثبته على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواتر ولابي مسلم رحمه الله ان يمنع التواتر وعند ذلك نقول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله اعلم

قوله تعالى

كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم اياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون

اعلم ان الترتيب انه تعالى استدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم بوجوه بعضها الزامية وهو انه هذا الدين دين ابرهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهي قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق و… الاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم الاول قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لانه اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي عليكم فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظم نعم الله تعالى عليهم ولا شك ان ذلك مما يستميل القلوب فانه من حيث انه تخلص عن الباطل ويقربها الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة يكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب ثم قوله كما ارسلنا ففيه مسائل

المسئلة الاولى

هذا الكاف جار يتعلق بما قبله او بما بعده فان قلنا انه متعلق بما قبله ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف وفي الآخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول وتحقيقه ان ابرهيم عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياتك ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا فكانه تعالى قال ولاتم نعمتي ببيان الشرائع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم كما ارسلنا فيكم رسولا منكم اجابة لدعوة ابرهيم

الثاني

قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم امة وسطا … كما ارسلنا فيكم رسولا منكم واما اذا قلنا انه يتعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا يعلمكم الدين والشرع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره كانه قال كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم باعجب الآيات البينات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم اياته فلما ذكرهم هذه النعمة والنعمة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كيف يجوز ان يكون جوابا لقوله فاذكروني وجعل لاذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم قلنا وجه ذلك انه وجب عليهم الذكر ليذكرهم الله تعالى برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول اولى لانه في الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى والله اعلم المسئلة الثانية في وجه التشبيه قولان ان قلنا ان الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي عليكم كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه يتعلق بقوله اذكروني فذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة

المسئلة الثالثة

ما في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان تكون كافة اما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيهم ومنهم نعمة عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف لان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلوا عليكم اياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة اما قوله تعالى ويزكيكم ففيه اقوال احدها انه صلى الله عليه وسلم يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن رضي الله عنه وثانيها يزكيهم بالثناء والمدح اي يعلمهم ما انتم عليه من محاسن الاخلاق فجعلكم به كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اذا وصفه بانه زكي وثالثها ان التزكية عبارة عن التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن ابي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم واما الحكمة فهي العلم بسائر الشرائع التي لم يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم اما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه تعالى ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امر اديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من اعظم انواع النعم

قوله تعالى

فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون

اعلم ان الله سبحانه وتعالى كلفنا في هذه الآية بامرين الذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان

وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة انواع احدها ان يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل وثانيها ان يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل عليهم فعله وثالثها ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم الله تعالى بجوارحهم فهو ان تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات ولهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل الكل فيه اما قوله تعالى اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واظهار الرضى والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الاية عبارات الاولى اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي والثانية اذكروني بالدعاء اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم قال ان امر الخلق بان يذكروه راغبين راهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكر عن الشركاء فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة **الثالث** اذكروني بالثناء والنعمة اذكركم بالثناء بالطاعة الرابعة اذكروني في الدنيا اذكركم في الآخرة الخامسة اذكروني في الخلوات اذكركم في الفلوات السادسة اذكروني في الرخاء اذكركم في البلاء السابعة اذكروني بطاعتي اذكركم بمعونتي الثامنة اذكروني بمجاهدتي اذكركم بالهداية التاسعة اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص العاشرة اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة والله سبحانه اعلم بالصواب

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله اذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات اما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكاره في ذات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذلل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلوة في الدعاء فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الاول اولى لعموم اللفظ وعدم تقييده والاستعانة بالصلاة لانها يجب ان يفعل على طريق الخشوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب ان يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى اهل الخير عند النوائب يفزعون الى الصلاة وروي انه عليه الصلاة والسلام كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم اذا هم استعانوا على طاعتهم بالصبر والصلاة ان يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال الله تعالى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى

قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون اعلم ان هذه الاية نظير قوله تعالى بل احياء عند ربهم ووجه تعلق هذه الاية بما قبلها كانه قال استعينوا بالصبر والصلوة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وايديكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وههنا مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس نزلت الاية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن ابي وقاص وذو الشمالين بن عمرو بن نضلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وعمير بن الحمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفراء وعوف بن عفراء فكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله ان يقال فيهم انهم ماتوا وعن الآخرين ان الكافرين والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم ابتغاء مرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الاية **المسئلة الثانية** اموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا هم اموات المسئلة الثالثة في الاية اقوال الاول انهم في الوقت احياء كان الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهو في القبر **فان قيل** نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحيوة ولا امتناع ان الله تعالى يعيد الحيوة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله تعالى

الحيوة الى الاجزاء التي لا بد منها في مائية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان يحييهم اذا لم يشاهدوا والقول الثاني قال الاصم يعني لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الاحياء ويحتمل ان المشركين قالوا انهم اموات في الدين كما قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه فقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا انهم احياء في الدين ولكن لا تشعرون يعني المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد عليه السلام حي في الدين وعلى هدى من ربهم ونور كما روي في بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكي عن بقراط انه كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة واحيوا بالطبيعة اي بالروح **القول الثالث** ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد عليه السلام يقتلون انفسهم ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون اعمارهم الى غير شيء وهؤلاء الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى لا تقولوا كما قال المشركون انهم اموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا ولكن اعلموا انهم احياء سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احياء بانهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه احدها ان الايات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان العذاب حق الله على العبد والثواب حق العبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى يوم القيمة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب اولى وثانيها ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا يعلمون بانهم سيحيون يوم القيمة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا من ان الله تعالى احياهم في قبورهم وثالثها ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث **ورابعها** قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان صلى الله عليه وسلم يقول في اخر صلاته اعوذ بك من عذاب القبر وخامسها انه لو كان المراد من قوله انهم احياء انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة **احتج** ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء

[illegible]

في هذا الهيكل بشرط ان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بحركته ثم ان هذا الهيكل ابدا
في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزا باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة في الماهية لهذه الاجسام
الفانية فاذا انفسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة
ان كانت من جملة السعدا او الى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقيا والقول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله
انا موجود ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارجا عنه ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثلا لله تعالى لان
الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد حق فوجب ان يكون
العلم به فردا حقا فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فذلك
الذي ثبت وعلمه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا
فلانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب من الفرد فلا بد من
الفرد على كل الاحوال واما انه اذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد فلان العلم المتعلق بذلك الفرد
ان كان منقسما فكل واحد من اجزائه او بعض اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم وهو محال لانه يلزم ان يكون الجزء
مساويا للكل وهو محال واما ان لا يكون شيء من اجزائه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان تحدث زايدة هناك
العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم الفرد هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشيا التي فرضناها قبل
ذلك ثم ان هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب واما انه ان كان في المعلوم علما
لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا كذلك لانه لو كان قابل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزا وشيا منها ان كان
موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في اشيا كثيرة وهو محال او يتوزع اجزاء الحال على اجزاء المحل فينقسم الحال
وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف شيء من اجزاء المحل الا بتمام الحال ولا بشيء من اجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا
عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف واما ان كل متحيز منقسم فبالدلايل المذكورة في نفي الجوهر الفرد فالواثبت
ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وان يكون مدركا للجزئيات
لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم على شيء لا بد وان يحضره المقضي
عليهما فهذا الذي يدرك هذا الجزئي والانسان الكلي حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي والمدرك للكليات هو النفس
والمدرك للجزئيات ايضا هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان يلتذ ويتألم فالواثبت هذا فنقول هذه الارواح
بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهنالك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا القول قال
به عالم من الناس قالوا وهذا وان لم يقم عليه برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيده
الشرع ويفسر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه
فهذا هو الاشارات المختصرة في توجيه هذا القول والله اعلم بحقايق هذه الامور قالوا ومما يؤكد
هذا القول وهو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا نجد هذه
البنية متفرقة متمزقة وكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال ان الله تعالى يحيي بعض هذه الاجزاء
الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح وانه لا يعرض له التفرق والتمزق
فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة الكبرى حتى ينضم الاحوال الجسمانية
الى الاحوال الروحانية والله اعلم **قوله تعالى** ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال
والانفس والثمرات وبشر الصابرين اعلم ان القفال رضي الله عنه قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة فانا
نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسايل **المسلة الاولى** فان قيل انه تعالى قال فاشكروا لي ولا تكفرون والشكر
يوجب المزيد على ما قال لين شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجواب من وجهين الاول
انه تعالى اخبر ان اكمال الشرايع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرايع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم
امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين
معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف شكر ونصف صبر **المسلة الثانية**
روي عن عطا والربيع بن انس ان المراد بهذه الاية الخطاب لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة **المسلة الثالثة**
اما ان الابتلا كيف يصح على الله تبارك وتعالى وقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات واما الحكمة في تقديم
تعريف هذا الابتلا ففيه وجوه احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم
بعد الورود وثانيها انهم اذا علموا انه سيصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلا فيستحقون به مزيد

الثواب

الثواب وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه متمسكين بدينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة
والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التامل في دلايله ومن المعلوم
الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب
كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك
الابتلا قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان من المنافقين من اظهر متابعة
الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق
لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفايدة **وسادسها** ان اخلاص الانسان حالة البلا
ورجوعه الى باب الله اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلا ذلك واعلم المسلة الرابعة انما
قال بشيء ولم يقل باشيا [illegible]
[illegible] المسلة الخامسة [illegible]
[illegible]
[illegible]
ذلك الارتياح رجا فالخوف هو تالم القلب لانتظار ما هو مكروه [illegible]
عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم
العرب بسبب الدين فكانوا لا يامنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال
تعالى هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة
لقلة اموالهم حتى انه عليه الصلاة والسلام كان يشد الحجر على بطنه وروى ابو الهيثم بن التيهان انه صلى الله عليه وسلم لما خرج
التقى هو وابو بكر رضي الله عنه فقال ما اخرجك قال الجوع قال وانا اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس فقد
يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والنفس
قال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فنا الزاد قال الله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظما
ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما هو التاويل في قوله تعالى
ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدوب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعدا وقد يكون ذلك
بالانفاق على من يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود وهذا اخر كلام القفال رحمه الله قال الشافعي رضي الله عنه
الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوات والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات
موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشيا من جملة ما الصابرين على هذه الامور بقوله وبشر الصابرين وفيه مسايل المسلة الاولى
اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محقا في الايمان كان كمن قال
فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون
من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان اللص اذا قصد سرقة مال الانسان فله ان يصبر على ما يفعله به ابوه من التاديب ولو فعله غيره به لكان له ان يمانع
ويحارب وكذا في العبد مع مولاه فلا يجب الصبر الا على ما علم انه ليس الا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعله الغادر من الظلمة **المسلة**
الثانية الخطاب في وبشر الصابرين للنبي صلى الله عليه وسلم او لكل من تتاتى منه البشارة **المسلة الثالثة**
قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهايم ولا في الملايكة اما في البهايم فلنقصها واما
في الملايكة فلكمالها بيانه ان البهايم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة
مقتضى الشهوة صبرا واما الملايكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم
شهوة صارفة عنها حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند اخر واما الانسان فانه خلق في ابتدا الصبا ناقصا
مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذا الذي هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس فيه قوة الصبر
البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند اخر قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما اما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى
طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الاخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا
عرف العقل ان الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت داعية العقل صادة
ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا ثم اعلم ان الصبر ضربان احدهما بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات
عليه وهو اما بالفعل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني هو الصبر النفساني

وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج يسمى عفة وان كان على احتمال المكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر وتضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخدود وشق الجيوب وغيرها وان كان في احتمال الغنى يسمى ضبط النفس وتضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده الجبن وان كان في كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده السفه وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر ويضاده الضجر والبرم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان السر ويسمى صاحبه كتوما ويضاده افشاء السر وان كان عن فضول العيش يسمى زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال يسمى بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء اي المصيبة والضراء اي الفقر وحين البأس اي المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز اثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون قال عليه الصلاة والسلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر بعد ذلك يسمى سلوا وذلك مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله اعلم

المسئلة الرابعة

في فضيلة الصبر وقد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات الى الصبر فقال وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها معدود الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه الصلاة والسلام الصبر نصف الايمان وتقريره ان الايمان لا يتم الا بترك ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وبفعل ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الاخر على ما ينبغي هو صبر ايضا وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه الصلاة والسلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منهما لم يبال بما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه الصلاة والسلام الايمان هو الصبر وهذا يشبه قوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة

المسئلة الخامسة

في بيان ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال عليه افضل الصلاة والسلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال له ارضيت ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول تعالى كلا انعمت فشكر وابتليت فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله عليه الصلاة والسلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله عليه الصلاة والسلام شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روي ان سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه واخر اصحابي دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء امامهم ايوب عليه الصلاة والسلام

المسئلة السادسة

دلت هذه الاية على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون من عقاب الله لانه تعالى وعد بها المؤمنين من رسوله واصحابه وثانيها ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين وثالثها ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى اهرمن وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها ورابعها انه يدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بمجرد العادة عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى خلق اسبابا تفاصح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة

قوله تعالى

الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون اعلم انه تبارك وتعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من فعل الله تعالى فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها

والذي

والذي من العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر [illegible]

[illegible]

بخل بما سيترك به بعد ذلك من انا لله على ما كان منه ومن تعويض ما نزل به ومن انتصاف من ظالمه فيكون متلذذا بالانتفاع راضيا بما وعده الله فقال بهم من الاجر في الاخرة

المسئلة الثالثة

الاخبار كثيرة في هذا الباب منها عن النبي عليه السلام من استرجع عند المصيبة جبر الله مصابه واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه وثانيها روي انه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو مصيبة له وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امره الله تعالى به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فاجرني فيها وعوضني خيرا منها الا اجره الله فيها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضني الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام ورابعها قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم الامر الى الله واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى وقال عمر رضي الله عنه نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعم العلاوة وهو قوله واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن اما قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله تعالى هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم التي نزلها به عاجلا ثم اجلا واما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه احدها انهم هم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة لصاحبها الى كل خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم ولا اقرب منه ان يفسر بما يصير كالخلاف في الوعد حتى يكون عطفه على ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون باداب الشرع المتمسكون بالزم وامر قال ابو بكر الرازي اشتملت الاية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضائه والصبر على اداء فرائضه لا يصرفه عنها مصائب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله والثبات على طاعته وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيه وافضل الاعمال الرضى عن الله ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا والحق تفسير هذه الاية بيان الرضا بالقضا فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقين اما بطريق العرفان وبطريق الجذب اما طريق العرفان فمن وجوه احدها انه اذا علم ان الله قلبه الى شيء وانقطع خاطره الى ان حمل ذلك الشيء سببا للافات فحينئذ يضطرب وجه القلب عن عالم الحدوث ويرجع الى عالم القدس فاذا لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زال الجنة عن ادم مع ذكر الله ولما استانس يعقوب بيوسف عليهما السلام اوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد في الملائكة بالنصرة والاعانة صادوا ابرا شدا الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي مثل ما اوذيت

وثانيها ان الاصل ذلك الشئ بلا ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى وثالثها ان العبد متى توقع من جانب شيئا اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحيي العبد فيرجع الى باب رحمة الله واما طريق الجذب فهو كما قال عليه الصلاة والسلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب على صفته اي صفة تليق به والعبد اذا دخل في السلطان المهيب لم يبق بنفسه وصار ذكره ٥ وحده مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف من لحظ حضرة سلطان السلاطين ومالك الملوك تبارك وتعالى وتقدس الذي كل ملك عبده وكل سلطان حقير بالنسبة اليه كل الاحتقار فيصير العبد هناك كالفاني عن نفسه وعن حظوظها فيصير راضيا بقضية الحق سبحانه واحكامه من غير ان يبقى في طاعته شبهة المنازعة والله اعلم ٥ قوله تعالى

ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم

اعلم ان في هذه الاية مسائل **المسألة الاولى** ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجوه احدها انه سبحانه بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد وامته باحياء شرائع ابرهيم ودينه على ما قال تعالى ولاتم نعمتي عليكم فكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر ابرهيم على ما ذكر من قصة بناء الكعبة وسعي هاجر ما بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الاية وثانيها انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله وانما جعلهما كذلك لانهما من اثار هاجر واسمعيل فيما جرى عليهما من البلوى واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وان يصل الى اعظم الدرجات واعلى المقامات وثالثها ان اقسام تكليف الله تعالى ثلثة احدها ما يحكم العقل بحسنه في اول الامر فذكر هذا القسم اولا وهو قوله فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون فان كل عاقل يعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثنا والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول وثانيها ما يحكم العقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل انزال الالام والمحن فان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا وثالثها الامر الذي لا يهتدي العقل الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام التكاليف وذكر الكل على سبيل ٥ الاستيعاب والاستقصاء والله اعلم **المسألة الثانية** اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان اهل اللغة تكلموا في اصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد وجمعه صفي واصفاء كما يقال عصى وعصي ورحا وارحاء قال الراجز كأن متنيه من النفي مواقع الطير على الصفي وقد يكون الصفي جمع واحده صفاة قال جرير

انا اذا قرع العدو صفاتنا ... لاقوا لنا حجرا اصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاه صفوا واذا ذكروا قالوا صفا صفوا فجعل الصفا والصفاة كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب متصل به واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل المروة من الحجارة ما كان ابيض صلبا شديد الصلابة وقال غيره هي الحجارة الصغيرة تجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو قال ابو ذويب

حتى كأني للحوادث مروة ... بصفا المشقر كل يوم تقرع

واما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون الحرب وهي العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو ما خوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت **المسألة الثالثة** الشعائر اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على المواضع العبادات او النسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما او السعي من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين اما ان يكونا موضعين للعبادات والمناسك او علامة لها وكيف ما كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابرهيم عليه السلام قبل ذلك وهو من المناسك التي حكى الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السبب بين الله تعالى الموضع الذي يصير فيه السعي عبادة فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما **المسألة الرابعة** الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر ام اسمعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثهما الله تعالى بالماء الذي نبع لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث

المستغيثين

المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعاءهما ثم جعل افعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيمة وانا قدوة للخلائق اجمعين ليعلموا ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل في التحقيق لما اخبر به قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدين وفاز بالمقصد الاعلى في المنزلين **المسألة الخامسة** ذكر القفال رحمه الله في لفظ الحج اقوالا احدها ان الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن اراد البيت للحج فانه يأتيه اولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر وثانيها قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل القدح في الشجة فيكون المعنى حج فلان اي حلق قال القفال وهذا ... عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي حجاجا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد ان يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق ثالثها قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول اشبه بالصواب لانه لو قيل رجل محجوج انما هو مختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك محجة الطريق هي التي كثر فيها السير واما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى وجاشت النفس لما جاء جمعهم وراكب جاء من تثليث معتمر وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه بالعمرة اذا اضيفت الى البيت ان يكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر وقوله فلا جناح فهو من قولهم جنح الى كذا اي مال اليه قال الله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزقت بالماء فلم تمض وجنح الرجل الى الذي يعلمه بيده اذا امالها اليه صدره وقيل للاعضاء جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل في احد شقيه ولا يطير على مستوى ٥ خلقته فثبت ان اصله من الميل ثم صار الناس من قال انه بقرينة عرف القران كذلك ايضا فمعنى لا جناح عليكم انما ذكر في القران لاميل لاحد عليه بمطالبة شيء من الاشياء ومنهم من قال يختص بالميل الى الباطل والى ما يؤثم به وقوله ان يطوف بهما اي يتطوف بهما اي يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يا ايها المزمل اي المتزمل والمدثر يقال طاف واطاف بمعنى واحد **المسألة السادسة** ظاهر قوله تعالى لا جناح عليكم انه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدخل تحته الواجب ٥ والمندوب والمباح ثم يتميز كل واحد من هذه الثلاثة عن الاخر بقيد زائد فاذن ظاهر هذه الاية لا يدل على ان السعي بين الصفا والمروة واجب او ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذن لا بد من دليل اخر يعرف به ان هذا السعي واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رضي الله عنه ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وعن ابن الزبير ومجاهد وعطاء ان من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا فان قيل هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لا نسلم ان السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا انه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة يعمل به في حق تلك الصفة فيبقى اصل المشي واجبا وثانيها ما ثبت انه عليه الصلاة والسلام روي انه عليه السلام لما دنا من الصفا في حجته قال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدأ بما بدأ الله تعالى به فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت واذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام سعى وجب ان يجب علينا السعي للقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاتبعوه وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ٥ واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب وثالثها انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم ويؤتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان اللام للجنس فوجوبه مرة واحدة حجة ابي حنيفة رحمه الله بوجوه اولها هذه الاية وهي قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب وثانيها قوله الحج عرفة من ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي تمام الحج من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي **والجواب** عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة واجب مع انه قال فيه لا جناح عليكم كذا ههنا الثاني انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب واما الثاني فهو الواجب الثالث قال ابن عباس رضي الله عنه كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم فكان اهل الجاهلية يطوفون بينهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول انصرف الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس ٥ الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم او دم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليكم ان تصلوا فيه فان رفع الجناح يرجع

الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة الرابع روي عن عروة انه قال لعائشة اني ارى ان لا حرج علي في ان لا اطوف بهما فقالت بئس ما قلت
لو كان ذلك كذلك لقال فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من السببين وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فاذن ما قاله القراء
بن عباس فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واللفظ ايضا محتمل له كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا وكقوله تعالى ان تقولوا
يوم القيمة منا والجواب انا نقول ان تلك القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحه يقدح في كون القرآن متواترا
الخامس ان قوله لا جناح عليكم لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك في ان السعي مندوب
فقد صار تارك الاية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد بهذا
التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا آخر قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام
مسكين كان خيرا فكذا هنا يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا الى شيء آخر وهو من وجهين احدهما انه يزيد في الطواف
فيطوف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر والثاني ان يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة
اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث الذي تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص
مقدم على العام والله اعلم اما قوله تعالى ومن تطوع خيرا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي
يطوع بتشديد الطاء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغم في الطاء لتقاربهما وهذا حسن لان المعنى على الاستقبال
والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقول من اتاني اكرمته فيوقع الماضي موضع المستقبل في الجزاء
الا ان اللفظ اذا كان وفق المعنى كان احسن واما الباقون من القراء فقرءوا وتطوع على لفظ الماضي وهذه القراءة تحتمل امرين احدهما
ان يكون في موضع تطوع جزما والثاني ان لا يجعل من الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدا والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لكونه
خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما
وجب لوجوب الاول فقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما ابتداء موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله تعالى الذين
ينفقون اموالهم ... اجرهم عند ربهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه
وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله لمن شاء منكم ... وسنذكر هذه المسئلة ان
شاء الله تعالى عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية **المسئلة الثانية** قال ابو مسلم وتطوع يفعل من
الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتشعب وتشعب ... يفعل كثير والتطوع
هو الانقياد والتطوع ما تبرعت به من ذات نفسك مما لا يجب عليك **المسئلة الثالثة** الذين
قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية
التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم
واعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشكر في حق الله تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة
وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الاول ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال من ذا الذي
يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوز ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض
بان يقدم فياخذ اضعاف ما قدم الثاني ان الشكر لما كان مقابلا للانعام وكالجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكرا على سبيل
التشبيه الثالث كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح علي ان انتفع بها لما ازداد وقعه
على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات واما
قوله عليم ففيه المعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق
بالكلام ليكون لقوله تعالى شاكر ... ويحتمل ان يريد به انه عليم بما ياتي العبد من القيام بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله
لا على هذا الحد وذلك ترغيب في اداء ما يجب على شرطه وتحذير من خلاف ذلك والله اعلم

قوله تعالى

إن الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان في تفسير قوله تعالى ان الذين يكتمون قولان احدهما انه كلام مستانف
يتناول كل من كتم شيئا من الدين والثاني انه ليس يجري على ظاهره في العموم بل هو خاص ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة قال ابن عباس
ان جماعة من الانصار سالوا نفرا من اليهود عما في التوراة من صفته عليه السلام ومن الاحكام فنزلت الاية وقيل نزلت في اهل
الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اقرب الى الصواب لوجوه
احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وثانيها انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك

الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان الوصف علة هاهنا
الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة
لذلك الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان الوصف علة
لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عائشة رضي الله
عنها وعنا انها قالت من زعم ان محمدا عليه السلام كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من خص الاية باهل الكتاب بان الكتمان لا يصح الا منهم في شرع نبوة محمد عليه السلام فاما القرآن
فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والتحمل في القرآن اذا كان بيانه عند الواحد صح كتمانه
وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية والله اعلم **المسئلة الثانية** قال القاضي الكتمان
ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله تعالى
من البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا
بالكتمان اذا كان مما يقوى الداعي الى اظهاره وعلى هذا الوجه يصح من يتمدح على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس
المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم
ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا
هذه الاية كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتبيينها للناس زاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان وجوب العلم وان لم يكن
فيه ذكر الوعيد لكاتمه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وروى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جيء يوم القيمة ملجما بلجام من نار اما قوله
تعالى ما انزلنا من البينات والهدى فالمراد كل ما انزله الله على الانبياء كتابا ووحيا دون ادلة العقول قوله والهدى يدخل فيه
الادلة العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلالة فيعم الكل فان قيل فقد قال
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد
واعلم ان الكتاب كما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب
فكان كتمانه داخلا تحت الاية فثبت انه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه
الاية تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها او كتم شيئا من احكام الشرع مع
شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم **المسئلة الرابعة** هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين
[illegible]

قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله سبحانه وخامسها عن ابن عباس رضي الله عنه ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع صوته شيء الا لعنه وتقول الملائكة لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين امنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الاية على ان هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل على ان احدا من الانبيا لم يكتم شيئا مما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الاية والله اعلم

قوله تعالى

الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم

اعلم انه تعالى لما بين عظم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او يمدحه بالثناء عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت هذه الاية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الاية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا يصح لان قوله تعالى واصلحوا عام في الكل والجواب منه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض الثناء والمدح على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تابوا منه

فان قيل

هلا قلتم ان معنى فاولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى الجزاء والثواب كما تقول في قبول الطاعة قلنا الطاعة انما انا قبلها استحقاقا في الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا يمتنع ان يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب القابل التوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده تقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم

قوله تعالى

ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون

المراد في هذه الاية مسائل المسألة الاولى ٥ ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات واحتج عليه بانه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم من غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكاتمين ملعونين حال الحياة ٥ بين في هذه الاية انهم ملعونين بعد الممات

والجواب

عنه ان هذا انما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الاية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاية الاولى استغني عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على امر مستأنف المسألة الثانية لما ذكر في الكافر انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك

المسألة الثالثة

ان قيل كيف يلعنه الناس اجمعون واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان اهل دينه يلعنونه في الاخرة لقوله تعالى ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بان المؤمنين هم الناس لا غيرهم وثالثها ان كل احد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول فاذا كان هو في نفسه جاهلا وظالما وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كان لعنه على الجاهل والظالم يتناول نفسه ورابعها انه يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك

المسألة الرابعة

قال ابو بكر الرازي في الاية دلالة على ان على المسلمين ٥ لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه وذلك لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به والله اعلم المسألة الخامسة القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الاية فقالوا علق تعالى وجوب لعنه بان يموت على كفره فلولا ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح ٥ اذا مات صاحبه عليه والجواب ان الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع

هو اللعن والخلود فلم قلتم انه لا يحصل الا فيه

المسألة السادسة

القائلون بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار فانه تعالى وصفهم حال موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يكون فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي العاقل المسألة السابعة الاية تدل على جواز ٥ التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل المسألة الاولى الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه المسألة الثانية العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة وهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين ٥

المسألة الثالثة

خالدين فيها في اللعنة وقيل في النار الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور سابق فرده اليه اولى من رده الى المقدر الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الاخرة وايجاده في الدنيا ٥ فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى الثالث ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه من التأويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى ٥ وصف هذا العذاب بامور ثلاثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير في بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه احدها انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه الثاني انه تعالى يوفر عليهم ما فات وقته من العذاب ثم ينقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث انهم حين ما يخاطبون بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون لا شك انه يزداد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور القليلة فالمستغرق في العذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولما دلت الاية على ان هذا العذاب وجب ان يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه ويبين ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد ايام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر

الصفة الثالثة

من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكانه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب ليس كحكم دار الدنيا فانهم يمهلون فيها الى اجال قدرها الله تعالى وفي الاخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا قيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاث التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الاية دلت على ياس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير والله اعلم

قوله تعالى

والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم

اعلم ان الكلام في تفسير لفظة الله قد تقدم في تفسير قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم اما الواحد ففيه مسائل المسألة الاولى قال ابو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم احدهما ان يكون اسما والاخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فاذا جرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الاول قوله والهكم اله واحد واقول تحقيق هذا الكلام في العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الواحدية ومختلفة في خصوص ماهياتها اعني كونها جوهرا او عرضا او جسما او مجردا ويصح ايضا تعقل كل واحد منها اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الاخر فان كون الجوهر جوهرا مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد انه واحد حين ما يحصل لشيء اخر وهذا معنى كونه نعتا المسألة الثانية الوحدية هل هي صفة زائدة على الذات ام لا اختلفوا فيه فقوم قالوا انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهرا غير المفهوم من كونه واحدا بدليل ان الجوهر قد يدرك العرض في كونه واحدا ولانه يشاركه في كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولانه مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جائز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا لكان سلبا للكثرة فالكثرة اما ان تكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية والوحدة سلب الكثرة ٥ كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية فان مجموع العدميات تام امرا موجودا وهو محال فثبت ان الواحد

صفة زائدة ثبوتية ثم من الصفة الذاتية اما الثانية فلانه لا تحقق لها الا في الذهن ولها تحقق خارج الذهن والاول باطل
والا لم يكن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان لا يكون الشيء في نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه
بانه واحد لذا كان واحدا في نفسه قيل ان وجد ذهنيا و زمنيا واعتباريا فثبت ان كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زائدة
على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من ابى كون الوحدة صفة ثبوتية بانه لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت
الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى ويجر ذلك الى ما لا نهاية
له وهو محال **المسئلة الثالثة** الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد والاثنان والواحد يستحيل
ان ينقسم من حيث هو اثنان الى اثنين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم
من جهة ما قيل له انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة
الواحدة من حيث انها عشرة قد عرضت الوحدة لها فان تلك عشرة واحدة فالعشرة الواحدة قد عرضت الوحدة لها بهذه
الجهة فلا شيء من هذه الموجودات ينفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على البعض الوحدة بالوجود فظنوا ان كل موجود لما صدق عليه
انه واحد كان وجودا ونحن قد حققنا انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيئين مغاير
لما به الانقسام **المسئلة الرابعة** الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين احدهما انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور
كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدا الوجود جميع الممكنات والجوهر الفرد عند من
يثبته واحد بالتفسير الاول وليس واحدا بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر
تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته
واجب بغيره فكل مركب مفتقر الى غيره ممكن لذاته فلا يكون كذلك فاستحال ان يكون مركبا فاذن حقيقته سبحانه حقيقة احدية
فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الفصل والجنس او الجنس
المركب من الماهية والتشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مريد فالمفهوم من هذه الصفات
هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه احدها انه يمكننا تعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه
الصفات وان لم يكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا
هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات
امور زائدة على الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جاريا مجرى
قولنا الذات ذات ولا استحالة ان يكون ذلك في محل البحث وان يقام البرهان على نفيه او اثباته فان من قال الذات ذات
علم كل احد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثالثها
انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقد وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء واحد فكان
ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا يغني عن اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل
افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات فاذا ثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات
فنقول هذه الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا جائز ان تكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصيص
فيه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز والجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه
ليس بعالم ولا قادر او يكون المرجع بهما الى امر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال
حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل
والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه العجز والجهل بهذا المعنى مع انه غير موصوف بالعلم
والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته وان الاله عبارة عن مجموع الذات والصفات فنقول
فاذا القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركبة من امور كثيرة فكيف القول فيه **واشكال اخر** وهو انا قد دللنا
على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كانت حقيقة الحق واحدة فهنا امور ثلاثة تلك الحقيقة
وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث
وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبما
تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان لم تكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا
القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود بذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجود صفة
لانتساب الموضوع الى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلان يكون
صفة لذلك الانتساب مغايرة لها اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون ما هي الواجبية امرا قائما بالنفس

فاذا نصفنا الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده
زائدا على ذاته فهنا امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بين تلك الذات والوجوب فقد عاد التثليث **واشكال
رابع** وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها ام لا والاول محال لان الاخبار انما يكون عن شيء
عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهنا امران لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو معقول
عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال والجواب عن الاول انه سبحانه وتعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع
مفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم انها بعد وجودها متقدمة بالرتبة مستلزمة
لتلك النعوت والصفات فهذا ما لا امتناع فيه عند العقل واما الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا
نظرت اليه من حيث انها وحدة فهنا امور ثلثة لا امر واحد **فالجواب** ان الذي ذكرته حق ولكن
نرى بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه واحد وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت
اليه من حيث انه هو من غير التفات الى انه واحد فهناك تحقق الوحدة وهناك حالة عجيبة فاذا انتقل الى قام ملتفتا الى الوحدة
فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بعد هذا اللطيف لعلك تصل
الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجوب واما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه
فالحق انه لا يمكن التعبير عنه الا ان يقوله هو فلذلك عظم وقع هذا عند الخائضين في بحار التوحيد وسنذكر من حقايقه في
تفسير هذه الاية بعون الله فقال وان الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود فكان هذه
الوحدة هي الوحدة التي هي خاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا اما الوحدة على التفسير الاول فليست من خواص ذات الحق سبحانه لانه لا شك في وجود موجودات هي الموجودات
مفردات ومركبات فان كانت مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان كانت مركبات فالمركب لا بد فيه من المفرد فثبت
انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحد بالمعنى الاول ليس من الامور التي يوحد الحق سبحانه بها اما الواحد
بالمعنى الثاني فالحق سبحانه متوحد بها ومتفرد بها ولا يشاركه في ذلك النعت شيء سواه فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام
بحسب ما يليق بعقل البشر وذكر القاصر مع الاعتراف بانه سبحانه منزه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلائق العقول
والافهام **المسئلة الخامسة** قال الجبائي يوصف الله بانه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذي ابعاض ولا
بذي اجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه قادرا لنفسه وابو هاشم
يقتصر على ثلاثة اوجه تفرده بالقدم وبصفات الذات وحما واحد قال القاضي وفي هذه الاية المراد تفرده بالالهية فقط
لانه اضافه الى التوحيد الى ذلك ولاله عقبه بقوله لا اله الا هو وقالت اصحابنا انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في افعاله
لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقوله هو الحي سبحانه اما ان تكون حاصلة
في شخص اخر سواه او لا يكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الاخر لا بد وان يكون بقيد زايد فيكون هو مركبا في نفسه
فانه الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم
له واما انه واحد في صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه احدها ان كل
ما عداه فان حصول صفاته له لا يكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه فليس حصول صفاته لنفسه لا لغيره وثانيها انه صفات
غيره مخصصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك وثالثها ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات
بل علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من الصفات المعلومات الغير متناهية
معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الواحد انه كيف كان يكون حاله بحسب كل واحد من الصفات والاحيان
المتناهية وبحسب كل واحد من الاوقات المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من
هذه الجهة ورابعها انه سبحانه ليست موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا ايضا
بمعنى كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات المبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ
ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال
معه الا ان التقسيم يعود في نفس الاستكمال فنفسه لا حيث يقصر العبارة عن الوفاء به وخامسها انه لا خبر عند العقول
من كنه صفاته كما لا خبر عندها من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات
فالمعلوم من علمه انه امر ما لاجله حصلت هذه الاثار المحسوسة وكذا القول في كونه قادرا واجبا
فسبحان من ردع نور عزته انوار العقول والافهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فلان الامر ظاهر لان الموجود اما واجب
واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لا يوجد ما لم يتصل به الواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف

الاقسام الممكنات سواء كان فلكًا او ملكًا او كان فعلًا للعباد او كان غير ذلك تثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره
وقدرته واستيلائه وعند هذا يدرك شيئًا من دقائق اسرار قضائه وقدره ويلوح كل شيء من خفايا قوله انا كل شيء خلقناه بقدر
ويعرف ان الوجود ليس البتة الا ما هو مراده وما هو له واذا وقفت سفينة الفكرة في هذه اللجة فلو سار سيلًا لا يحل ولم يعف
لان السير الى الابد دون من درجات هذا العالم يكيف الوقوف وسر الوصول وكيف الحركة فانا لسير انما يكون من شيء الى شيء فالشيء الاول
متروك والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران فاذا بعد خارج من عالم الفردانية والوحدانية فالشيئان اذا ومكان يتروح في
عالم القدرة والحدوث فهناك تنقطع الحركات وتضمحل الاضافات والاشارات فالوصول الى العقول والالباب الا بمجرد
انه هو فيا هو ويا من لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبيدك بفنائك سبحانك يا ذلك **المسئلة السادسة**
ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق ولا يصح الا في المكلفين فلما كان اله هو الذي
يستحق ان يكون معبودًا والذي يليق به ان يكون معبودًا فهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى
فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من يصح صيرورته مكلفًا تقديرًا **المسئلة السابعة**
قوله والهكم اله واحد يدل على ان معنى الاله ما يصح ان يتعلق الاضافة فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم
قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود **المسئلة الثامنة** قوله والهكم اله واحد
معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها نحو
منزلة وصفهم الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا
واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضي
نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية لحصل الفرد ومتى حصل ذلك
الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا
قيل بعد الاثبات فان التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمات ابحاث احدها ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير
لا اله لنا او لا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير لا اله لنا الا الله لكان
هذا توحيدًا لالهنا لا توحيدًا للاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارًا
محضًا وانه غير جائز واما اذا قلنا التقدير لا اله في الوجود فذلك الاشكال انما لا انه يعود الاشكال من وجه اخر وذلك
لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا نفيًا لوجود الاله الثاني اما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا هو نفيًا
لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض
عن هذا الاضمار اولى فان قيل نفي الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكمًا بان السواد ليس بسواد
وهو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا معقول منتظم مستقيم فثبت ان القول بنفي الماهية امر لا بد منه قلنا انك
اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد نفيت هذه الماهية المسماة
بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضًا فاذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا هو
على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود ولكن نفيت موصوفية
الماهية بالوجود قلت لموصوفية الماهية بالوجود هل هي امر منفصل عن الماهية وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما
كان نفيها نفيًا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية امرًا
منفصلًا عنهما استحال توجيه النفي اليه الا بتوجيه النفي اما الى الماهية او الى الوجود وحينئذ يعود التقرير المذكور فثبت ان قولنا
لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار البتة البحث الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات
فانك ما لم تتصور الوجود اولا استحال ان تتصور العدم فانك لا تتصور العدم الا ارتفاع الوجود فتصور الوجود غني عن تصور
العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في انه قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي
واخرنا الاثبات **الجواب** ان الامر في العقل على ما ذكرنا الا ان تقديم النفي على الاثبات
كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد البحث الثالث في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بقوله تعالى
في بسم الله الرحمن الرحيم اما الاسرار المعنوية فنقول اعلم ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة فاما
المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان واما المضمرات فهي الالفاظ
الدالة على شيء ما هو كالمتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعنى وهي ثلاثة انا وانت وهو واعرفها
انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان
اصير مشتبهًا بغيري او مشتبهًا بي غيري بخلاف انت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك مشتبه بك في عقلي وظني وايضًا فانت

اعرف

اعرف من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانًا انا واشدها بعدًا عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف
عن صدق هذه القضية ومما يدل على ذلك قولنا انا اعرف الضمائر ان المتكلم جعل له عند الانفراد لفظ يستوي فيه المذكر والمؤنث
فيه من غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وهاهنا لا يمكن الالتباس فلا حاجة الى الفصل واما عند التثنية
والجمع فاللفظ واحد اما في المتصل فكقوله حضرنا واما في المنفصل فكقوله نحن وانما كان كذلك لامن من اللبس واما المخاطب فانه
فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره وثني وجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مذكر ومؤنث وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما فلا يعرف حتى
يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغائب فهذا امر كالضروري واذا عرفنا هذا
فنقول الظاهر ان عرفان كل شيء بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرًا او غائبًا فالعرفان التام ليس الا لله لانه هو الذي يقول
لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن احد يصل الى تلك الحقيقة فالمخلوق [illegible] وقوله انا الا الله
سبحانه علمنا ان العرفان التام به سبحانه ليس الا له بقي ان هناك قومًا يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار
معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح له ان يقول انا لا سيما وان الاتحاد غير معقول لان حال
الاتحاد ان بقيا او احدهما فذاك ليس باتحاد وان فنيا فهما اثنان لا واحد ولما ثبت هذا فالطريق الذي هو اكمل الطرق في الاشارة
بقي الطريقان الاخران وهو انت وهو اما انت فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ
البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس [illegible] عليه السلام [illegible] في ظلمات عالم الحدوث عن انوار الحدوث وصل
الى مقام الشهود فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك وهذا ايضًا يدل على انه لا سبيل الى الوصول الى مقامات
المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد عليه وعلى اله الصلاة والسلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت
على نفسك واما هو فللغائبين ثم هاهنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه احدها ان الاسماء اما كلي واما
جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعًا من الشركة
وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك
الاسم امرًا لا يمنع الشركة وذات الحق سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه
فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثاني
فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الاشارة فلا فرق بين قولك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو فاذا كان العلم قائمًا مقام الاشارة
والعلم فرع واسم الاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من سائر الاسماء [illegible] الا ان الفرق
ان لفظ يا تناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل في العقل صورة
ذلك الشيء وقولك هو [illegible] تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضًا [illegible] الحاضر [illegible]
على ان حقيقة الحق منزهة من جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لانا لو نعتناه لاقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة
وعند حصول الغرض لا يبقى الفردانية وايضًا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرًا عنه ومخبرًا به وذلك ينافي الفردانية
فثبت ان جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظ هو فانه يصل الى تلك الحقيقة المفردة
المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب ان تكون اشرف من سائر الالفاظ التي [illegible]
وصولها الى كنه تلك الحقيقة **وثالثها** ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة الذات ثم ماهيات
صفات الحق غير معلومة الا باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام
والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره يصح صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات لا يمكن تعقلها الا عند الالتفات
الى الاحوال المخلوقة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث
معًا والناظر الى شيئين لا يكون مستكملًا في كل واحد منهما بل يكون ناقصًا قاصرًا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال
الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كانها تصير حجابًا بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب اما هو فانه لفظ يدل
عليه من حيث هو هو لا من حيث عرضت له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو موصلًا الى الحق ومقطعًا
عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو اشرف **ورابعها** ان البراهين الناطقة
قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل [illegible] صفات الكمال ولفظ
هو موصل الى ينبوع الرحمة والعزة وهو الذات وسائر الالفاظ لا توصلك الا الى مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو
اشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو والله العالم بحقائق [illegible] سبحانه [illegible] صدورنا
واسرارنا وروح [illegible] حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث [illegible] وننتقل من حضيض ظلمة البشرية
الى سماوات الانوار وما ذلك على الله بعزيز **المسئلة التاسعة** قال النحويون في قوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه

بدل من موضع لا مع الاسم ولنتكلم في قوله ما جاءني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانك قلت ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن كل الا عن زيد اما قوله جاءني الا زيد فههنا البدلية غير ممكنة لانه يصير التقدير جاءني الا زيد وذلك يقتضي انه جاءه كل احد الا زيد وذلك محال فظهر الفرق والله اعلم اما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وبناء عليها هو الراحم فاذا اردنا الكثرة قلنا رحيم واذا اردنا المبالغة التامة التي ليست الا لله سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة ٥ والاحسان

قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون

اعلم انه سبحانه لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلائل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه اولا وعلى توحيده وبراءته من الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل

المسألة الاولى وهي ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو عين المخلوق او هو غيره فقال جمع عظيم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور احدها ان الخلق عبارة عن اخراج الشيء من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة وللاثر فهو اما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود فالاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلابد له ايضا من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلابد له من اخراج اخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وثانيها انه سبحانه وتعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من العدم الى الوجود ثم نقول هل حدث امر او لم يحدث فان حدث امر فذلك الامر الحادث هو الخلق وهو المخلوق وان لم يحدث امر فالله تعالى لم يخلق شيئا وثالثها ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسبين فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله سبحانه وتعالى وهو [illegible] الله موصوف بانه خالق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق [illegible] الشياطين [illegible] والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل **ومنها** [illegible]

فان قيل [illegible]

[illegible]

والرابعة [illegible]

[illegible]

فقالت كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن المسيب قال سالت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام من الايات فحدثوهم بالعصا واليد البيضاء وسالوا النصارى عن مثل ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسال ذلك ربه فاوحى الله تعالى اليه اني معطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال عليه الصلاة والسلام ذرني وقومي ادعوهم يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الاية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان اجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وخلق ما ذكر اعظم واعلم ان الكلام في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام

القسم الاول في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا اخر من الكلام وروي عن عمر بن الحسام انه كان يقرا كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤونه فقال الابهري افسر اية من القران وهي قوله تعالى افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا افسر كيفية بنيانها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع ٥ مرتب على فصول

الفصل الاول في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا فلك كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم كرة الفلك الاعظم واعلم ان في هذا الموضع ابحاثا البحث الاول ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلثة اوجه الوجه الاول الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بكونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ ٥ وعلى هذا الترتيب وهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانه يكسفها فاما انه لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب او تحتها لان الشمس تكسف لشدة نورها لا يصحح لها الاضواء فيها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فقليل جدا فوجب ان تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق جيد لو اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناه فاما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه ولا سيما وان ابا الريحان وهو استاد الصناعة ذكر في تحصيله لتصحيح الطول ان اختلاف المنظر لا يعتبر به الا في القمر الثالث قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ يبعد عن الشمس جميع الابعاد واما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس الابعاد التسديسية فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل والله اعلم

البحث الثاني في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلم يدل عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بنفيها وذكر ابن سينا في الشفا انه لم يتبين الي الان ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطبق بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال انها متحركة بحركة واحدة واذا كانت كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان اما المقدمة الاولى فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة والاخر يتم هذه الدورة في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة فاذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلثين الف سنة لا شك ان حصة كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت **واما المقدمة الثانية** وهي انها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها مركوزة في كرة واحدة فهي ايضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد بل اقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية وللعلماء كلمات كثيرة مختلفة في تقادير حركاتها بعد دليل [illegible] يستنبط ذلك التفاوت [illegible] في جميع [illegible] والحوائل ومن الناس من يقول ثم كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه الوجه الاول ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده اقدم وجد الميل اعظم فان بطليموس وجده **كج نا** ثم وجد في زمان المامون **كج له** ثم وجد بعد المامون

وبعد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي ان من غاية المتطعنين ان يميل شلها تارة ويكثر اخرى وهذا انما يكون اذا كان بين كرة الكل
وكرة الثوابت كرة اخرى يدور قطبها ما حول قطبي حركة الكل ويكون كرة الثوابت يدور ايضا قطبها ما حول قطبي تلك
الكرة فيعرض لمنطقته تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار
على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة اخرى الى الجنوب وثانيها ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في
مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان زمن العودة تكون
متساوية او مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم
ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عن نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان
سنة الشمس من اجله وثانيها اقوال اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال
فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الراي وذكروا ان الاسكندرانيين اصحاب ٥
الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك ايضا وان قطب فلك البروج يتقدم في موضعه ويتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتدا
الحركة من ك درجة من الحوت الى اول الحمل وثالثها ان بطليموس رصد الثوابت فوجد تقطع في كل ماية سنة درجة
ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الالات التي يتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصا فلا بد من حملها
على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه. اختلاف ٥

البحث الثالث

على ان الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة قالوا انا شاهدنا الافلاك هذه السبعة حركات
اسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في
كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان تكون مركوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة
بالتقريب ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف
تحت المكسوف فكرات هذه السبعة تحت كرة الثوابت وهذا الطريق ايضا ضعيف من وجوه احدها انا لا نسلم
ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها
انه لا يبعد لهذه الثوابت حركات اخرى الا انه عندكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنفصل الى اقسام كثيرة ومجموعها هو
الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على نحو حركة كرة الثوابت فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه ٥
الافلاك البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل التي هي الافلاك الخارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة
الى اثبات كرة الثوابت وثالثها هب انه لا بد من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احداهما فوق كرة زحل والاخرى دون
كرة القمر وذلك لان هذه السيارات لا تكسف الا الثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات واما الثوابت المتقاربة من القطبين
فان السيارات لا تمر بها ولا تكسفها فالثوابت التي تكسف بهذه السيارات هب انا سلمنا كونها مركوزة في كرة ٥
فوق كرة زحل اما التي لا تكسف بهذه السيارات فكيف تعلم انها ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل
احتمالي

البحث الرابع

زعموا ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا
من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطوء فانه يتحرك في كل ماية
سنة درجة عند بطليموس وعند المتاخرين في كل ستة وستين سنة درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس
الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا ايضا ضعيف
فلم لا يجوز ان يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة والفلك الثامن ايضا يتحرك
من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة الا مقدارا نقصانا يسيرا فلا جرم نرى الكواكب في الحس متخلفة عن الحركة
الاولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك الاجزا كان الكوكب الثابت يرجع بحركته
بطيئة الى خلاف الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما اقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق
وجهان الاول وهو برهاني ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك
الاعظم الى جهة ما اما ان يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة او لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان
الاول لزمه كون الشي الواحد دفعة واحدة متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في جهتين دفعة واحدة
وذلك محال وان القسم الثاني يلزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يقولون بذلك الثاني ان نهاية الحركة
حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما كان اقرب من الفلك الاعظم كان
اسرع حركة وكلما كان ابعد كان ابطأ حركة ففلك الثوابت اقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين الا بقدر قليل
وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل ماية سنة درجة واحدة ويليه فلك زحل فانه ابطأ من حركة فلك الثوابت

فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلثين سنة الى تمام الدور وعلى
هذا القول كلما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطأ حركة فكان تفاوته اكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطأ الكواكب
حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلثة عشر درجة فلا جرم يكون دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض
الذي هو ابعد الاشيا عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل
له الى الوصول اليه والله اعلم بالصواب

الفصل الثاني

في معرفة الافلاك القوم وضعوا لانفسهم ٥
مقدمتين كليتين احدهما ان حركات الاجرام السماوية متشابهة متساوية مستمرة وانها لا تبطؤ مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع ٥
عن متوجهاتها والثانية ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا
الفلك الذي يحمل الكوكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكوكب مركوزا في ثخنه
او مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه
للقسي من ذلك الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك او في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجبان ذلك فبقي القسم
الاخر وهو ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كري مستدير الحركة مركوزا في ثخن الفلك المحيط بالارض
وذلك الجرم يسمى بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب
والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر واما ان كان الفلك المحيط بالارض ليس مركزه هو
مركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الحامل في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك الاعظم من النصف وفي
نصفه الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان يقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر
من قطعه النصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطوها وقربها وبعدها من الارض ٥
لا يمكن حصوله الا بهذين السببين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى التفصيل فنقول في الافلاك
قالوا هذه الافلاك السبعة منها ما هو كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس ٥
وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه خارج بحيث يماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهذا البعد الابعد من الفلك
المنفصل ويماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد ينفصل عنه
فلك اخر الا انه يقال لذلك توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز وفلك الاوج وجرم الشمس مغرق
فيه بحيث يماس سطحه سطحه ومنها ما ينقسم الى ثلاث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منها فلكين مثل
فلكي الشمس وفلكا اخر موضعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس
سطحه سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد فان له فلكين ٥
مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه منتصف ما بين المركزين ويبعد من مركز
الخارج المركز ما يساوي بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل وفيه
فلك التدوير لعطارد فيه كما سبق في الكواكب الاربعة واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيين والعظمى تسمى الفلك
الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلاث اكر كما في الكواكب الاربعة وكل ذلك ينفصل عنه فلك اخر على الصورة التي
عرفته في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن تسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك
يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا واعلم ان الناس انما وصلوا الى معرفة هذه الكواكب بنا على المقدمة
التي قررناها ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشيا انما الشان فيه

الفصل الثالث

في مقادير الحركات قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الاعظم ومدير عطارد والفلك الممثل والمائل
والتدوير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة الى التوالي والغربية الى خلاف التوالي فالفلك الاعظم يحركه حركة سريعة
في كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسمى قطبي العالم وتحركه جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة تعرض للكواكب الطلوع
والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت تتحرك حركة بطيئة في كل ستة وستين سنة عند المتاخرين درجة واحدة
على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك
المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت
والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب احدها كونها بطيئة لا تكاد تظهر للحس وثانيها ان السيارة تشبه الناكصة وثانيها السيارة بحركتها
وهي لا تتحرك الى السيارة فكانت الثوابت ثابتة لانظارها وثالثها ان وضعها ثابت على مقدار واحد لا يتغير ٥
ورابعها انها دائما ثابتة على حال واحد لا يتغير الصورة المتوهمة عليها من صور الثماني والاربعين وخامسها الاتية
عند اكثر عوام الامم منوطة بطلوعها ذا توالها بحيث لا يتفاوت الا في القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المركز فانها

تحرك في كل يوم هكذا زحل ح ل المشترى ح ى ط المريخ يد لا له الشمس يد ط ح الزهرة يد ط عطارد ا ح القمر
يد كب ح وليس حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التداوير ومركز الشمس افلاك التداوير تتحرك لبعد المعتاد
زحل يد ح المشترى يد لط المريخ يد ب الزهرة يد لو ط عطارد وخ لد القمر ح يد ونسمي الحركة الخاصة وحركة
الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان بسبب هذه الحركات المختلفة تعرض للكواكب احوال مختلفة احدها **الاول**
انه يحصل للقمر تارة ابعاد مختلفة غير مضبوطة وبالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها اربعة
ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب
وهو ثلاث وثلثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب **الثاني** اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك
التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب للابعد وهو ثلاثة واربعون مرة مثل نصف
قطر الارض **الثالث** ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد
الابعد من فلك الخارج من المركز وهو البعد الابعد الاقرب وهو اربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض **الرابع** ان يكون له
القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربعة
وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما اتى على شرحها ابو الريحان وثانيها
ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا تاما فان العلوية فانه تعود مراكزها عن ذرى الافلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار
بعد مركز الشمس عن مركز تداويرها وحينئذ تكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلها وحينئذ تكون مقابلة
للشمس ولذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك التدوير المسمى
اعظم من نصف قطر فلك ميل الشمس فيلزم انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا
لها واما السفليان فان مركز افلاك تداويرهما ابدا يكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارنا الشمس الدورة والحضيض في منتهى
الاستقامة والرجوع وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه ولعطارد
كه بالتقريب واما القمر فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا بين بعد الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال البعد مركز
تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد
كان ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى كان في البعد الاقرب يكون للشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه ٥
واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب **الفصل الرابع** في كيفية
الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه احدها انا نظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة
الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك المقدار او انقص منه بجزء فلما تعين ٥
صرح العقل بان المقادير باسرها على السوية نفى باتفاقها في مقاديرها الى مخصص مدبر وثانيها انا نظر الى اجزاء كما
فان كل فلك يماس بمحدبه فلكا اخر فوقه وبمقعره فلكا اخر تحته ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلف الاجزاء
الجسم متساوية الاجزاء وذلك الجسم المتشابه الاجزاء لابد وان يكون بطبيعة كل واحد من اجزائه متساوية لطبيعة الجزء الاخر
فما صح على جزء ان يلي جسما وجب ان يصح على غيره ان يلي ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يلي وتوقعه السافل والسافل
يكون وتوقعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي
وثالثها ان كل كوكب حصل في نقطة اختص بها احد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم ان ذلك الموضع المتعين من ذلك الفلك
مساو لسائر جوانبه لان الفلك عندهم جسم متشابه الاجزاء فاختصاص تلك النقطة بذلك الجانب دون سائر الجوانب يكون امرا
ممكنا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص ورابعها ان كل كرة تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع
النقط المفترضة عليها متساوية وجميع الدوائر المفترضة عليها ايضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية
دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول في تعيين
دائرة معينة من دوائرها بان تكون منطقة **وخامسها** ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة
الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه
يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثابت الذي هو اصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين سنة
على ما هو قول الجمهور ثم الفلك التابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد
البطء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطأ حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر
مداره والعقل يقضي بان كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم وسادسها ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه
الفلك الخارج المركز بقي متممان احدهما من الخارج والاخر من الداخل وانه جرم متشابه الطبيعة ثم اختص احد جوانبها بغاية

تاما

الثخن

الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة واذا كان كذلك وحينئذ يكون ذلك الثخن والرقة الطبيعية على السوية فاختصاص احد جانبيه
بالرقة والاخر بالثخن لابد وان يكون بتخصيص المختار وثانيها انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها
الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلابد من الافتقار الى المدبر وثالثها
ان تحركها فاما ان يقال انها كانت لا تتحرك ثم صارت متحركة او يقال كانت ابدا متحركة لا جائز ان يقال ان الحركة
تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والاولية تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال
وان قلنا بان حركاتها كانت ازلية فما كانت تلك الحركة موجودة وكانت سابقة على تلك الحركة معدومة
اصلا فانه لابد بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى المدبر وقال ابراهيم لا احب الافلين
الافلاك ساكنة وهذا المأخذ اخص المأخذ واقواها **وتاسعها** ان ثقلها ان تكون من لوازم جسمانيتها
المعينة او لا تكون كذلك فان كانت حركاتها من لوازم جسمانيتها المعينة فهذا محال لاستحالة انفكاك
اللوازم عن الملزوم بل هي جسمية المعينة ممكنة
ان تحرك الافلاك تحرك الفلك المتحرك الحركات ومدبر للذوات والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى
وعاشرها ان هذا الترتيب العجيب والتركيب البديع من الافلاك والاملاك حركاتها على حكمة الحكيم
ام هي واقعة بالجزاف والاتفاق والقسم الثاني باطل والتراب والماء
اعدادها الا لاجل النبات والحيوان
بالحيوان ونحن من الافلاك ومافيها من الكواكب وما فيها من الحركات ليس الا لاجل ذلك
قاهر والاول باطل لانه تحركها اما ان تكون لطلب استكمال او لا فان كان لهذا الغرض فان كانت طالبة لحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها
طالبة للاستكمال والناقص بذاته لابد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركاتها للاستكمال فهي عابثة في افعالها
فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان يكون مثل هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم
يبق في المعقول شيء هو الاليق بالرغبات اليه الا ان مدبرات هذا غالبا على الدهر والزمان تحركها الاسرار مخفية وعلم
لطيفة هو السار بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال كما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا **والحادي عشر** انا نراها مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة
وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة لعظم خاص ولون خاص
وتركيب خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فنرى علاء الكواكب السيارة اخسها ونرى من دونه اسعدها
ونرى سلطان الكواكب سعيدا في بعض الاتصالات نحسا في بعض ونراها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة
والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وراجعا ومستقيما وصاعدا وهابطا مع اشتراكها باسرها في الشفافية والصقالة
والقام
الجوهر فقضى العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لابد وان يكون لتخصيص مخصص **والثاني عشر** وهو ان هذه
الكواكب لو كان لها تاثير في هذا العالم اما ان تكون متوافقة او متعاونة او لا متوافقة ولا متعاونة فان كانت متوافقة
فاما ان يكون بعضها اقوى من بعض او تكون متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا ابدا والضعيف
مغلوبا ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة
وهي متوافقة وجب تعذر الفعل عليها باسرها فتكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم
هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم ابدا على حالة واحدة من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعادية
وتارة متوافقة كان انتقالها من الجهة الى الجهة وبالعكس متغيرا لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة الى تلك المتغيرات
الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير **والثالث عشر** انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب يفتقر
الى كل واحد من اجزائه غيره فكل جسم فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله
مؤثر فافتقاره الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل لانه يقتضي ايجاد الموجود
وهو محال فبقي القسمان الاخيران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع الرابع عشر ان الاجسام متساوية في
الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم
مشترك بين الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات فاذن كل ما صح على جسم صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم
بما اختص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لابد وان يكون من الجائزات وذلك مفض بالافتقار
الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من احوال
السموات والارض في اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله

النوع الثاني من دلائل احوال الارض وفيه فصلان الاول في احوال الارض واعلم ان لاختلافات احوال الارض اسبابا السبب
الاول اختلافات احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام الاول ان المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستوا فانها
تقطع الفلك بقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ويقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية
لا يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولا يتصور كوكبا ابدي الظهور ولا ابدي الخفا بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع
وغروب ويمر فلك البروج بسمت الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغه نقطتيه دائرة الافق وتمر الشمس بسمت الراس
مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين القسم الثاني المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال
يرتفع بها عن الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار على نصفين فاما سائر المدارات فيقطعها بقسمين
مختلفين الظاهر منها في الشمالية اعظم من الخفي ومن الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية
بالخلاف والحركة هنا مائلة ولم يستو ليل كوكب مع نهاره الا اذا كان في معدل النهار وتصير المدارات التي بالقرب
من قطب الشمال ابدية الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدية الخفا وتمر الشمس بسمت الراس في نقطتين بعدهما عن معدل
النهار الى الشمال مثل عرض الموضع القسم الثالث وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل
الاعظم وهنا يطلع طلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الراس ولم تمر الشمس بسمت
الراس الا في الانقلاب الصيفي القسم الرابع وهو ما يزداد العرض على ذلك وهنا يطلع بروز فلك البروج والشمس بسمت الراس
ويصير القطب الشمالي في فلك البروج ابدي الظهور وابدا والاخر ابدي الخفا القسم الخامس ان يصير الميل مثل تمام الميل وهنا
يتقدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي
من جهة الشمال والشتوي من جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى اول السرطان دفعة
وتحت مقابلة كذلك ثم ياخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى ان تعود الحالة المتقدمة ويتقدم الليل
في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي القسم السادس ان يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير نوبر(?)
من فلك البروج ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطه ومدة قطع الشمس اياه ما يكون نهارا ويصير
مثله مما يلي المنقلب الشتوي ابدي الخفا ومدة قطع الشمس اياه ما يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج اذا ما في النصف الذي من ناحية
الجنوب كان اول السرطان تطلع من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي في افق المشرق فاذا طلع السرطان قبل الجوزا و
الجوزا قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة اخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغرب تطلعه(?)
فالبروج التي تطلع منكوسة تغرب نظيرها كذلك القسم السابع ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سوا فيكون معدل النهار
منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون النصف الشمالي من فلك البروج ابدا الظهور والنصف الجنوبي
ابدا الخفا ويصير نصف السنة ليلا ونصفه نهارا السبب الثاني في اختلاف احوال الارض اختلاف احوالها بسبب العمارة اعلم ان خط
الاستوا يقطع الارض بنصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دائرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بها
ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز ويقال والله اعلم ان ثلاثة الارباع
منها فالموضع الذي ظله تسعون درجة على خط الاستوا يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر
الشياطين لا يطاقانه(?) ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجموع عليه واتفقوا على ان جعلوا الابتداء من المغرب
الا انهم اختلفوا في التعيين فبعضهم ياخذ من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم ياخذ من جزاير واغلة فيه تسمى جزاير الخالدات
زعم الاولون انها كانت عامرة في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة اجزاء فلزم من هذا وقوع الاختلاف في الاطوال ايضا ولم يوجد
عرض العمارة الا الى الست(?) وستين من خط الاستوا الا ان بطليموس زعم ان وراء خط الاستوا عمارة الى ست عشرة درجة فيكون
عرض العمارة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازات خط الاستوا وهي التي تسمى
الاقاليم وابتداؤها من خط الاستوا وبعضهم ياخذ اول الاقاليم من عند قرب من ثلاثة عشر درجة من خط الاستوا واجزاء الاقليم السابع الى
ابو حسين(?) درجة منه ولا بعد ما ورا ما من الاقاليم لقلة ما وجدوا فيه من العمارة السبب الثالث في اختلاف
احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وفي عدد لا يحصى(?) وتتركب هذه الاقسام بعضها ببعض فتختلف احوالها
اختلافا شديدا ومما يتعلق بهذا النوع قد استقصيناه في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ومما يتعلق باحوال
الارض انا نذكره وقد عرفنا امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها من الشمال الى الجنوب يسمى عرضا فنقول طول
الارض اما ان يكون مستقيما او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيئا دفعة واحدة ولصار جميعه مظلما دفعة واحدة
عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من الخسوف واحدا بعينه واعتبرنا فيه حالة مضبوطة من احواله الاربعة التي اول الكسوف
وتمامه وابتدا الانجلاء وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقي اكثر

البلد الغربي والثاني ايضا باطل والا لوجدنا الماضي من الليل في البلد الغربي اكثر منه في البلد الشرقي لان الاول يحصل في غروب المقعر
ثم في شرقيه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول الارض محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او مضلعا والثاني باطل
لانا نجد التفاوت بين ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق في اقصى عمارة المشرق
في اول الليل نجده في اقصى عمارة المغرب في اول النهار فثبت انها كرية في الطول واما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا او مقعرا
او محدبا والاول باطل والا لكان السالك من الشمال الى الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب
الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان احواله مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني ايضا باطل والا لصارت الابدية
الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ولا نقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قد بيناه في بيان الدلالات السبعة
الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية الحجة الثانية ظل الارض
مستدير فوجب كون الارض مستديرة بيان الاول ان الخسوف ليس الا ظل الارض لانه لا معنى للانخساف الا زوال النور عن جوهره
عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لانا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت
ذلك وجب ان تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس
عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الظل مثل شكله
مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المقاطرة الموجبة للكسوف
تتفق في جميع اجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف ابدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب
الحجة الثالثة ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع اجزائها كذلك وجب ان تكون مستديرة لان استدارة
الظل كرة واحتج من قدح في كرية الارض بامرين احدهما ان الارض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان
الماء محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعته انما تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض والثاني ما نشاهد في الارض
من التلال والجبال العظيمة والاغوار المقعرة جدا اجابوا عن الاول ان العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض من الماء
بمنزلة جزيرة في البحر ليكون مستقر الحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى الموضع الغائر منه وحينئذ
يخرج بعض جانب الارض من الماء وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كريتها فانا لو اخذنا كرة من خشب قطرها ذراع
مثلا ثم اثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات(?) وشعيرات ونقرنا فيها كامثالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والتلال
الى الارض دون نسبة تلك النابتات الى الكرة الصغيرة الفصل الثاني في بيان الاستدلال باحوال
الارض على وجود الصانع اعلم ان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك وذلك
لان الخصم يدعي ان اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها واوضاعها امر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغني عن المؤثر فيحتاج في ابطال
ذلك الى اقامة الدلالة على تماثل الاجسام اما الاجسام الارضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها اعني حصولها الى الاجادة(?) والوانها
وطعومها وطبائعها(?) ونشاهد كل واحد من اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا
واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والملاسة والقرب من بعض الاجسام والبعد
من بعض ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف تلك الاجرام بصفاتها امر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مؤثر قدير
عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت ما ظهر(?) الكلام بتمهيد(?) هذه الفروع النوع الثالث في دلائل اختلاف الليل والنهار و
فيه مسائل المسألة الاولى ذكروا للاختلاف تفسيرين احدهما انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول
وجاء الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه
يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء اخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة الثاني
ان اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان(?) وعندي
فيه وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان في الامكنة فان عند من يقول الارض كرة
فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع اخر ظهر وفي موضع اخر عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم
جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الطول اما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي اكثر كانت ايامه الصيفية
اطول ولياليه الصيفية اقصر وايامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال
البلدان وعروضها امر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال في بيان ذكر ما له(?) الملك
يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في سورة القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله
ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وقال في الروم ومن اياته
منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في

الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار
ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمنين الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم
وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والايات في هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان يقال ان اختلاف احوال الليل والنهار يدل
على الصانع من وجوه **الاول** ان اختلاف احوال الليل والنهار مرتبطة بحركات الشمس وهي من الايات العظام الثاني
ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء من الايات العظام الثالث
ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام وطلب النوم والراحة في الليل من الايات العظام الرابع ان كون الليل
والنهار متعاقبين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الايات العظام فانه يقتضي في المتضادين الشيئين ان يتعاندا
لا ان يتعاونا على تحصيل المصالح الخامس ان اقبال الخلق اول الليل على النوم شبيه بموت الخلائق عند النفخة الاولى في الصور
وتيقظهم عند طلوع الشمس شبيه بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الايات العظام المنبهة على الايات العظام
السادس ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الايات العظام كانه جدول ماء صاف يسيل في بحر
كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا السابع ان تقدير الليل والنهار
بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الايات العظام كما بينا في الموضع الذي يكون القطب على سمت الراس يكون السنة ستة اشهر فيها نهارا
وستة اشهر ليلا وهناك لا يتم النضج ولا يصلح لسكنى الحيوان ولا يتهيا فيه شيء من اسباب المعيشة الثامن ان ظهور الضوء في الهوا
لو قلنا انه حصل بتقدير الله ابتداء من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهوا عند طلوع الشمس فالامر ظاهر وان قلنا الشمس توجب حصول
الضوء في الجرم المقابل كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة يدل على وجود الصانع
سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات فلك عظيم الجثة والقدرة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا
على الصانع قلنا انا قد بينا ان ذلك باطل لان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فبطل هذا السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم
هذا الاتحاد بالسمع النوع الرابع من الدلائل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى قال الواحدي الفلك اصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجري فيها النجوم وفلك الجارية
اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دور قال والفلك واحد وجمع فاذا اريد به
الواحد ذكر واذا اريد به الجمع انث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص وادرع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد
به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج واذا اريد به الجمع فضمة الفاء بمنزلة ضمة الحاء من حمر والصاد من صفر فالضمتان
وان اتفقتا في اللفظ فانهما تختلفان في المعنى المسئلة الثانية قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال
استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في الرعي اذا رعى كثيرا وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر
الشق ومنه البحيرة المسئلة الثالثة ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور ان البحور المعروفة خمسة احدها بحر الهند وهو الذي
يقال له ايضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطش والخامس بحر جرجان فاما بحر الهند
فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند والصين يكون مقدار ذلك ثمانية الاف ميل وعرضه
الفين وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء الفا وسبعمائة ميل ويخلج من هذا البحر الاول خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى ناحية البربر
ويسمى ذلك الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرض طرفه مائة ميل الثاني خليج بحر ايله وهو بحر القلزم طوله الف
واربعمائة وعرضه سبعمائة ميل وبينه الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر على طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن
وعلى غربيه ارض الحبشة والثالث خليج بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه تيز ومكران
وعلى غربيه عمان طوله الف واربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايله وخليج فارس ارض الحجاز واليمن
وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسمائة ميل الرابع يخرج منه خليج آخر الى اقصى ارض الهند يسمى الخليج الاخضر وطوله
الف وخمسمائة ميل قالوا وفي جزيرة الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة الف وثلاثمائة وسبعون جزيرة ومنها جزيرة ضخمة في
اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة الاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة
ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كله التي
يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور واما بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط ويسميه اليونانيون اوقيانوس
ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة ارض الروس والصقالبة ومن اقصى الشمال والجنوب
محاذيا لارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك
وراء الجبال الغير المسلوكة والاراضي الغير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجري فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله
وفيه ست جزائر مقابل ارض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى ارض

المنار المسلمين طولها من المشرق الى المغرب ثلثمائة وعرضه ثمانمائة ميل واما بحر الروم والافريقية ومصر والشام طوله مقدار خمسة
الاف ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله خمسمائة ميل يسمى ادرس ويخرج منه خليج
آخر الى ارض مدير طوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمسون جزائر عظام واما بحر نيطش فانها
يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل واما بحر جرجان
فطوله من المغرب الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا
البحر ببحر السكون لانها على فرضه ثم يمتد الى طبرستان والديلم وشروان وباب الابواب وناحية آلان وليس يتصل ببحر آخر فهذه
هي البحور العظام واما غيرها فبحيرات ونقائع كبحيرة خوارزم وبحيرة الطبرية وحكى ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض
بمنزلة الاكليل لها فهذا هو الكلام المختصر **المسئلة الرابعة** في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر
على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه احدها ان السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الالات
التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك وثانيها لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها ولولا هدوها
لولا هذه الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت وخامسها لولا تقوية القلوب
من تركب هذه السفن لما تم الغرض فيصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم وسادسها انه تعالى
خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار
ولولا انه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج الكل اليه لما ارتكبوا اهل السفن فالحامل ينتفع لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل
اليه وسابعها تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت
مياهه وثامنها ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد
البتة ولا تمتد فالحق سبحانه هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيه وتاسعها ما في البحار من الحيوانات
العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى السواحل السالمة **وعاشرها** ما في البحار من هذا الامر العجيب
وهو قوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال وهذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه سبحانه
بقدرته يحفظ البعض من الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها
المسئلة الخامسة دل قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب
والتجارة وعلى الانتفاع باللذات النوع الخامس قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها واعلم انه دال
على الصانع من وجوه احدها ان نفس الماء وما قام بها من الصفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها احد
الا الله سبحانه قال سبحانه وتعالى قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين وثانيها انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان
ولاكثر منافعه قال افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وثالثها
انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ورابعها ان السحاب مع ما فيه
من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام يبقى معلقا في جو السماء وذلك من الايات العظام وخامسها ان نزولها عند
التضرع واحتياج الخلق اليه مقدارا لمقدار النفع من الايات العظام قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان
غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا **وسادسها** قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا
عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة او من السحاب وتجوزون
ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فيخرج منه ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو البارد بردت فثقلت فرجعت
في فضاء المحيط الى الهواء المركز فاتصلت فتولد من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه نزل
من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره واذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول
من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وهذا اصل
لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكنا مع ذلك الحكم بهذا القسم ان يقطع بما قالوه اما قوله فاحيا به الارض
بعد موتها فاعلم ان حياة الارض من جهات احدها ظهور النبات الذي هو الكلا والعشب وما شاكلهما مما لولاه لما عاش دواب الارض
وثانيها انه لولاه لما حصلت اقوات العباد وثالثها انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان كل ذلك مما لا يقدر
عليه احد الا الله وخامسها انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم ان وصفه تعالى
ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع
من الحسن والنضرة والبهاء والنشوء فلما اطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني

الكثرة واعلم ان احيا الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه احدها نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور احد على الحد الذي يخرج عليه وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى وثالثها اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر ورابعها استمرار العادة بظهور ذلك في اوقاتها المخصوصة **النوع السادس** من الايات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الايات الدالة على خلقة الانسان وساير الحيوانات لقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونسا واعلم ان حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيها من الصانع الحكيم ولنذكر ذلك في الناس ثم في ساير الحيوانات اما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه احدها ما روي انه قال عبد الله لعمر بن الخطاب رضي الله عنه اي التعجب من امر الخط فانه يعمه ذراع في ذراع انه لو كتب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضا التي فيه كالحاجبين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالموثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا يكون لتلك القوة كذلك بل يكون تاثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استعداده اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة من كيفيته لا يقدر على ذلك فحال ما كان في غاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة موثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزا في نفسه او يكون مختلف الاجزا فان كان متشابه الاجزا فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان على صورة كرة ويكون جميع الاجزا المفروضة في تلك الكرة متشابها في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسايط لا بد وان يكون كرات ثبت انه لا بد للنطفة في اختلافها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضايها والوانها وتراكيبها وما ذاك الا الصانع سبحانه وتعالى وثالثها الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجايب الواقعة في تركيبها وتاليفها وايراد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها ولاستقصاء الناس في شرحها في الكتب المطولة في هذا المعنى ورابعها ما روي عن امير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجايب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبايع قالوا اعلى العناصر يجب ان يكون هي النار لانها لطافة بالذات ودونها الهوا اللطافة فيه غير الما والارض لا بد وان يكون تحت الكل لثقلها وكثافتها بجنسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان فاعلى الاعضا منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الما وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهوا وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده تقلب الطبايع يركبها كيف يشا ويركبها كيف اراد ومما ذكرنا في هذا الباب ان كل صانع ياتي بنقش لطيف لنفسه فانه يصونه عن التراب كيلا يتكدر وعن الما كيلا يمحقه ويزيله وعن الهوا كيلا يزيل طراوته ولطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم انه سبحانه وضع نقش خلقته على هذه الاشيا فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الما كل شي حي وقال في الهوا فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال فنفخت فيه من روحي وقال في النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على ان صنعته بخلاف صنع كل احد **وخامسها** انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فيه وانفه ثوبا بقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشيا وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الما والنار وبين الموذي والملذ وايضا انه انفصلت عنا الفرخ فلذلك الفرخ في الحال يميز بين الموذي والملذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان في اول امره من ابعد الاشيا عن الفهم فانه بعد استكماله اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول الخلقة كان اكثر تفاوتا في الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا ان ذلك من عطية الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف طبايعهم واختلاف امزجتهم من اقوى الدلايل وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى الناس مختلفين جدا في الصورة ولولا ذلك لما اختلفت المعيشة ولا يشتبه كل احد بكل احد فما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له

النوع السابع من الدلايل

تصريف الرياح وفيه مسايل المسئلة الاولى وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه سبحانه يصرفها على وجه يقع النفع العظيم في الانسان والحيوانات والنبات وذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوانات لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل من وجدان كل شي وبعد الهوا الما فان الحاجة الى الما دون الحاجة الى الهوا ثم ان الحاجة الى الما ايضا شديدة فلا جرم سهل ايضا وجدان الما ولكن وجدان الهوا اسهل لان الما لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهوا فان الالات المهيئة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد الما الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الما فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الما وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشيا وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم كانت في غاية العزة فثبت انه كلما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكلما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب وما ذاك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى الرحمة اعظم الحاجات نرجوا ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شي وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص القليل بعزه • والناس مستغنون عن اجناسه •
واذل انفاس الهوى وكلما • نفس يحتاج الى انفاسه •

وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل من في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب واذا كان الهوا ساكنا ان يحركه لتعذر **المسئلة الثانية** قال الواحدي وتصريف الرياح ارادة وتصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير **المسئلة الثالثة** الرياح جمع الريح قال ابو علي الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد للكسرة يا فاذا في الجمع القليل ارواح ... ولا يوجب اعلال هذه الواو في يوم وعود وقوله وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو يا للكسرة التي قبلها نحو دية وديم وحيلة وحيل وقال ابن الانباري سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجي بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يجلب الكرب والغم فهي ماخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو ظهورها في الجمع ارواح **المسئلة الرابعة** قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصبا والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبا شرقية والدبور مغربية وقد تسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحدة من هذه المهاب فهي نكبا **المسئلة الخامسة** اختلف القرا في الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم موضعين والجاثية وفاطر وقرا نافع في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف ... وقرا ابن كثير الرياح في خمس مواضع البقرة والحجر والكهف والروم وقرا الكسائي ... مواضع في الحجر والفرقان والروم الاول ... واعلم ان كل واحد من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية واما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث من انه عليه السلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه يدل على ان مواضع الرحمة الجمع اولى قال تعالى ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما بشر بالرحمة وقال في مواضع العذاب وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد تختص اللفظة في القران بشي فتكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جا في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير مبين قال وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله وما ادراك ما القارعة وما ادراك ما الحاقة

النوع الثامن

من الدلايل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السما والارض يعني السحاب سحابا لانسحابه في الهوا ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه احدها ان طبع الما ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهوا على خلاف الطبع فلا بد من قاسر

[illegible]

معبرا بلسان الحال بالحجة وهذا هو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما قوله تعالى لقوم يعقلون
فاعلم ان جميع الايات بين لهم الدين بالنظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما
يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم
دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها
نعم دنيوية لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول
وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي عبد الجبار الاية تدل على امور احدها انه لو كان الحق يدرك
بالتقليد واتباع الاباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك **وثانيها** لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة
بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها ايات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الايات وثالثها ان ساير
الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلايل وبين كونها نعما على
المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلايل كذلك كانت انجع في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر

قوله تعالى

ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب
ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلايل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح
التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء ولذلك قال الشاعر وبضدها تتبين الاشياء وقالوا ايضا النعمة مجهولة
فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم
فلهذا السبب اردف الله تعالى الاية الدالة على التوحيد بهذه الاية وهنا مسائل **المسألة الاولى** اما الند فهو
المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله في اول هذه السورة فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على اقوال
احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها الهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا
لها النذور وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام اندادا بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد لله
تعالى والمعنى انها انداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة وثانيها انها هي السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان
طاعتهم ما حرم الله ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه الاول ان قوله
يحبونهم كحب الله فالعقلاء في يحبونهم ضمير العقلاء الثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم لله تعالى مع علمهم بانها
لا تضر ولا تنفع **الثالث** انه تعالى ذكر بعد هذه الايات اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك
لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد
لله تعالى القول الثالث في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شيء شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته
في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله افرايت من اتخذ الهه هواه اما قوله يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد
من محذوف والمراد يحبون عبادتهم والتقرب اليهم والانقياد لهم او جميع ذلك وقوله كحب الله فيه اقوال قيل فيه كحب
الله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون
الله ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تاوله على انهم يحبونهم كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الاية على احد
الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الذين
تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله ثابتا فيهم فكانه تعالى بين في الاية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلايله
ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى **فان قيل** العاقل يستحيل ان يكون حبه
الاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم
صانعا مدبرا حكيما ولهذا قال تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان
كحبهم لله تعالى وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي
مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قولهم يحبونهم كحب الله في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء
في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله ففيه مسائل المسألة الاولى في الحب من باب
محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقران ناطق به كما في هذه
الاية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت وقد جاءه لقبض روحه
هل رايت خليلا يميت خليله فاوحى الله اليه هل رايت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الان فاقبض وجاء اعرابي
الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلاة ولا صيام الا اني احب الله
ورسوله فقال عليه السلام المرء مع من احب قال انس فما رايت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك وروي في بعض

عليه

عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال ما الذي بلغ بكم الى هذا المقام قالوا الشوق الى الجنة فقال
حق على الله ان يعطيكم ما ترجون ثم مر الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا وكان على وجوههم المرايا من النور فقال عليه السلام
كيف بلغتم هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه السلام انتم المقربون يوم القيمة وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيمة
بانبيائها فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد غير المحبين فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك
لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واطبقت الامة وان اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة
نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجايزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله
فمعناه نحب طاعة الله وخدمته او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته او حب
ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسب
المال قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم نطلب المال قلنا لنجد به الماكول والمشروب فاذا قيل ولم نطلب الماكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة ويندفع
الالم فاذا قيل لنا ولم نطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبا لاجل شيء اخر لزم اما التسلسل واما الدور
وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته
لا لسبب اخر واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية من بعض الشجعان
مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير
عظمته وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته اذا ثبت هذا فنقول الذين
حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب
لذاته اما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين
هو الحق سبحانه وتعالى لانه لوجوب وجوده غني عن كل ما عداه وكل كل شيء مستفاد منه وانه سبحانه اكمل الكاملين في
العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع في قدرته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي من الاعمال
وجميع العلوم بالنسبة الى علم الحق كالعدم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقايص بالنسبة الى
الحق من ذلك كالعدم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته سواء احبه غيره او ما احبه غيره واعلم انك
لما وقفت على النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر في مخلوقاته لا يمكنه الوصول
الى ذلك المقام فلا جرم كلما كان اطلاعه على دقايق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اشد ولما كان
لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقايق حكمة الله تعالى فلا جرم لا نهاية لمحبة العبادة لجلال حضرة الله ثم تحدث هناك حالة اخرى وهو
ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقايق حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله واذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على
قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة اذا غاصت محبة الله
بالقلب تكيف القلب بكيفيته واشتد انسه بها وكلما كان ذلك الانس اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه
يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب حب الله وبغض ما سواه عن القلب وشدة كل واحد
منهما بالاخر الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله فيصير
ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام عالي
الدرجة وليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيء كان فانك ترى ان التجار المشغوفين بتحصيل المال ينسى جوعه وعطشه
وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقلت ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية
المسألة الثانية في معنى الشوق الى الله اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شيء ادرك من وجه ولم يدرك من وجه
فاما الذي لم يدرك اصلا فلا يشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين احدهما انه اذا راه ثم غاب عنه اشتاق الى
استكمال خياله بالروية والثاني ان يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط
والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية
وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوايب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثلات وهي مكدرات للمعارف
الروحانية وانما يحصل تمام الجلاء في الاخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح ايضا اتضاحا ما
وانا قلنا الامور الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ويبقى امور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب
من عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفته والشوق بالتفسير الاول ينتهي في دار الاخرة بالمعنى الذي يسمى روية
ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد
في الاخرة جلال الله وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة

الشوق إلى الله تعالى واعلم الآن أن ذلك الشوق يزيد لأن العبد إذا كان في الدنيا يحصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان
والوصول لا يصفو إلا أنه مخلوط بالآفات واللذة إذا كانت مخلوطة بالحرمان والفقدان كانت أقوى فيشبه أن يكون هذا النوع
من اللذات مما لا يحصل إلا للبشر فإن الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل والآلام لا استعداد لها أما البشر فهم المترددون بين
حضيض السفالة والعلو **المسألة الثالثة** في بيان أن الذين آمنوا أشد حبا لله أما المتكلمون فقالوا إنهم
لما يحبون من وجهين أحدهما ما يصدر منهم من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد
ومحبة غيرهم ليست كذلك والثاني أن محبتهم له اقترن به الرجاء والثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والأخذ
في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد يكون محبته لله أشد وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله
تعالى إلى الله قدر البشرية وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم أتم وجب أن يكون محبتهم أشد فإن قيل كيف
يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع أنا نرى اليهود يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بمثلها أحد من المؤمنين ولا
يأتون بها إلا لله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حبا لله **والجواب** من وجوه أحدها أن الذين آمنوا لا يتضرعون
إلا إليه بخلاف المشركين فإنهم يعدلون إلى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون إلى الأنداد قال الله تعالى فإذا ركبوا
في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض
عن ربه فكان حب المؤمن أقوى وثانيها أن من أحب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير
إذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم بإذنه وذلك في الجهاد وثالثها أن الإنسان إذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال
بمعرفة الحق فالذي فعلوه باطل ورابعها قال ابن عباس إن المشركين كانوا يعبدون صنما فإذا رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك
وأقبلوا على عبادة الأحسن وخامسها أن المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم أصناما فتنقص محبة الواحد أما
الإله الواحد فتنضم محبة الجميع إليه أما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا ففيه مسائل
المسألة الأولى اعلم أن في قراءات هذه الآيات أبحاثا البحث الأول قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقوطة
من فوق خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كأنه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الإخبار عن جري
ذكرهم كأنه قال ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الأنداد ثم قال بعضهم هذه القراءة أولى لأن النبي عليه السلام والمسلمون
قد علموا ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيمة أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لا يعلمون ذلك فوجب إسناد
الفعل إليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على البناء للمفعول وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله أعمالهم
حسرات والباقون يرون بالفتح على إضافة الرؤية إليهم البحث الثالث اختلفوا فقرأ بعض القراء إن بكسر الألف على الاستئناف
وأما القراء السبع فبفتح الألف في البحث الرابع لما عرفت أن يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء
المنقوطة من تحت وقوله أن القوة قرئ تارة بفتح الهمزة وأخرى بكسرها حصل هنا أربع احتمالات الاحتمال الأول أن يقرأ ولو يرى
بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من أن فالوجه فيه أنهم لو علموا يرون في القوة التقدير ولو يرون أن القوة لله جميعا ولو يرى
الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى
إذ وقفوا على النار ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ولو أن قرآنا سيرت به الجبال ويقولون لو رأيت فلانا والسياط تأخذه
قالوا وهذا الحذف أفخم وأعظم لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير أشد
فيما إذا كان يعين ذلك الوعيد الاحتمال الثاني أن يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من إن فالتقدير ولو يرى الذين ظلموا
عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا إن القوة لله الاحتمال الثالث أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من أن وهو قراءة
نافع وابن عامر وقال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعا الاحتمال
الرابع أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب لقلت إن القوة لله جميعا
وهذا أيضا وجه ظاهر جيد **المسألة الثانية** إن قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع
قوله إذ يرون العذاب وإذ للماضي قلنا إنما جاء على لفظ المضي لأن وقوع الساعة قريب قال تعالى وما أمر الساعة إلا كلمح البصر
أو هو أقرب وقال إن الساعة قريب وكل ما كان قريب الوقوع فإنه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى
أصحاب الجنة ويقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل إيقاعه التحريم بالصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل
من هذا الباب قال تعالى ولو ترى إذ وقفوا ولو ترى إذ الظالمون ولو ترى إذ فزعوا ولو ترى إذ يتوفى **قوله تعالى**
إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم
كما تبرءوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أندادا
بقوله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله إذ تبرأ الذين اتبعوا بين أن الذين أفنوا أعمارهم

في

في عبادتهم واعتقدوا أنه من أوكد أسباب نجاتهم فإنهم يتبرءون منهم عند احتياجهم إليهم ونظيره قوله تعالى يكفر بعضكم ببعض ويلعن
بعضكم بعضا وقال أيضا الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكي عن إبليس أنه قال إني كفرت بما أشركتمون
من قبل وههنا مسائل **المسألة الأولى** في قوله إذ تبرأ قولان الأول أنه بدل من إذ يرون العذاب الثاني أن عامله
الإعراب فيه إذ معنى شديد العذاب إذ تبرأ المتبعين وقت التبرؤ المسألة الثانية معنى الآية أن المتبوعين يتبرءون
من الأتباع في ذلك اليوم بين تعالى ما لأجله تبرءوا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه لأن قوله وتقطعت بهم الأسباب
يدل على أنه معناه انقطع الرجاء والتخليص أنفسهم وأتباعهم شيئا والإياس من كل وجه عن جواب الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاء
يوصفون بأنه تقطعت بهم الأسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه أحدها أنهم السادة والرؤساء من مشركي
الإنس عن قتادة والربيع وعطاء وثانيها أنهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي وثالثها شياطين
الجن والإنس ورابعها الأوثان الذين كانوا يسمون بالآلهة والأقرب هو الأول لأن الأقرب في الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الأمر
حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالأصنام ويجب أيضا حملهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم بعظمهم بأنهم يحبونهم كحب الله دون
الشياطين ويؤكده قوله تعالى إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيل وقرأ مجاهد الأول على البناء للفاعل والثاني على البناء
للمفعول أي يتبرأ الأتباع من الرؤساء **المسألة الثالثة** ذكروا في تفسير التبري وجوها أحدها أن يقع منهم
ذلك بالقول وثانيها أن يكون من نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعه عنا غنيهم نكف عن نفعهم فتبرءوا وثالثها أنه ظهر فيهم الندم على ما كان
منهم من الكفر بالله والإعراض عن أنبيائه ورسله فهي ذلك الندم تبرءوا والأقرب هو الأول لأنه هو الحقيقة في اللفظ أما قوله ورأوا العذاب
الواو للحال أي يتبرءون في حال رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الأقوال لأنه في تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله
وتقطعت بهم الأسباب ففيه مسائل المسألة الأولى أنه عطف على تبرأ وذكروا في تفسير الأسباب سبعة الأول أنها الوصلات
التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع والثاني الأرحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج الثالث
الأعمال التي كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدي الرابع العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس الخامس ما كانوا
يتواصلون به من الكفر فكان انقطاعهم عن الأصنام السادس المنازل التي كانت لهم من الأتباع عن الضحاك والربيع وابن أنس السابع
أسباب النجاة تقطعت عنهم والأظهر دخول الكل فيه لأن ذلك كالنفي يعم الكل فكأنه قال وزالت عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به والغرض
لا ينتفعون بالأسباب على اختلافها من منزلة ونسب وسبب وحلف وعقد وذلك نهاية ما يكون من اليأس فحصل فيه الوكيد
العظيم في الزجر **المسألة الثانية** الباء في قوله بهم الأسباب بمعنى عن كقوله تعالى فسئل به خبيرا أي عنه وقال
علقمة بن عبدة ● فإن تسألوني بالنساء فإنني ● بصير بأدواء النساء طبيب ●
أي عن النساء المسألة الثالثة أصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب
إلى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها سبب يقال ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودة وقيل للطريق
سبب لأنك بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده قال تعالى فأتبع سببا أي طريقا وأسباب السماء أبوابها لأن الوصول
إلى السماء يكون بدخولها قال تعالى خبرا عن فرعون لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات قال زهير
● ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ● ولو رام أسباب السماء بسلم ●
والمودة بين القوم تسمى سببا لأنهم بها يتواصلون أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرءوا منا فذلك تمنيهم
لأن يتمكنوا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف فيكون الاختيار إليهم حتى يتبرءون منهم في الدنيا كما تبرءوا منهم يوم القيمة ومفهوم
الكلام أنهم تمنوا الرجوع إلى الدنيا فإذا نالهم العذاب فيتبرءون منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوهم يوم القيمة وتقديره
فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرءوا منا والحالة هذه لأنهم إن تمنوا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه
فائدة أما قوله كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل **المسألة الأولى** في قوله كذلك وجهان الأول
كتبري بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات لأنهم أيقنوا بالهلاك المسألة الثانية في المراد بالأعمال أقوال الأول الطاعات
لم يعملوها فضيعوها عن السدي الثاني المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي أتوا
بها فأحبطوه بالكفر عن الأصم الرابع أعمالهم التي تقربوا بها إلى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لأمرهم والظاهر أن المراد الأعمال
التي يتعلق بها الثواب والعقاب وهو كفرهم ومعاصيهم وإنما يكون حسرة بأن رأوها في صحفهم وأيقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول
إلى الطاعات وفي هذا الوجه الإضافة حقيقة لأنهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به المسألة الثالثة حسرات
ثالث مفاعيل أرى المسألة الرابعة قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه
يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا إذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعه والحسرة انكشاف
عن حال الندامة والحسور الإعياء لأنه انكشاف الحال عما أوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون

والحسرة الملكية لأنها تكشف عن الأرض والطير تحسر لأنها تكشف له عما لم يكن أما قوله وما هم بخارجين من النار فقد
احتج به الأصحاب على أن أصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرج من النار فقالوا إن قوله وما هم يفيد تخصيصهم بعدم الخروج على سبيل
الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله إن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم
عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه

قوله تعالى يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون

اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله أندادا
ويتبع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر إنعامه على الفريقين وإحسانه إليهم وأن معصية من عصاه وكفر من كفر به لم يؤثر في قطع إحسانه
ونعمه عنهم فقال يا أيها الناس كلوا مما في الأرض وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال ابن عباس نزلت الآية في الذين
حرموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج **المسألة الثانية**
الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه وأصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان إذا نزل به لأنه حل شد الارتحال
للنزول وحل الدين إذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من إحرامه لأنه حل عقدة الإحرام وحلت عليه العقوبة أي
وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الإزار والرداء لأنها تحل عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لأن عقدة
اليمين تحل به والحرام قد يكون حراما لخبثه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لخبثه كملك الغير إذا لم يأذن
في أكله فالحلال هو الخالي عن القيدين **المسألة الثالثة** قوله حلالا إن شئت نصبته على الحال مما في الأرض
وإن شئت نصبته على المفعول **المسألة الرابعة** الطيب في اللغة قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بأنه طيب لأن الحرام
يوصف بأنه خبيث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والأصل هو ما يستلذ ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال
على جهة التشبيه لأن النجس تكرهه النفس فلا يستلذ والحرام غير مستلذ لأن الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في
الآية وجهان الأول المستلذ لأنا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا إنما يكون طيبا إذا كان من جنس ما يشتهى لأنه إن تناول
ما لا يشتهيه عاد حراما وإن كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل إلا عند شبهة الثاني المراد منه المباح وقوله يلزم منه التكرار
قلنا لا نسلم فإن قوله حلالا المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه أن لا يكون متعلقا به حق الغير فإن أكل الحرام وإن استطابه
الآكل فمن حيث يؤدي إلى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما
يأكلون في بطونهم نارا أما قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن عامر
والكسائي وهو إحدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء أما من ضم العين
فلأن الواحد خطوة فإذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل بالأسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما
فعلت في نحو هذا الجمع فصلا بين الاسم والصفة وذلك أن ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة
وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الأسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين
وأما من خفف العين فقد أبقى على الأصل وطلب الخفة **المسألة الثانية** قال ابن السكيت فيما رواه عن الجبائي
الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكي عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما قالوا حسوت حسوة والحسوة اسم ما تحسيت
وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى كما أن الغرفة هو الشيء المغترف بالكف فيكون
المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لأن الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فإنهما قالا خطوات الشيطان
طرقه وإن جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكر الجبائي فالتقدير لا تأتموا به ولا تقتفوا أثره والمعنيان متقاربان وإن اختلف
التقدير إن هذا ما يتعلق باللغة وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كأنه قيل لمن أبيح له الأكل على
الوصف المذكور احذر أن تتعداه إلى ما يدعوك إليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال إلى الشبه كما زجره
عن تخطيه إلى الحرام لأن الشيطان إنما يلقي إلى المرء ما يجري مجرى الشبه فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك
ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا أي متظاهرا بالعداوة وذلك لأن الشيطان إنما التزم أمورا سبعة في العداوة
أربعة منها في قوله ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها في قوله لأقعدن
لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان
هذه الأمور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك أما قوله تعالى إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا
على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على أمور ثلاثة أولها السوء وهو متناول لجميع المعاصي سواء
كانت تلك المعاصي من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب وثانيها الفحشاء وهي نوع من السوء لأنها أقبح أنواعه وهي التي
يستعظم ويستفحش من المعاصي وثالثها أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفحشاء لأن وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم

فالخطوة

انواع

أنواع الفحشاء لأن وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم أنواع الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا
خطوات الشيطان فيدخل في الآية أن الشيطان يدعو إلى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل **المسألة
الأولى** اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر وفيه وجوه أحدها اختلفوا في ماهيتها فقال بعضهم إنها حروف
وأصوات خفية وقالت الفلاسفة إنها تصورات الحروف والأصوات وأشباحها وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا
فإن تلك الصور تشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه وإن لم يكن مشابهة لها من كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها
هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفا أو لا تشبهها فإن كان الأول فصور الحروف حروف فعاد القول إلى أن هذه الخواطر أصوات وحروف
خفية وإن كان الثاني لم يكن تصورات هذه الحروف حروفا لكني أجد من نفسي هذه الحروف والأصوات مرتبة منتظمة على حسب
انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه إلا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وترتيبها وتواليها لا تكون إلا
على مطابقة تعلقها وتواليها في الخارج فثبت أنها في أنفسها حروف وأصوات خفية وثانيها أن فاعل هذه الخواطر من هو أما على
أصلنا أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالأمر ظاهر وأما على أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وأيضا فلأن المتكلم عندهم
من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى لزم أن يكون متكلما بالوسوسة لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن
أن يقال فاعلها هو العبد لأن العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع بل ينجر البعض إلى البعض
إلى سبيل الاتصال فإذن لا بد ههنا من شيء آخر وهو إما الملك وإما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذه الكلمات في أقصى الدماغ أو في أقصى
القلب حتى إن الإنسان وإن كان في غاية الصمم فإنه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم إن قلنا بأن الشيطان والملك ذوات
قائمة بأنفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال وإن قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال إنها وإن كانت
لا تتولج بواطن البشر إلا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن قلوب البشر ولا يبعد أيضا أن يقال إنها لغاية لطافتها
تقدر على النفوذ في مضايق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه ثم إنها مع لطافتها تكون مستحكمة
التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق انفصالها
وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والأمر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على إثبات إلهام
الملائكة بالخير قوله تعالى إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا أي ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل
عليه من الأخبار قوله عليه السلام إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث ما من مولود يولد لبني آدم إلا قرن به
شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على أذن قلبه الأيسر والملك جاثم على أذن قلبه الأيمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة
من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية **المسألة
الثانية** دلت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح لأنه تعالى ذكره بكلمة إنما وهي للحصر وقال بعض العارفين إن الشيطان
قد يدعو إلى الخير لكن لغرض أن يجره منه إلى الشر وذلك على أنواع إما أن يجره من الأفضل إلى الفاضل ليتمكن من أن يجره من الفاضل إلى الشر
وإما أن يجره من الفاضل الأسهل إلى الأفضل الأشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية **المسألة الثالثة**
قوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لأنه وإن كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلم
فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت هذه الآية **المسألة الرابعة** تمسك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا على الله
ما لا تعلمون والجواب عنه أنه متى قامت الدلالة على أنا متعبدون بالقياس كان العمل بالقياس قولا على الله بعلم لا بغير علم

قوله تعالى وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون

اعلم أنهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال الأول أنه عائد على من في قوله ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا
وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود على الناس في قوله يا أيها الناس فعدل عن المخاطبة إلى المغايبة على طريقة الالتفات
مبالغة في بيان ضلالهم كأنه يقول للعقلاء انظروا إلى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون وثالثها قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك
حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرا منا وأعلم منا فعلى هذه الآية مستأنفة
والكناية في لهم تعود على غير مذكور إلا أن الضمير قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا بل نتبع ما ألفينا
عليه آباءنا وفيه مسائل **المسألة الأولى** الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية أحرف في التاء كقوله بل تؤثرون
والنون بل نتبع والثاء هل ثوب الكفار والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والطاء بل طبع والظاء بل ظننتم وأكثر
القراء على الإظهار ومنهم من يوافقه في البعض والإظهار هو الأصل **المسألة الثانية** ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية
أخرى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا وقوله تعالى وألفيا سيدها لدى الباب وقوله إنهم ألفوا آباءهم ضالين **المسألة
الثالثة** معنى الآية أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وإنما نتبع آباءنا وأسلافنا فكأنهم
عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب الله تعالى عنه بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل المسألة الأولى الواو في أولو

او عطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار
بشئ يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه **المسئلة الثانية** تقرير
هذا الجواب من وجوه احدها انه يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان ان تعلم كونه محقا ام لا فان اعترفت بذلك
لم تعلم جواز تقليده الا بعد ان تعرف كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته بتقليد اخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك
كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده ان تعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن
انت على تقليدك لا تعلم انك محق او مبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بذلك الشئ الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان
عالما بذلك الشئ وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه
كان لا بد من العدول الى النظر فكذا ههنا وثالثها انه اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته اعرفته بتقليد ام لا بتقليد فان عرفته
بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد
كيف فخالفته فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا **المسئلة الثالثة** انما
ذكر تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة
التقليد وفيه اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل او على ما يقوله الغير
من غير دليل **المسئلة الرابعة** قوله لا يعقلون شيئا لفظه عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل
على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص **المسئلة الخامسة** قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعقلون شيئا من الدين وقوله لا يهتدون المراد انهم
لا يهتدون الى كيفية اكتسابه **قوله تعالى** ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء
صم بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر والتدبر واخلدوا
الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك
الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر
الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة فيكون ذلك نهاية الزجر والردع
لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل المسئلة الاولى النعق دعاء الراعي بالغنم اذا صاح بها واما نعق الغراب
فبالغين المعجمة **المسئلة الثانية** للعلماء من اهل التاويل في هذه الاية طريقان احدهما تصحيح المعنى باضمار في
الاية والثاني اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج
وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق
وهو الرسول وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت
ولا تفطن للمراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لاجرم حصل وجه
التشبيه الثاني مثل الذين كفروا في عبادتهم الهتهم من الاوثان كمثل الناعق في دعائه ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام
والبهائم لا تفهم فشبه الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهائم فاذا كان لا شك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا
اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله ان ههنا المحذوف هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي
وفيه سؤال وهو ان قوله الا دعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا **الثالث** قال مثل الذين
كفروا في دعائهم الهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد
فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء الطريق الثاني في الاية وهو اجراؤها على
ظاهرها من غير اضمار فيه وجهان احدهما ان يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم هذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم
مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة اما قوله صم بكم عمي فاعلم
انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الاصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه
وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث اعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها قال
النحويون صم اي هم صم وهو رفع على الذم اما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم
وقال العقل عقلان مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما اعرضوا
عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا
كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم ان هذه الاية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض
حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه تكلم من اول السورة الى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى

ومن

ومن ههنا شرع في بيان الاحكام الحكم الاول الماكولات اعلم ان في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الاكل قد يكون واجبا
وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا شوهد فهذا الاكل
مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشئ ان يكون خاليا عن العوارض فلاجرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان
الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة **المسئلة الثانية** احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون
حراما بقوله من طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات
ما احللنا فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اصل اللغة عبارة عما يستلذ ويستطاب ولعل اقواما ظنوا ان
التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر
لهذا المعنى **المسئلة الرابعة** قوله اشكروا لله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما
بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل
فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح فذلك العزم
القلبي يتبع الاقرار اللسانية والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب اولى واما الشكر باللسان فهو اما
ان يفسر بالاعتراف له بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح فهو
ان ياتي بافعال دالة على التعظيم وذلك ايضا غير واجب واذا ثبت هذا فقوله ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا الذي
نحن في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان او بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة
واما قوله ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل المسئلة الاولى في هذه الاية وجوه احدها واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبر
عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر من
العبادات وثالثها واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه
سبحانه هو المنعم لا غيره وعن النبي يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبا عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري
المسئلة الثانية احتج من قال بان المعلق بلفظة ان لا يكون عدما عند عدم ذلك الشئ بهذه الاية فانه تعالى علق
الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الاية اعلم
انه سبحانه لما امرنا في الاية السابقة بتناول الحلال فصل في هذه الاية انواع الحرام والكلام فيه على نوعين الاول ما يتعلق بالتفسير والنوع
الثاني ما يتعلق بالاحكام التي استنبطها العلماء من هذه الاية **النوع الاول** وفيه مسائل المسئلة الاولى
اعلم ان كلمة انما على وجهين احدهما ان يكون حرفا واحدا كقولك انما دخلت دارك وانما مالك الثاني ان تكون ما منفصلة عن ان وتكون ما
بمعنى الذي كقولك ان ما اخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين اما على الاول فقوله انما الله اله واحد وانما انت
مذكر واما على الثاني فقوله ان ما صنعوا كيد ساحر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
قول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر
وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
واما الناس فقالوا لفظة انما للاثبات وكلمة ما للنفي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الراكب المعتمر
هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية [illegible]
التلبية عند الاحرام [illegible]
اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة [illegible]

التنزيل أولى لأنه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلماً ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب إلى غير الله صار مرتداً وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح أهل الكتاب أما ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم أما قوله فمن اضطر ففيه مسائل **المسئلة الأولى** قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر والضم للاتباع والأصل على أصل الحركة لالتقاء الساكنين المسئلة الثانية اضطر أحوج وألجئ افتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق المسئلة الثالثة لما حرم الله تلك الأشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان أحدهما الجوع الشديد وأن لا يجد مأكولاً حلالاً يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطراً الثاني إذا أكرهه على تناوله المسئلة الرابعة أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف حتى يقال إنه لا إثم عليه فيه فإذن لا بد هنا من إضمار وهو الأكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه ونظيره هنا كالحذف في قوله فأفطر وقوله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ومعناه فحلق ففدية وإنما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ودلالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ولا عاد ففيه مسائل **المسئلة الأولى** قال الزجاج غير هنا لا يصلح أن يكون بمعنى الاستثناء لأن غير هنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها بلا لأنها في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كأنك قلت فمن اضطر لا باغياً ولا عادياً فهو له حلال المسئلة الثانية أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي عدو الفرس اختيال ومرح وإنه ليبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الإنصاف ومنه قوله تعالى والذين إذا أصابهم البغي وقال الأصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغياً إذا بدأ بالفساد وبغت السماء إذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والجرو والسحاب إذا طغى أما قوله ولا عاد فالعدو هو التعدي في الأمور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدواً وعدواناً واعتداءً وعدى تعدياً إذا ظلمه ظلماً متجاوزاً للحد وعدا طوره جاوز قدره المسئلة الثالثة لأهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان أحدهما أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصاً بالأكل والثاني أن يكون عاماً في الأكل وغيره أما على القول الأول ففيه وجوه الأول غير باغ وذلك بأن يجد حلالاً تكرهه النفس فعدل إلى أكل الحرام للذته ولا عاد أي متجاوز قدر الرخصة الثاني غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة القول الثاني أن يكون المعنى غير باغ على الإمام في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح أحد القولين على الآخر سيجيء إن شاء الله تعالى أما قوله فلا إثم عليه ففيه سؤالان أحدهما أن الأكل في تلك الحالة واجب وقوله فلا إثم عليه يفيد الإباحة الثاني أن المضطر كالملجأ إلى الفعل والملجأ لا يوصف بأنه لا إثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما أن نفي الإثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وأيضاً فقوله تعالى فلا إثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم أن هذا الجائع إن حصل فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فإنه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ إلى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك أما إذا حصلت النفرة الشديدة فإنه بسبب تلك النفرة يخرج من أن يكون ملجأ ولزم تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله في آخر الآية إن الله غفور رحيم ففيه إشكال وهو أنه لما قال فلا إثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده إن الله غفور رحيم فإن الغفران إنما يذكر عند حصول الإثم **والجواب** من وجوه أحدها أن المقتضي للحرمة قائم في الميتة والدم إلا أنه زالت الحرمة لقيام العارض فلما كان تناوله تناولاً لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده أنه رحيم يعني لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث أباح في تناول قدر الحاجة وثالثها أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفوراً رحيماً لأنه غفور للعصاة إذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه النوع الثاني من الكلام في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء وهي مرتبة على فصول

الفصل الأول

فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل المسئلة الأولى اختلفوا في أن التحريم المضاف إلى الأعيان هل يقتضي الإجمال فقال الكرخي إنه يقتضي الإجمال لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها إلى فعل من أفعالنا فيها وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعدها وإن كان فعلاً من الأفعال فيها وهو غير محرم فإذن لا بد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص وليس بعض الأفعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فإنهم أصروا على أنه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الأجسام كما أن الذوات لا تملك وإنما تملك التصرفات فيها فإذا قيل فلان يملك جارية فهم كل واحد أنه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في الأصول المسئلة الثانية لما ثبت الأصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص فإن قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل والذي يدل عليه وجوه أحدها أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وثانيها أنه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة إنما حرم من الميتة أكلها والجواب

عن

عن الأول لا نسلم أن المتعارف من تحريم أكله وعن الثاني أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب إجراؤها على عمومها وعن الثالث أن ظاهر القرآن متقدم على خبر الواحد لكن هذا إنما يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بأن المسلمين إنما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية فدل ذلك على انعقاد إجماعهم على أنها غير مختصة ببيان حرمة الأكل وللسائل أن يمنع هذا الإجماع **المسئلة الثالثة** الميتة في عرف اللغة هو الذي خرج من أن يكون حياً من دون نقض بنيته ولذلك فرقوا بين الميت والمقتول وأما في عرف الشرع فهو غير المذكى إما لأنه لا يذبح أو إن ذبح لكن لم يكن ذبحه ذكاة وقد ذكر حد الذكاة في موضعه فإن قيل فكيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الأمر كذلك في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميت ما ذكرناه أما المقاصد فالخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين أحدهما ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها والثاني ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها أما القسم الأول ففيه مسائل المسئلة الأولى ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر قوليه إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج [illegible] بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها إنما قلنا إنها ميتة لقوله عليه السلام ما أبين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل والكل وأما الذي يدل على أن العظم ميتة خاصة قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لأن حكم الحياة الإدراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعر **والجواب** أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضي للإدراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى يحيي الأرض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من أحيا أرضاً ميتة فهي له والأصل في الإطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان والنبات صحيحاً في مزاجه معتدلاً في حالة غير متعرض للفساد والعفن والتفرق وإذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والإجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة إنما حرم من الميتة أكلها وأما الإجماع فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة إذا دبغت بأساً وما حضروا إلا الشعر وعدمه وقول النخعي كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأحد أن يقول لعل الثعلب عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا يقول بإباحته لأن الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب وأما القياس فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للعفن والفساد فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة ولما النقض بشعر الخنزير [illegible] من نجاسته وهو الأصل ثم قالوا أهاب بعموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية **المسئلة الثانية** قال أبو حنيفة رضي الله عنه إذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم ينجس الماء قل أو كثر وللشافعي رضي الله عنه قولان في الماء القليل واحتج الشافعي بأن هذه الحيوانات إذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية وإذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها وإذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذي وقعت فيه وأجابوا عنه بأنها ميتة ويحرم الانتفاع بها لكن لم قلتم إنها كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء أمر بالمقل وربما كان الطعام حاراً فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سبباً للتنجس لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم به **المسئلة الثالثة** للفقهاء مذاهب سبعة في أمر الدباغ فأوسع الناس فيه الزهري فإنه يجوز استعمال الجلود بأسرها قبل الدباغ ويليه داود فإنه قال تطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فإنه قال يطهر ظاهرها كلها دون باطنها ويليه أبو حنيفة فإنه قال تطهر كلها إلا جلد الخنزير ويليه الشافعي رضي الله عنه فإنه قال يطهر الكل إلا جلد الكلب والخنزير ويليه الأوزاعي وأبو ثور فإنهما يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ويليه أحمد بن حنبل فإنه قال لا يطهر شيء منها بالدباغ واحتج أحمد بالآية والخبر أما الآية فقوله حرمت عليكم الميتة أطلق التحريم وما قيده بحال دون حال وأما الخبر فقول عبد الله بن عكيم أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب أجاب أصحابنا عن التمسك بالآية بأن تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدا ههنا أما الخبر الواحد فقوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر وأما القياس فهو أن الدباغ يعود بالجلد إلى ما كان عليه حال الحياة فكل ما كان حال الحياة طاهراً فكذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رضي الله عنه المسئلة الرابعة اختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة بإطعام البازي والبهيمة فمنهم

من منع منه لانه اذا اطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والاية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لا فيه احتمال **المسئلة الخامسة** اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به ام لا وهذا ينظر فيه وان كان ذلك مما حلته الحياة او في جملة ما هو حالة فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة اتاه الذين يجمعون الاوداك قالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي للادم والسفن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبر ان تحريم اثمانها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها **المسئلة السادسة** الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر قال عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالجراد والنون واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى حوتا فاكلوا منها نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي عليه السلام بذلك فقال عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه السلام في وصف البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه السلام حل السمك واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي لا باس به وقال ابو حنيفة واصحابه والحسن بن صالح بن حي انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسئلة ايضا على انه قال ما طفى من صيد البحر فلا ياكله وهذا ايضا يروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه وابي ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازي باسنادات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه عليه السلام قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه واما الشافعي فقد احتج بالاية والخبر والمعقول اما الاية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وقالوا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته وهذا عام وروي عن النبي عليه السلام انه قال كلوا ما طفا على البحر **المسئلة السابعة** قال الشافعي وابو حنيفة لا باس باكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته وروي عن مالك انه ان وجده ميتا لا يحل وان وجده حيا ثم قطع راسه وشواه اكل وما وجده حيا فغفل عنه حتى يموت لم يوكل حجة مالك ظاهر الاية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حلهما على الاطلاق بين ذلك اذا قطع راسه ان حصل ذكاة له فهو كالشاة المذكاة في انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان فايدة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ناكل الجراد ولا ناكل غيره فلم يفرق بين ميته وبين مقتوله **المسئلة الثامنة** اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يوكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يوكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا لم يوكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة بظاهر الاية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم قال الشافعي اخص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو ايوب وابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقريره ان كون الذكاة سبب الاباحة حكم شرعي فجاز ان يكون ذكاته شرعا حاصلة بذكاة امه **واجاب** الخصوم بان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به انه لا ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى امه وانه لا يوكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض يعني كعرض السموات والارض وكقول القايل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر ٭ فعيناك عيناها ٭ وجيدك جيدها ٭ واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لا يوكل غير مذكى بنفسه والاخر ان ذكاة امه تبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الاية به بل يجب حمله على المعنى الموافق للاية اجاب الشافعي رضي الله عنه عن وجوه احدها ان على الاحتمال الذي ذكرتم لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة امه والاضمار خلاف الاصل وثانيها انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن الام ومتى باينها لا يسمى جنينا والنبي عليه السلام اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكى بذكاتها وثالثها ان حمل الخبر على ما ذكرتم من ايجاب ذكاته اذا اخرج حيا يسقط فايدته لان ذلك معلوم قبل وروده ورابعها ما روي عن ابي سعيد انه عليه السلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه واما القياس فمن وجوه احدها اجمعنا على ان من ضرب بطن امراة فماتت والقت جنينا ميتا لم يعتبر الجنين بحكم نفسه دون امه من ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات من ذبح امه وخرج ميتا كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يوكل حتى يذكى وثانيها ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضايها فوجب ان يحل بذكاتها كسائر الاعضاء وثالثها ان الواجب في الولد ان يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد في العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها **المسئلة التاسعة** ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون

حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام ما ابين من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة **المسئلة العاشرة** اختلفوا في ان ذبح ما لا يوكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فلا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة يستعقبه القسم الثاني فيما دخل في الاية وليس منها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الظاهر ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وحرمت عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات فيه من الماء بل انما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم فانه يسمى اذا وقعت فيه فارة وماتت فاذا ثبت هذا فالظاهر وجملة الكلام في هذا الباب يدور على فصلين احدهما ما الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا ينجس والثاني في الذي ينجس كيف الطريق الى تطهيره **المسئلة الثانية** سال عبد الله بن المبارك ابا حنيفة عن طاير وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة لاصحابه ما ترون فذكروا له عن ابن عباس انه يوكل اللحم بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيه في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع في حال غليانها لم يوكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما وسخت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقد بيده ثلثين هذا زرين بالفارسية يعني الذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن **المسئلة الثالثة** قال ابو حنيفة لبن الشاة الميتة وانفحتها طاهران وقال الشافعي ومالك هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا يوكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله عنه لا يتمسك في هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل اخر ولهذا الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط فيه شيء من الميتة نجس فكذلك اذا ماتت وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفحة اما البيض اذا اخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين الماكول وبين الميتة فحل وكذلك لو كانت البيضة غير منعقدة حرمت ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين **المسئلة الاولى** اختلف المتكلمون في ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من اثبت الموت معنى مضادا للحياة على ما قال تعالى الذي خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما في شانه ان يقبل الحياة وهذا اقرب **المسئلة الثانية** اختلفوا في حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا يقتضي النجاسة لانه لا يمتنع في العقل ان يحرم الانتفاع بها وان لا يحرم الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة **الفصل الثاني** في تحريم الدم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه حرم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال ابو حنيفة دم السمك ليس بمحرم اما الشافعي فانه تمسك بظاهر هذه الاية وهو قوله انما حرم عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب ان يحرم وابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد شيئا من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما لمقتضى هذه الاية فاذا هذه الاية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام اجاب الشافعي بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء وهذا لا ينافي ان يبين له بعد ذلك تحريم ما عداه فلعل قوله انما حرم عليكم الميتة نزل بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح واذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن وكذا في السمك واي دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورد **المسئلة الثانية** اختلفوا في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل على الحديث **الفصل الثالث** في الخنزير وفيه مسائل المسئلة الاولى اجمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو اعظم المهمات عندهم اما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي لا يجوز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروي عنه الاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليه ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا اجاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به **المسئلة الثانية** اختلفوا في خنزير الماء قال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي لا باس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يوكل حجة الشافعي قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه حجة ابي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ولكن الشافعي يقول اذا اطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى الفهم غير السمك لا ان لحم السمك بالاتفاق ولانه

الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء. المسألة الثانية: للشافعي رضي الله عنه قولان في انه هل يجب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان لتنفيرهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

الفصل الرابع

في تحريم ما اهل به لغير الله من الذبائح من يزعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة النصراني اذا سمى عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي عن علي بن ابي طالب انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه الاول انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام الثاني انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو المراد وما ذبح على النصب الثالث ان النصراني اذا سمى الله تعالى فانما يريد به المسيح فاذا كانت ارادته ذلك لم يمنع من حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمره عند ذكر الله في ارادته المسيح

والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما وعن الثالث انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبحه على اسم الله وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن

الفصل الخامس

القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي ان لا يحرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع اشياء اخر سواها من المحرمات فتصير كلمة انما متروكة الظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

الفصل السادس

في المضطر وفيه مسائل: المسألة الاولى قال الشافعي قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص ام لا فقال الشافعي لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر غير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وبالمعقول اما الآية فهو انه سبحانه حرم هذه الاشياء على الكل بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا فلان متعد وقولنا فلان متعد يكفي في صدقه كونه متعديا في امر من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق بحيث صدق كونه متعديا في امر ما اي امر كان فوجب ان يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شيء من الاشياء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم اقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم يكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان الشافعي وابا بكر الرازي نقلا عن الشافعي انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية ثم قال وليس في الآية غير باغ ولا عاد في الاكل او فيما ذكره الشافعي وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول ان اللفظ يدل على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون وصف الاضطرار باقيا مع كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل استحال ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار **وثانيها** ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفى العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر حينئذ

تحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه يتأيد بآية اخرى وهو قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الآية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا الى الاثم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها قوله تعالى في آية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء النفس في التهلكة فوجب ان يحرم وثالثها انه روي انه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان نائما فاشرف على حرق او غرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلاته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في انقاذ المهجة اولى **وخامسها** ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالقتل والجمل الصؤول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح له رجل شيئا من الطعام فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها ان المؤنة في دفع ضرر النار اعظم من الوجوب من كل ما يدفع المؤمن المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا اجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بان دليلنا النافي للترخص اخص من دلائل الرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم نعارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض

المسألة الثانية

قال الشافعي وابو حنيفة واصحابه لا ياكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود فاذا وجد غنى عنها طرحها والاقرب في ظاهر الآية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار في ذلك لسد الجوعة على ما قاله العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له ان ياكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك

المسألة الثالثة

اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما يجده من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الاكل من الميتة والدم ولحم الخنزير لانه سواء في التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو الاقرب بظاهر هذه الآية فهو اولى من قول من اوجب تناول الميتة دون لحم الخنزير ويعلل لحم الخنزير اعظم شأنا في التحريم

المسألة الرابعة

اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه الا الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة لان الله تعالى لما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في هذه الصورة وهو الاقرب الى الظاهر من القياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لانه يزيده عطشا ويذهب عقله واجيب عنه بان قوله لا يزيده الا عطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فلا ينافي في القليل الذي لا يكون كذلك. المسألة الخامسة اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج اليها للعلاج اما بانفرادها او لوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما المعنى فمن وجوه الاول ان الترياق الذي حصل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم مخصوص لكن لا يقدح في كونه حجة الثاني ان الشافعي عفى عن دم البراغيث للحاجة فلم يحكم بالعفو في هذه الصورة للحاجة لما عفي عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه المسألة السادسة اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة وان لم ينته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة. الحكم الثاني

ومن الناس

ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم

اعلم ان في قوله تعالى ان الذين يكتمون مسائل: المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا ياخذون منهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وامر شرائعه

فنزلت هذه الآية المسألة الثانية اختلفوا في أنهم أي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والأصم وأبو مسلم وقال الحسن كتموا الأحكام وهو قوله تعالى إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله **المسألة الثالثة** اختلفوا في كيفية الكتمان عن ابن عباس أنهم كانوا محرفين يحرفون ظاهر التوراة والإنجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لأنهما كانا كتابين بلغا في التواتر إلى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التأويل لأنه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى إن الذين يكتمون معاني ما أنزل الله من الكتاب أما قوله ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل المسألة الأولى الكناية في به يجوز أن تعود إلى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن يكون عائدة إلى ما أنزل الله ويحتمل أن يكون عائدة إلى المكتوم **المسألة الثانية** معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وليس المراد بالجملة فكان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الأموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا المسألة الثالثة إنما سماه قليلا إما لأنه في نفسه قليل وإما لأنه بالإضافة إلى ما فيه من الضرر قليل المسألة الرابعة من الناس من قال غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الأموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر أكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه فالكلام محتمل وإنما يوجب الطمع في ذلك أن نرجع إلى الحال وتلك المعرفة تمكن من المال والحرص على المألوف في الدين فيتنزل عليه ما يخبر منه فهذا معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر عنهم هذه الحكاية ذكر الوعيد عليه من وجوه أولها قوله أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قال بعضهم ذكر البطن هنا زيادة بيان لأنه يقال أكل فلان المال إذا بذره وأفسده وقال الآخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم أي ملء بطونهم يقال أكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه المسألة الثانية قال إنهم إذا أكلوا في الدنيا فإن كان لحياة الحال فلعاقبته النار فوصف بذلك كقوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا أخبر عن الحال والربيع وجماعة من أهل العلم وذلك لأنه لما أكل ما يوجب النار فكأنه أكل النار كما روي في حديث الشارب من آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله إني أراني أعصر خمرا أي عنبا فسماه باسم ما يؤول إليه وقيل إنهم في الآخرة يأكلون النار لأكلهم في الدنيا الحرام عن الأصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره أنه لا يكلمهم أصلا لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة أوجه **الأول** أنه قد دلت الدلالة على أنه سبحانه يكلمهم وذلك قوله فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين فعرفنا أنه سأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون إلا بكلام فقالوا وجب أن يكون المراد من الآية أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وإنما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمسألة وبقوله اخسؤوا فيها ولا تكلمون الثاني أنه تعالى لا يكلمهم أصلا وأما قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا في معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله تعالى فيه كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد الثالث قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه الأول لا ينسبهم إلى التزكية ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأزكياء الثالث لا ينزلهم منازل الأزكياء ورابعها قوله ولهم عذاب أليم واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر والأليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل المسألة الأولى قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالإهانة فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم إشارة إلى الإهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب أليم إشارة إلى المضرة وقدم الإهانة على المضرة تنبيها على أن الإهانة أشق وأصعب المسألة الثانية دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب إظهاره المسألة الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وإن نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين يجب إظهاره فيصلح لأن يتمسك به القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر **قوله تعالى**

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لعظم الجرم العظيم واعلم أن الفعل إما أن يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة أما في الدنيا فأحسن الأشياء الاهتداء والعلم وأقبح الأشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل فلا شك أنهم في نهاية الخسارة في الدنيا وأما في الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة وأخسها

العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك أنهم في نهاية الخسارة في الآخرة وإذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا أعظم الناس خسارا في الدنيا وفي الآخرة وإنما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بأن في إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفي إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب فلما أقدموا على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة أما قوله فما أصبرهم على النار ففيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن في هذه اللفظة قولان أحدهما أن ما في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي أصبرهم وأي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال أبو بكر الأنباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم وأخبر وخبر القول الثاني أنه بمعنى التعجب وتقديره أن الراضي بموجبات النار لا بد وأن يكون راضيا بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم فلما أقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا راضين بعذاب الله تعالى كالصابرين عليه فقال تعالى فما أصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حمل قوله فما أصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لأن ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الأصم المراد أنه إذا قيل لهم اخسؤوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه أحدها أن الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه إلى أنهم سيصبرون لذلك خلاف الظاهر وثانيها أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة **المسألة الثانية** في حقيقة التعجب وفي الألفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا مباحث البحث الأول في معنى التعجب وهو استعظام الشيء مع الجهل بسبب حصول تلك العظمة فهذا هو الأصل ثم قد يستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب ومن غير أن يكون للعظمة سبب حصول ألبتة قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء فإنه أي وإن خفاء شيء على الله محال فالتعجب في حقه تعالى مجرد الاستعظام وإن كان في حق العباد لا يكون إلا مع خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى لكن لا بالمعنى الذي يضاف إلى العباد **البحث الثاني** اعلم أن للتعجب صيغتين إحداهما ما أفعله كقوله تعالى فما أصبرهم على النار والثانية أفعل به كقوله أسمع بهم وأبصر أما العبارة الأولى ففي قولهم ما أصبره ثلاثة مذاهب الأول قول الأخفش وهو اختيار البصريين أن ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيد مفعول به وتقديره شيء حسن زيدا أي صيره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه الأول أنه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل أن يقال شيء جعل الله كريما وعظيما وعالما لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فإن قيل هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه وإذا أطلقت في الله تعالى كان المراد منه أحد شرطيه وهو الاستعظام قلنا إذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدأ فلا يكون أعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه إلى وجه آخر وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الألفاظ بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح **الحجة الثانية** أنه لو كان معنى قولنا ما أحسن زيدا أي شيء حسن زيدا لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم أنا إذا قلنا شيء حسن زيدا فإنه لا يبقى فيه معنى التعجب ألبتة بل كان ذلك كلاما باردا فعلمنا أنه لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة أن الذي حسن زيدا هو الله سبحانه ولا يجوز التعبير عنه بما وإذا جاز ذلك خرج التعجب عنه بما قالوا فكان ينبغي أن لو قلنا ما أحسن زيدا أن يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة أن على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما أحسن زيدا وبين قوله زيد ضرب عمرا فكما أن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك الحجة الخامسة أن كل صفة ثبتت للشيء فثبوتها له إما أن يكون له من نفسه أو من غيره فإذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشيء صيره حسنا إما أن يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره فإذا العلم بأن شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فإذا لم يجز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا **الحجة السادسة** أنهم قالوا المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الأشياء تنكيرا مبتدأ وقالوا لا يجوز أن يقال رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن شيئا ما هو الذي حسن زيدا فأي فائدة في هذا الإخبار الحجة السابعة دخول التصغير إنما كان لأن هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فضارعت الأسماء فأخذ خاصيته وهو التصغير قال الأخفش إن الفعل ماهية والتصغير ماهية فهاتان الماهيتان إما أن يكونا متنافيين أو غير متنافيين فإن كانا متنافيين استحال اجتماعهما في كل المواضع وحيث اجتمعا ههنا علمنا أن هذا ليس بفعل وإن لم يكونا متنافيين وجب صحة تطرق التصغير إلى كل الأفعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وإبطال الإعلال فإنك تقول في التعجب ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيد أقوم من عمرو ولو كانت فعلا لكانت واوه ألفا لتحرك ما قبلها لأن الآخر يقولون أقام يقيم فإن قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقدير أن الإعلال في الأفعال ما كان لعلة كونها أفعالا ولا التصحيح في الأسماء لعلة الاسمية بل كان الإعلال في الأفعال لطلب الخفة

لكان يتصل خفيفا ضمير يبرز على خفته فان هذا اقرب الى العقل الحجة التاسعة ان قولك ما احسن لو كان فعلا وقولك زيدا مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن عندك زيدا وما اجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جايز فبطل ما ذكرتموه **الحجة العاشرة** ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل متعدي مجردا كان او مزيدا ثلاثيا كان او رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد علم فساد هذا القول واحتج البصريون على ان احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه اولها بان ما احسن فعلا بالاتفاق فنحن على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه وثانيها ان احسن مفتوح الاخير ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان خبرا للمبتدأ وثالثها الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما احسنني والجواب عن الاول ان احسن كما انه قد يكون فعلا فقد يكون اسما حين لا يكون كلمة تفضيل وايضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما لها ليثبتوا الا بالدلالة **والجواب** عن الثاني انا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لا من جهة الكلمة والجواب عن الثالث انه ينقض بقولك لعلي وليتني وايضا فالاستدلال بالضمير على الاسمية اقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فان تتركوا هذا الضعيف اولى فهذه جملة الكلام في هذا القول الثاني وهو اختيار الاخفش قال الفارسي انه يجعل المذكور بعد كلمة ما صفة وقولك ما احسن صلة لما ويكون خبرا مضمرا وهذا ايضا ضعيف لاكثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن زيدا ليس بكلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه **القول الثالث** وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو التفضيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من زيد لغوا استفهام تحته انكار انه وجد شيء احسن منه كما تقول ما خبر عن عقل انسان ما انكره غيره فنقول هذا الخبر وما علم من فلان الظاهر انه بان ما يدعيه حقا نعتقه على خلاف الحق وانه لا يعلمه الا من لا دليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عنده **والمتعجب** فكان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيد اذا استفهمت عما حسن منه من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيد اي عضو من زيد احسن وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات في العالم احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لان هناك خفض لانه اضيف احسن اليه ونصبه هناك للفرق وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيد اعلم من عمرو ان زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق القول الرابع وهو ايضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام واحسن فعل كما تقوله البصريون ومعناه اي شيء حسن زيدا كانك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول انه تعالى لا يحيط بكنه كماله عقل العقلاء ان نشرح ذلك كماله فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واما تحقيق الكلام في افعل به سنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع بهم وابصر **قوله تعالى** ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم ان في الاية مسايل المسلة الاولى اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا ذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هؤلاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور احدها انهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها ان لهم عذابا اليما ورابعها ان الله لا يزكيهم وخامسها ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشيا وان يكون اشارة الى مجموعها الثاني ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جراتهم على الله في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل الله تعالى فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤسا من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسلة الثانية قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع وان يكون في محل النصب اما في محل الرفع بان يكون مبتدا ولا بد له من خبر وفي ذلك الخبر وجهان الاول التقدير ذلك الوعيد معلوم بسبب ان الله انزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من فعل هذه الاشيا فكان هذا الوعيد معلوما لهم بحاله الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الثاني في محل الرفع بالخبرية واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه **المسلة الثالثة** المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القران فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تاويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد المسلة الرابعة قوله بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق وقوله وان الذين اختلفوا فيه مسلتان المسلة الاولى ان الذين اختلفوا هم الكفار اجمع اختلفوا في القران والاقرب حمله على التوراة والانجيل الذين ذكرنا البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تاويله فاذا اورد تعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القران الذي اذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم اما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان

الحق

الحق واما قوله وان الذين اختلفوا في الكتاب فاعلم انا وان قلنا المراد من الكتاب هو القران كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة واخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها احدها انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا دالة على نبوته وثانيها ان القوم اختلفوا في تاويل الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم تاويلا اخر فاسدا لان الشيء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل احد يذكر شيئا اخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف وثالثها ما ذكره ابو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسبت واكتسبت وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه اي توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اي كل واحد يأتي خلف الاخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة اي كل واحد منهما يخلف الاخر وفي الاية تاويل ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب جنس ما انزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القران اما قوله لفي شقاق بعيد ففيه وجوه احدها ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي ان تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موافقة ومواقفة وثانيها كانه تعالى يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد **وثالثها** ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذب بعضهم بقول بعض فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله اعلم **قوله تعالى** ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملئكة والكتاب والنبيين واتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسايلين وفي الرقاب واقام الصلوة واتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في الباساء والضراء وحين الباس اوليك الذين صدقوا واوليك هم المتقون اعلم ان في هذه الاية مسايل المسلة الاولى اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من امن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لانه عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر في الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو امر القبلة بل البر المطلوب هو هذه الخصال التي عددها **المسلة الثانية** الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضماير بها التي لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قايمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انني وليتني ولعلي وحجة المنكرين امور اولها انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز ان يكون فعلا ماضيا فلا يجوز ان يكون فعلا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه ماض بيان انه لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فنقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال انه ليس داخلا على الفعل بل على ضمير القصة والشان وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف لانه لو جاز ذلك لجاز مثله في ما وثالثها ان الحرف ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وان تقول ليس زيد قايما **ورابعها** ان ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قايم في ما فوجب ان تكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك او نذكر هذا المعنى بعبارة اخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فاشبهت ما في نفي الفعلية **وخامسها** انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما احسن زيدا ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها انه على فعل وزان الفعل لان فعل غير موجود في ابنية الفعل فكان في القول بانه فعل اثبات ما ليس من اوزان الفعل فان قيل اصله ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التي يدل عليها وجعلوا البنا الذي خصوه به ماضيا لانه اخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه لان الاصل في الفعل التصرف فلما منعوه التصرف كان من الواجب ان يبقوه على بنائه الاصلي لئلا يتوالى عليه النقصانات فاما ان يجعل مع منع التصرف الذي هو خلاف الاصل علة لتغيير البنا الذي هو ايضا خلاف الاصل فذاك فاسد جدا

وسابعها ذكر العنبي انه كلمة مركبة من الحرف النافي الذي هو لا وليس الموجود قال ولذلك يقولون اخرجه من الايسية الى الليسية اي من الوجود الى العدم وايسه اي وجده وهذا انصف في الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتني به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو وثامنها الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب فلا يكون فعلا لا يقال ينتقض قولكم بقوله نفى زيد واعدمه قلنا فذلك نفي زيد مشتق من النفي فقولك نفي دل على حصول معنى النفي فكان ثابتا لصيغة الفعلية ذاك على تحقق مصدرها فالزم السؤال واما القائلون بان ليس فعل انه تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجيء لنفي الماضي كقوله جاءني القوم ليس زيدا وعن الثاني انه منقوض بقولهم احد يفعل كذا وعن الثالث انه منقوض بسائر الافعال الناقصة وعن الرابع ان اشتباهه من بعض الوجوه لا يقتضي المماثلة وعن الخامس ان ذلك انما امتنع من قبل انها الحال وليس للحال فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس ان تغيير البناء وان كان خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه عند ورود العمل بما ذكرنا من الدليل على التاج ان الليسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم واما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما واما نفي الكب فممنوع عنه بالدليل وعن الثامن ان ليس مشتق من الليسية نفي دالة على تقرير معنى الليسية فهذا ما يمكن ان يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة **المسئلة الثالثة** قرا حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدي وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والاخر خبرا وحجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلي الفعل اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها اولى ان يكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في انها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا ان يكون المضمر الاسم من حيث كان اذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل فكان عاقبتهما انهما في النار وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روي عن ابن مسعود انه قرا ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس **المسئلة الرابعة** البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يوجر عليه الانسان واصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر **المسئلة الخامسة** قال القفال قد قيل في نزول هذه الاية اقوال والذي عندي انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل الا عند مجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بان عزيرا ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى عنهم بقوله وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها الايمان باليوم الاخر واليهود اخلوا بهذا الايمان حيث قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الاخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبريل عليه السلام ورابعها الايمان بكتب الله واليهود والنصارى قد اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القران كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله سبحانه واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال كما قال ويشترون به ثمنا قليلا وسابعها اقامة الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منها وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر مجموع امور احدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون في ذلك على اقوال الاول ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر الثاني ان يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطا في وقت النفي حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر الا اذا اتي بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها بدون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر روي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعى بطاعة الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الاية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين **المسئلة السادسة** قوله ولكن البر من امن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من امن بالله

فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب قال ابو علي ومثل هذه الاية قوله اجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن امن وتقديره اجعلتم اهل سقاية الحاج كمن امن او جعلتم سقاية الحاج كايمان من امن ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر هنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غورا اي غائرا وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذوو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من امن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرا القران لقرات ولكن البر بفتح الباء وقرا نافع وابن عامر ولكن بتخفيف النون البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب **المسئلة السابعة** اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الاخر وهذا الايمان مفرع على الاول لانا ان لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وههنا سؤالات **السؤال الاول** انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزمه ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الاخر المعرفة بما يلزم من احكام الثواب والعقاب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بادائهم الرسالة الى النبي ليؤديها الينا الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة ودخل تحت الكتاب القران وجميع ما انزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الاية وتقريبا اخر وهو ان المكلف مبدا ووسطا ونهاية ومعرفة المبدا والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد بالايمان بالله واليوم الاخر واما معرفة مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بامور ثلثة الملك الاتي بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول **السؤال الثالث** لم قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلوة والزكاة الجواب تنبيها على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال الجوارح الامر الثاني من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله واتى المال على حبه وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير واعطى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود وهو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تامل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهو الدليل على ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان الاعطاء حال الصحة ادل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت وثالثها ان الاعطاء حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه من احد مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا راغبا فكذا ههنا وخامسها انه مناسب لقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه اي على حب الطعام وعن ابي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي يتصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعد ما يشبع القول الثاني ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله القول الثالث ان الضمير عائد على اسم الله تعالى يعطون المال على حب الله اي على طلب مرضاته **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله واقام الصلاة واتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكاة ثم انه لا يخلو اما ان يكون من التطوعات او من الواجبات لا جائز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكاة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقيق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لا يؤمن بالله واليوم الاخر من بات شبعان وجاره طاو الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكاة ثم تلت واتى المال على حبه **وحكي** عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكاته فهل عليه شيء سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الاية واما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم يكن

الزكاة واجبة عليهم ولو استغنوا عن الاعطاء جاز الاخذ منهم فهذا يدل على ان هذا الايتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ان الزكاة نسخت كل حق والجواب من وجوه الاول انه معارض بما روي انه عليه السلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول اولى من قول علي الثاني اجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد ادى الزكاة بالكمال الثالث المراد ان الزكاة نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل فان صح هذا التاويل فما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه تعالى قدم الاولى فالاولى لان القريب اذا كان فقيرا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة اوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك في الوصية حتى لا يمكن من الوصية الا في الثلث وكذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب تعالى هذا الذكر على هذا الوجه لانه بشدة حاجة من يقرب اليه اعرف ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق وثالثها ان ذا القربى مسكين وله صفة زايدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدا الله تعالى بذي القربى ثم باليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته في الوقت والسائل قد يكون غنيا ويظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة القول الثاني ان المراد بايتاء المال ما روي انه عليه السلام عند ذكره للابل قال ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال الى هولاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الاية بين هذا الايتاء وبين الزكاة ٥ ٥

المسألة الثالثة اما ذوي القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في اية الفيء والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوي القربى المطيعين وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يتقربون اليه بولادة الابوين او بولادة الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي اما القرابة فهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد اما اليتامى ففي الناس من حمله على ذوي اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه ويكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذي لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى واتوا اليتامى ومعلوم انهم لا يؤتون الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابي طالب بعد بلوغه فعلى هذا اذا كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا دفع الى وليه واما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله هنا ان المساكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد هاهنا ومنهم من يسال وينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسالته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له لملازمته اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي اتت عليه السنون بنو الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذو الرمة

وردت اعتسافا والثريا كانها • على قمة الراس ابن ماء محلق •

واما قوله والسائلين فعني به الطالبين ومن حمل الاية في غير الزكاة ادخل في هذه الاية المسلم والكافر وروى الحسن بن علي رضي الله عنهما انه عليه السلام قال للسائل حق وان جاء على فرس وقال تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم اما قوله وفي الرقاب ففيه مسالتان ٥ ٥

المسألة الاولى الرقاب جمع الرقبة وهي مؤخر اصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانه لما سميت رقبة كانها تراقب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها

المسألة الثانية معنى الاية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين في اية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء كتابته فهولاء اجازوا اشتراء الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة الا في اعانة المكاتبين لمن يرى حمل الاية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الاية على غير الزكاة اجاز الامرين فيه قطعا ومن الناس من حمل الاية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في تفسير هذه الاصناف سياتي ان شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير اية الصدقات

الامر الثالث من الامور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله واقام الصلاة واتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره

الامر الرابع قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسالتان المسألة الاولى في رفع والموفون قولان احدهما انه عطف على محل من امن تقديره ولكن البر المؤمنون والموفون عن الفراء والاخفش الثاني رفع على المدح على انه يكون خبر مبتدا محذوف تقديره هم الموفون المسألة الثانية في المراد بهذا العهد قولان الاول ان يكون المراد ما اخذه الله من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة رسله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث امنوا بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان المعنى في الاية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده فجحدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا حاجة لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله تعالى **والجواب** عنه انه تعالى لما الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم القول الثاني ان يحمل ذلك على الامر الذي يلتزمه المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد وبين الله او بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم او بينه وبين سائر الناس اما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والايمان واما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهده الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه واما الذي بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا ونذروا وفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله الاية

الامر الخامس من الامور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله تعالى والصابرين في الباساء والضراء وحين الباس وفيه مسائل المسألة الاولى في نصب الصابرين اقوال الاول قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى كانه قال واتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الاية يصير هكذا ولكن البر من امن بالله واتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون مقدم على قوله والصابرين وهو عطف على من فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع صلته بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا قول الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة كقولك زيد فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك فتفصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما اشد من التعلق الذي بين المبتدا والخبر فجوازه بين المبتدا والخبر لا يوجب جوازه بين الموصول والصلة القول الثاني قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من رفع لانه رفع الموفون والصابرين لما طال الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنعت في صفة الشيء الواحد وانشد الفراء

الى الملك القرم وابن الهمام • وليث الكتيبة في المزدحم •

وقال في قراءة حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال ابو علي الفارسي اذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح او الذم فالاحسن ان تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في ان المدح والذم لماذا علقا باختلاف الحركة فقال الفراء اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين الاول ان اعني انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح ياتي بعد المعرفة الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقول قام زيد اخاك على معنى اعني اخاك وهذا مما لم تقله العرب اصلا واعلم ان من الناس من قرا والموفين والصابرين ومنهم من قرا والموفون

والصابرين أما قوله في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما لأنهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا أي لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما أحسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ثم قال أولئك الذين صدقوا أي أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا في إيمانهم وذكر الواحدي رحمه الله في آخر هذه الآية مسألة وهي أنه قال نظم هذه الآيات في الأوصاف في هذه الآية يجمع من شرائط البر وتمام شرط البار أن يجتمع فيه هذه الأوصاف ومن قام بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي أن يظن الإنسان أن الموفي بعهده من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر إلا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للأنبياء لأن غيرهم لا يجتمع فيه هذه الأوصاف كلها وقال الآخرون هذه عامة في جميع المؤمنين وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم

قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه أحدها أن سبب نزول هذه الآية إزالة الأحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى يوجبون العفو فقط وأما العرب فتارة يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى فالأشراف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل إنسانا من الأشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال إحدى ثلاث قالوا وما هي قال إما تحيون ولدي أو تملؤون داري من نجوم السماء أو تدفعوا إلي جملة قومكم حتى أقتلهم ثم لا أرى أني أخذت عوضا وأما الظلم في أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل هذه الآية والرواية الثانية في هذا المعنى وهو قول السدي أن قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة أنها نزلت في واقعة قتل حمزة والرواية الرابعة ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي وعن الحسن البصري أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والذكرين والأنثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط وأما إذا كان القاتل للعبد حرا وللحر عبدا فإنه يجب مع القصاص التراجع وأما حر قتل عبدا فهو قوده فإن شاء موالي العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا إلى أولياء الحر بقية ديته وإن قتل عبد حرا فهو به قود فإن شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية ديته وإن شاءوا أخذوا كل الدية وتركوا العبد وإن قتل رجل امرأة فهو بها قود فإن شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية وإن شاءوا أخذوا كل الدية وتركوه قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والأنثيين والذكرين فأما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير أما قوله تعالى كتب عليكم فمعناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين أحدهما أن قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات وقال عليه السلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وأما القصاص فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان أثر فلان إذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لأخته قصيه أي اتبعي أثره وسميت القصة قصة لأن الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص لأنه يذكر مثل أخبار الناس وسمي المقص مقصا لتعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتلى أي بسبب قتل القتلى لأن كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام إن في النفس المؤمنة مائة من الإبل إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى إلا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج عن هذا العام وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضا في صور كثيرة وهي إذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما إذا قتل المسلم حربيا أو معاهدا وفيما إذا قتل مسلم مسلما خطأ إلا أن العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه **فإن قيل** قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه إشكالان **الأول** لو وجب لوجب إما على القاتل أو على ولي الدم أو على ثالث والأقسام الثلاثة باطلة أما أنه لا يجب على القاتل فلأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وأما أنه غير واجب على ولي الدم فلأن ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب إلى الترك بقوله وأن تعفوا أقرب للتقوى والثالث أيضا باطل لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتل والأجنبي عن الشيء لا تعلق له به **السؤال الثاني** أن بناء القصاص

عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية إيجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا يكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير يسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل **والجواب** عن السؤال الأول من وجهين الأول أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الإمام أو من يجري مجراه لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود فإنه لا يحل للإمام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص فإذا أراد ولي الدم استيفاءه والثاني أنه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا بل الزاني والسارق والهارب من الحد لهما أيضا أن يستترا بستر الله ولا يعترفا والفرق أن ذلك حق الآدمي وأما الجواب عن السؤال الثاني فهو أن ظاهر الآية يقتضي إيجاب التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة القتل وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل **المسألة الأولى** ذهب أبو حنيفة إلى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي في أحد قوليه إلى أن موجبه إما القصاص وإما الدية واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال به في غاية الضعف لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولي الدم فهو إلا ما كان مشروطا بما إذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعينا إنما النزاع أن ولي الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس في الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية فليس له ذلك **المسألة الثانية** اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعي يراعي جهة القتل الأول فإن كان الأول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فإن مات منه في تلك المدة وإلا حزت رقبته وكذلك لو أحرق الأول بالنار أحرق الثاني فإن مات في تلك المدة وإلا حزت رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بأوحى ما يمكن فعلى هذا قال لا قصاص إلا بالسيف حجة الشافعي أنه تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه أحدها لا يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتلى إلا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على أن كيفية القتل داخل تحت النص وثانيها أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الأمور صارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الإجمال وثالثها أن الآية لو لم تدل إلا على إيجاب التسوية في أمر من الأمور فلا شيء إلا وهما متساويان في بعض الأمور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم نؤكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وثمة روي أن يهوديا رضخ رأس جارية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يرضخ رأس اليهودي بالحجارة وإذا ثبت هذا البحث دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الأحاديث على قول الشافعي ملحقا قويا واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام لا قود إلا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار إلا ربها والجواب أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضة **المسألة الثالثة** اتفقوا على أن هذا القاتل إذا لم يتب ودام على ترك التوبة فإن القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى أما إذا كان تائبا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فإذا صارت التوبة مقبولة لم يبق التائب مستحقا للعقاب ولأنه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة إنه شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا إنه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا وأجابوا عنه بأن هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث ينزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث أنه متى علم أنه لا بد وأن يقتل صار ذلك داعيا له إلى الخير وترك الإصرار والتمرد قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فيه قولان القول الأول أن هذه الآية تقتضي أن يكون القصاص مشروعا إلا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين واحتجوا عليه بوجوه الأول أن الألف واللام في قوله الحر يفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر مقتولا بالحر الثاني أن الباء من حروف الجر فتكون متعلقة لا محالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر بل إما أن يكون مساويا له أو أخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد الثالث وهو أنه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على أن رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لأن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب أن لا يكون مشروعا فإن احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس

بالنفس فخرجنا انا الزوج معا لوجهين احدهما انه قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التي تمسكنا بها شرع لنا
ولاشك ان شرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا وثانيهما ان الاية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس في التفصيل
والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الاية ان لا يقتل العبد الا بالعبد وان لا
تقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الاية وذلك المعنى غير موجود في قتل
الحر بالعبد فوجب ان يبقى هنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط فهو انه لما قتل العبد فلان يقتل بالحر
وهو فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر
بالانثى فليس فيه الا الاجماع القول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه
دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المراة الحرة بالمراة الرقيقة فلو كان
قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض **الثاني** ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة
مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر وتخصيص بعض الجزئيات لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات
بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيه وجهين الاول وهو الذي عليه
الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما رويناه في سبب نزول الاية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة
القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان للقائلين بالقول الاول ان يقولوا انا قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى
هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف
وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب ان لا يجوز مشروعا فانصرفنا في الباب ان نترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل
والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر
بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما
اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام **الوجه الثاني**
في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير عن علي بن ابي طالب والحسن البصري ان هذه الصورة التي يكتفى فيها بالقصاص اما في
سائر الصور فهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع
وقد شرحنا هذا في سبب نزول هذه الاية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي بن ابي طالب وهو ايضا
ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب
في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه اما قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فاعلم ان الذين قالوا موجب العمد
احد الامرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس هاهنا
الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون هذا القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتاتى من الولي
الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الاية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف
وقوله من شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص لازالة الابهام فصار تقدير الاية اذا حصل العفو
للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية
فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا
عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص
رحمة عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص
والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية اثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال
وقد يكون القود اثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله في حقه
فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو
هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه شيء من سهل له من اخيه شيء يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال
خذ ما عفا اي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الاية فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه هو القاتل شيء
من المال فليتبع ولي المال ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل
ولا مدافعة فيكون معنى الاية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به
ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو احدهما فحينئذ
ينقلب نصيب الاخر مالا فالله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا
ان العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال هذا مشروط برضى القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضا القاتل

لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس
ولا المال اما اذا بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر
والجواب حمل لفظ العفو في هذه الاية على اسقاط حق القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول
ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الاية على اسقاط الحق اولى من حمله على
ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله
شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق اولى الثاني انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع
بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لانه بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطي الى ان
يؤمر باداء ذلك المال بالاحسان واما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين **الاول** ان ذلك الكلام انما يتمشى بفرض
صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا احدهما وسكت الاخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم
على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة مخالف للظاهر والثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير
عائد الى مذكور سابق وهو العافي فوجب ان هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا
واما السؤال **الثالث** فجوابه ان اشتراط الرضا اما ان يكون لمنع الزوال او كان لتكميل الزوال فان كان لمنع الزوال وجب ان يكون ملكه اخذ
الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان لتكميل الزوال كان تقييدا للفظ بهذا الشرط الذي ما دلت الاية على اعتباره مخالفة للظاهر
وانه غير جائز ولما انتهى منقول الاية بقيت فيها ابحاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب **السؤال الاول**
كيف تركيب قوله فمن عفي له من اخيه شيء الجواب فمن عفي له من جهة اخيه شيء من العفو وهو كقولك سير بزيد بعض السير وطائفة
من السير السؤال الثاني ان عفي يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفي له الجواب انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال
عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول غفرت له ذنبه
وتجاوزت له عنه وعلى هذه الاية كانه قيل فمن عفي له عن جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية **السؤال الثالث**
لم قيل شيء من العفو الجواب من وجهين احدهما ان هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا العفو فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض
فلا يبقى لقوله شيء فائدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو عن القود دون
المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول فمن عفي له من اخيه شيء والجواب الثاني ان تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة
لانه يجوز ان يتوهم ان العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الحق كان لا يبعد ان يتوهم منه
ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء باي معنى اثبت الله وصف الاخوة والجواب
قال ابن عباس تمسك بهذه الاية في بيان ان الفاسق مؤمن من ثلاثة اوجه الاول انه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه
وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن والثاني
انه اثبت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة الحاصلة بسبب الايمان والثالث انه تعالى ندب الى العفو
عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص
في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فالجواب من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله
تعالى مؤمنا بهذا التاويل والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما
الوجه الثاني وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الاية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام
على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يراد يكون ولي المقتول اخا له والثالث يجوز ان يكون جعله اخاه في النسب
كقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة
كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكره بلفظ الاخوة ليعطف احدهما على الاخر بذكر ما هو ثابت
بينهما من الجنسية ولان ترك الاعتداد والجواب ان هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون
صفة والله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق واما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث **البحث الاول**
قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدا محذوف وتقديره فحكمه اتباع او هو مبتدا خبره محذوف وتقديره
فعليه اتباع بالمعروف البحث الثاني قيل على العافي الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة
ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان البحث الثالث الاتباع
بالمعروف ان لا يشدد بالمطالبة بل يجري فيها على العادة المالوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لغير المال فانه لا يطالبه
بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب بالامهال الى ان يبيع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم
الاهم من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به ان لا يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب

عليه وان يؤدي ذلك المال على يسر وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه احدها ان الله
يقول اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم
البتة والقصاص والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم والامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة
عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس وثانيها قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله
فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعني جاوز الحد الى ما هو اكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد ان لا يقبل بعد العفو والدية وذلك
لان اهل الجاهلية اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك ومن وجبت له من الدية او جاوز الحد بعد
ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم فيه قولان احدهما وهذا المشهور انه نوع
من العذاب شديد الالم في الاخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية
منه لقوله عليه السلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية وهو المروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه
احدها ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الاخرة وثانيها انا بينا ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا
كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا من وجه دون وجه وثالثها ان القاتل المرتفع عنه لا يجوز ان يخص بانه لا يمكن
ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق **قوله تعالى**

ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب لعلكم تتقون اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الاية المتقدمة القصاص وكان
القصاص من باب الايلام فتوجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال
ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حياة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في الاية وجوه الاول
انه ليس المراد من هذه الاية ان نفس القصاص حياة لان القصاص ازالة للحياة وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد
ان شرع القصاص يفضي الى الحياة في حق من يريد ان يكون قاتلا لانه اذا علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما
في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير المقتول حيا واما في حق غيرهما فلان في
شرع القصاص بقاء من هم بالقتل او من يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة
التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل الوجه الثاني في تفسير الاية
ان المراد منها ان نفس القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص
نفسه سبب الحياة من هذا الوجه اعلم ان الوجه الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في
الجوارح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا
يؤمن فيه الموت وكذا الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيها داخلة تحت الاية لان الجارح لا يامن
ان يؤدي جراحته الى هلاك النفس فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس **الوجه الثالث**
ان المراد ان القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد ان في ايجاب التسوية حياة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله
اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرأ ابو الجوزاء ولكم في القصص حياة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل
القصص القرآن اي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينة والله اعلم **المسئلة الثانية**
اتفق علماء البيان على ان هذه الاية في الايجاز مع جمع المعاني باللغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى
بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب
قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح منها وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم في القصاص حياة اخصر
من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه
من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل انفى للقتل وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء نفسه
وهو محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحياة
لانه ذكر الحياة منكرة بل جعله سببا لنوع من انواع الحياة وثالثها ان قولهم القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في
القصاص حياة كذلك ورابعها ان قول القائل القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حياة يفيد الردع
عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفوائد **وخامسها** ان نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول
الحياة واما الاية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه
لا يكون نافيا للقتل بل سببا لزيادة القتل انما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل اما
الاية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الاية وبين كلام العرب المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة بهذه الاية
على فساد قول اهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب ان يموت قالوا لو كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل

لما ان شرع القصاص يزجر من يريد ان يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل
او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل ولو لم يقتل كان يموت لا فيمن
اريد قتله ولو لم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا الذي انما نقوله فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم في ان حق
كل من وقت صح وقوع قتله ان يكون موته كقتله وذلك يبطل ما ذكرتم لانه لا ابد ان يكون على قولكم المعلوم انه لو لم يقتله اما لانه منعه مانع
عن القتل او بان خاف قتله انه كان يموت وفي ذلك صحة ما ذكرتم هذا كله الفاظ القاضي اما قوله تعالى يا اولي الالباب فالمراد به
العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك
رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف الا ان هذا الخوف يتولد من الفكر الذي
ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر من لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا
الخطاب اولي الالباب اما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لفظة لعل للترجي وذلك انما
يصح في حق من لا يكون عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون المسئلة
الثانية قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد
سبق جوابه ايضا في تلك الاية **المسئلة الثالثة** في تفسير الاية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد
لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الاية تخصيص التقوى فحمله على
الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي
ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه الحكم الخامس **قوله تعالى**

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين اعلم ان قوله تعالى
كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لانه في ذلك الوقت يكون عاجزا
عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور امارة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر
في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل والثاني قول الاصم ان المراد
فرض عليكم الوصية في حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول اولى من وجهين احدهما
ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره اما قوله
ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد من خير فقير
[illegible]

المسئلة الثانية

[illegible]

المسئلة الثالثة

[illegible]

ان تحصل هذا الشان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب كل لمن وجب لو جاز ان يقدر المال الواجب فيها
اما قوله الوصية ففيه مسائل **المسألة الاولى** انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير
في قوله فمن بدله بعد ما سمعه وايضا انما ذكر الفعل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث
والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب تقول حضر القاضي امرأة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة
المسألة الثانية رفع الوصية من وجهين احدهما انه اسم ما لم يسم فاعله والثاني على ان يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع
رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فتقول لعبد الله قائم جملة مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل اما قوله للوالدين
والاقربين ففيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها
انما واجبة لمن قال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول ان القوم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون
كون الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى في اول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين
الثاني قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل اية المواريث جعل الله الخيار للموصي في ماله والزمه ان لا يتعدى
في اخراج ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولهذا لما نزلت اية المواريث قال
عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصي فاما الآن فالله
تعالى قد قسم لكل ذي حق حقه وان عطيته اولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فلا وصية للوارث فعلى هذا الوجه كانت
الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين **المسألة الثانية** اختلفوا في قوله والاقربين منهم فقال قائلون هم الاولاد ه
فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه والقول الثاني وهو قول ابن عباس ومجاهد
المراد من الاقربين من عدا الولد والقول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من اوجب الوصية
للقرابة ثم رآها منسوخة والقول الرابع هم من لا يرثون من الرجل من اقاربه فاما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ اما قوله ه
بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصي به ويحتمل ان يكون المراد منه تمييز من يوصي له من الاقربين ممن لا يوصي لان
كلا الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى امره بالوصية ان يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف واذا سوى
فكذلك واذا حرم البعض فكذلك لانه لو حرم الفقير واوصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم
لم يكن معروفا ولو اوصى لاولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية
عن شوائب الايحاش وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد ان يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشرط تعالى فيه هذا الشرط
الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد اي حق
ذلك حقا **فان قيل** ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم فالجواب
من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه الثاني
ان هذه الاية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم فبهذا
الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الاية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية
منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب
ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال هذه الاية ما صارت منسوخة وهذا
اختيار ابي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الاية ما هي مخالفة لاية المواريث ومعناها كتب
عليكم ما اوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصي للوالدين
والاقربين بتوفير ما اوصى به الله لهم عليهم وان لا ينقص من انصبائهم وثانيها انه لا منافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء
مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث جمع له بين الوصية والميراث
بحكم الايتين وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل اية الميراث مخصصة لهذه الاية وذلك لان هذه الاية توجب الوصية
للاقربين ثم اية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الاية وذلك لان من الوالدين
من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث
بهذه الاسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال ان ثبت في الواقعة من هو اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في
كل حال ويثبت في حال اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم يجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل
صلة الرحم فقد اكد الله تعالى ذلك بقوله اتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان ه
وايتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب ابي مسلم في هذا الباب اما القائلون بان الاية منسوخة فيتوجه تفريعا على هذا المذهب
ابحاث **البحث الاول** اختلفوا في انها بأي دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها احدها انها صارت

منسوخة

منسوخة باعطاء الله اهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر
بالوصية واكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بان يقول فلا يبقى الوصية لمن لا ارث هذا تخصيص لا نسخ وثانيها انها صارت
منسوخة بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا اقرب لان الاشكال فيه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به واجيب
عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل ان يقول يدعى ان الامة تلقته
بالقبول على وجه الظن او على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني
ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الاحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وانه غير جائز وثالثها انها صارت منسوخة
بالاجماع والاجماع لا يجوز ان ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك
الدليل ولقائل ان يقول لما ثبت ان في الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ ورابعها
انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عندما لم يوجد هذه الوصية وجب ان لا يسقط
حق هؤلاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عندما لا توجد الوصية لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل
قوله تعالى في اية المواريث من بعد وصية يوصي بها او دين وظاهر الاية يقتضي انه اذا لم يكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف
الى الميراث ولقائل ان يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز **البحث الثاني** القائلون بان هذه الاية صارت
منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين ه
والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة في حق من يرث ثابتة في حق من لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري
ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير ان اوصى لقرابته فقد ختم عمله
بمعصية وقال طاوس ان اوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هؤلاء ان هذه الاية بقيت دالة على وجوب
الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا وحجة هؤلاء من وجهين **الحجة الاولى** ان هذه الاية دالة على وجوب الوصية
للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب اما باية المواريث او بقوله عليه السلام لا وصية لوارث او بالاجماع على انه ه
لا وصية للوارث وهذا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان يبقى الاية دالة على وجوب الوصية
للقريب الذي لا يكون وارثا **الحجة الثانية** قوله عليه السلام ما حق امرئ مسلم له مال ان يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده ه
واجمعنا على ان الوصية لغير الاقارب غير واجبة فوجب ان يكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت السنة مؤكدة
للقرآن في وجوب هذه الوصية واما الجمهور القائلون بان هذه الاية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا
فاحتجوا من الخبر بالتمسك بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل **البحث الثالث**
القائلون بان هذه الاية ما صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول نقل عن ابن مسعود
انه جعل هذه الوصية للافقر فالافقر من الاقرباء وقال الحسن البصري هم والاغنياء سواء الثاني روي عن الحسن وجابر بن زيد
وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا ترثه يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وعن
طاوس ان الاقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب **قوله تعالى**
فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم اعلم انه تعالى لما ذكر امر الوصية ووجوبها وعظم امرها
اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها اما قوله فمن بدله ففيه مسائل المسألة الاولى هذا المبدل من هو فيه قولان احدهما وهو
المشهور انه هو الوصي والشاهد وسائر الناس اما الوصي فبان يغير الوصي الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق ه
والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله والقول الثاني ان المنهي
عن التغيير هو الموصي نهي عن تغيير الوصية عن المواضع التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانا بينا انهم كانوا في الجاهلية
يوصون للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع والضر فامرهم الله تعالى بالوصية الى الاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما
سمعه من اعرض عن هذا التكليف **المسألة الثانية** الكناية في قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع ان
الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة وذكروا فيه وجوها احدها ان الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله تعالى
فمن جاءه موعظة من ربه اي وعظ والتذكير فمن بدل ما قاله الميت وما اوصى به او سمعه منه وثانيها قال الفراء راجعة الى الحكم
والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره وثالثها ان الضمير عائد الى ما اوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة
ورابعها ان الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول وفعل وخامسها ان تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فجاز ان يكنى عنه بكناية
المذكر اما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يحصل ويعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا يعني السامع لو لم يعلم
المعلوم به فان اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه عائد
الى التبديل والمعنى ان اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان ان المبدل من هو واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الاية

على أحكام أحدها أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه وثانيها أن الإنسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم إن الوارث قصر فيه لا تقضي دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها أن الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لأن هذه الآية دالة على أن إثم التبديل لا يعود إلا إلى المبدل وأن الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره ونظائر دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تكسب كل نفس إلا عليها من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت **المسألة الثالثة** إذا أوصى للأجانب دون الأقارب وبهم حاجة هل يجوز للوصي تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للأقارب واجبة عليه فإذا لم يفعل وصرفها إلى الأجانب كان ذلك الأجنبي أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد إلى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فإما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فإن كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لأنه عليه السلام قال والثلث كثير فندب إلى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لأنه حق والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الأولى فأما إن كانت الوصية بأكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك إلا بإجازة الورثة والناس لرضاهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال يجوز إذا أجازه الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله إن الله سميع عليم فمعناه أنه تعالى سميع للوصية على حدها وعليم على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيه

قوله تعالى فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم اعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الإصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم لأن الإصلاح يقتضي ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل بأن أوجب الإثم في الأول وأزاله عن الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر أن حكمهما واحد في هذا الباب وههنا مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد **المسألة الثانية** الجنف الميل في الأمور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف إذا جار وكذلك التجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لإثم والفرق بين الجنف والإثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والإثم هو العمد **المسألة الثالثة** في قوله تعالى فمن خاف قولان أحدهما أن المراد منه هو الخوف والخشية فإن قيل الخوف إنما يصح في أمر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعليقها بالخوف والجواب من وجوه أحدها أن المراد منه أن المصلح إذا شاهد الموصي يوصي فظهرت منه أمارات الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل أو شاهد منه تعمدا بأن يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الإصلاح لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارات فساده يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكأن الموصي يقول وقد حضره الوصي والشاهد على وجه المشورة أريد أن أوصي للأباعد دون الأقارب وأريد فلانا مع أنه لا يكون مستحقا للزيادة أو أنقص فلانا مع أنه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير الشاهد خائفا من جنف وإثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم **الوجه الثاني** في الجواب أنه إذا فرغ من الوصية على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الوصي على تلك الوصية بل ينقضها ويجوز أن يستمر لأن الموصي ما دام حيا فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والإثم معلومين لأن تجويز الرجوع يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف **الوجه الثالث** في الجواب أنه بعد أن تمت الوصية ومات الموصي فمن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والإثم ماضيا مستقرا فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزال الإشكال فهذه الوجوه يمكن أن تذكر في معنى الخوف وإن كان الوجه الأول هو الأقوى **القول الثاني** في تفسير قوله فمن خاف أي فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في أمور كثيرة فلهذا صح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ في وصيته أو جار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى الصلاح بعد موته وهذا هو قول ابن عباس وقتادة والربيع **المسألة الرابعة** قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ والإثم هو العمد ومعلوم أن الخطأ في الحق المعنى أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك فمن هذا الوجه [illegible] أما قوله تعالى فأصلح بينهم ففيه مسائل المسألة الأولى هذا المصلح من هو الظاهر أنه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولي أو وصي أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والإثم في الوصية أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب

بل الوصي والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لأنهم يعتنون بالوصية فكان تعلقهم بها أشد **المسألة الثانية** لقائل أن يقول الضمير في قوله فأصلح بينهم لا بد وأن يكون عائدا إلى مذكور سابق فذلك المذكور ما هو وجوابه أنه لا شبهة أن المراد بين أهل الوصايا إلا أن قوله من موص دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصح أن يقول تعالى فأصلح بينهم كأنه قال فأصلح بين أهل الوصية وقال آخرون المراد فأصلح بين أهل الوصية والميراث وذلك هو أن يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه أحدها أن لفظ الموصي إنما يدل على أهل الوصية لا على الورثة وثانيها أن الجنف والإثم لا يدخل في أن يوصي بأكثر من الثلث لأن ذلك لم يجز إلا بالرضا فصار ذكره كلا ذكر ولا يحتاج في إبطاله إلى الإصلاح لأنه ظاهر البطلان **المسألة الثالثة** في بيان كيفية الإصلاح وههنا بحثان البحث الأول في بيان كيفية هذا الإصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا أن ذلك الجنف والإثم كانا بزيادة أو نقصان أو بعدول فالإصلاح إنما يكون بإزالة هذه الأمور الثلاثة ورد كل حق إلى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا الإصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والإثم ههنا يقع على وجوه منها أن يظهر من المريض ما يدل على أنه يحاول منع وصول المال إلى الوارث إما بذكر إقرار أو بالتزام عقد فههنا يمنع ومنها أن يوصي بأكثر من الثلث ومنها أن يرضى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصي للأباعد وفي الأقارب شدة حاجة ومنها أن يوصي مع قلة المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه أما قوله تعالى فلا إثم عليه ففيه مسائل **المسألة الأولى** لقائل أن يقول هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة في هذا الإصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف ذكره بقوله فلا إثم عليه وجوابه من وجوه الأول أنه تعالى لما ذكر إثم المبدل في أول الآية وهذا أيضا من التبديل بين مخالفته للأول وأنه لا إثم عليه لأنه رد الوصية إلى العدل والثاني أن الإصلاح يحصل بكلام كثير وقد يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فبين تعالى أنه لا إثم عليه في هذا الجنس إذا كان قصده في الإصلاح جميلا **المسألة الثانية** دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين إذا خاف من يريد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع أما قوله إن الله غفور رحيم ففيه أيضا سؤال وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز أما هذا الإصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه أحدها أن هذا من باب تنبيه الأدنى على الأعلى كأنه قال أنا الذي أغفر الذنوب ثم أرحم المذنب فبأن أوصل رحمتي وثوابي إليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة في إصلاح هذا المهم كان أولى وثانيها يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصي الذي أقدم على الجنف والإثم متى أصلحت وصيته فإن الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله وثالثها أن المصلح ربما احتاج في الإصلاح إلى أقوال وأفعال كان الأولى تركها فإذا علم الله تعالى منه أن غرضه ليس إلا الإصلاح فإنه لا يؤاخذه بها لأنه غفور رحيم الحكم السادس

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون الصيام مصدر صام كالقيام وأصله في اللغة الإمساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لأنه إمساك عن الكلام قال الله تعالى إني نذرت للرحمن صوما وقام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس

فدعها وسل الهم عنك بجسرة • ذمول إذا صام النهار وهجرا

وقال آخر

حتى إذا صام النهار واعتدل • وصامت الريح إذا ركدت وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف

وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة • وقال عكرمة صائمة إذا قامت فلم تدر وقال الراجز والبكرات شر من الصائمة وصام الشمس حيث تستوي في منتصف النهار وكذلك مصام النجوم

كأن الثريا علقت في مصامها • بأمراس [illegible] إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الإمساك من حين طلوع الفجر إلى غروب الشمس من المفطرات حال العلم بكونه صائما مع النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسائل **المسألة الأولى** في هذا التشبيه قولان أحدهما أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت واجبة مكتوبة على الأنبياء من لدن آدم إلى عهدكم ما أخلى الله أمة من إيجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق إذا عم سهل عمله والقول الثاني أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره وهذا ضعيف لأن تشبيه الشيء بالشيء يقتضي استواءهما في أمر من الأمور فأما أن يقال إنه يقتضي الاستواء في كل الأمور فلا ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها أحدها أن الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى أما اليهود فإنها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه يوم غرق فرعون وكذبوا في ذلك أيضا لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما النصارى فإنهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه إلى وقت

لا يتغير ثم قالوا هذا الحر بل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك فقال ما بال هذه الثلاثة فأتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا وهذا مروي عن الحسن وثانيها انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الآخر يستن بالقرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروي عن الشعبي وثالثها ان وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بان الامة مجمعة على ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فلا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شيء بشيء لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدرا بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام اذا علمه اليهود والنصارى كونه كذا

المسألة الثانية في موضع كما ثلاثة اقوال الاول قال الزجاج موضعها نصب على المصدر والمعنى فرض عليكم كالذي فرض على الذين من قبلكم الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها ومماثلا لما كتب على الذين من قبلكم

الثالث قال ابو علي هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة يريدون انت ذات تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه اما قوله تعالى لعلكم تتقون فاعلم ان تفسير لعل في حق الله قد تقدم واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه احدها انه سبحانه بين بهذا الكلام ان الصوم يورث التقوى بما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن والفرج وانما سعي الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لعارية بطنه وفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه امر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا عن ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه امر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الاية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين اثنيت عليهم في كتابي واعلمت ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا وثانيها المعنى ينبغي لكم بالصوم ان يقوى رجاؤكم بالتقوى وهذا معنى لعل وثالثها المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة في المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة في سائر الاشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الاشياء اسهل واخف ورابعها المراد بقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها وخامسها لعلكم تتقون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم

قوله تعالى

أياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون

اعلم ان في قوله اياما معدودات مسائل

المسألة الاولى في انتصاب اياما اقوال الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب الصيام في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة الثاني وهو قول الفراء انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطي زيد مالا الثالث على التفسير والرابع باضمار اي صوموا اياما

المسألة الثانية اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة ايام من كل شهر عن عطاء وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القائلون بان المراد بهذه الاية غير صوم رمضان بوجوه الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب رمضان كان صوما آخر واجبا الثاني انه تعالى ذكر المريض والمسافر في هذه الآية ثم ذكر حكمهما ايضا في الاية التي بعد هذه الاية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز الثالث انه قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا الصوم واجب على التخيير يعني ان شاء صام وان شاء اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان

القول الثاني وهو اختيار اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله تعالى اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم اولا

بقوله عليه السلام نسخ صوم رمضان كل صوم **فالجواب** انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز ان يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره [illegible] في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة واما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم والاية الدالة على اربعة اشهر وعشرا هي المتأخرة فصح كونها ناسخة فلذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الاية المدنية وذلك كثير

المسألة الثالثة في قوله معدودات وجهان احدهما مقدرات بعدد معلوم وثانيها قلائل كقوله تعالى دراهم معدودة واصله ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام اكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما اوجبت الصوم عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما معدودات متصلة بقوله كما كتب على الذين من قبلكم ويكون المراد المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان في الطول والقصر ويكون المراد مما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا انه فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الامة قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا امر التكاليف على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضا او مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في اول الاية ان لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بايام معدودة فلو جعله ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه الكثيرة اذا عرفت هذا فنقول في الاية مسائل

المسألة الاولى قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فيه معنى الشرط والجزاء اي من يكن منكم مريضا او مسافرا فافطر فليقض واذا اندرجت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من اتاني اتيته

المسألة الثانية المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع اعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور افعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة اقوال احدها اي مريض كان واي سفر كان فله ان يترخص تنزيلا للفظ المطلق على اقل احواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل فاعتل بوجع اصبعه وثانيها ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على اكمل الاحوال وثالثها وهو قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي الى ضرر في النفس

وزيادة في العلة اذ لا فرق في العقل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي اليه ما يخاف منه فالمحموم اذا خاف انه لو صام ان اشتد
رمد عينه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مرض يرخص مع علمنا ان في الامراض ما ينفعه الصوم فالمراد اذا منه ما يؤثر الصوم في تقويته
ثم تأثيره في الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل في غير المريض فاذا يجب في تأثيره ما ذكرناه **المسألة الثالثة**
اصل السفر من الكشف وذلك لانه يكشف عن احوال الرجال واخلاقهم والسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل
بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضيء لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه
يكشف عن المعاني ببيانه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري وسمي المسافر مسافرا لكشف قناع الكن
عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منها واختلف
الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا
على كونه مسافرا وجب تحقق هذا المعنى حتى صار هذا النص عاما في الباب اذ لم يرد خبر واحد في تخصيص هذا العموم لان تخصيص عموم
القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم والاكثر فليس
عدد اولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد وهو مذهب الشافعي انه يتقدر بستة عشر فرسخا ولا يحسب منه مسافة الاياب
كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنى عشر الف قدم وهي اربعة
الاف خطوة فان كل ثلاث اقدام خطوة وهذا مذهب مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل الا في ثلاثة
مراحل اربع وعشرين فرسخا حجة الشافعي وجهان الاول قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه انه يترخص المسافر
مطلقا تركنا العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق
تحمله فيناسب الرخصة فيحمل لهذا التخفيف **الحجة الثانية** من الخبر ما رواه الشافعي عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل اللغة وكل
بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ايضا عن عطاء قال لابن عباس اقصر الى عرفة فقال لا فقال
الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد وحجة
ابي حنيفة ايضا من وجهين الاول ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة ايام بسبب
الاجماع على ان هذا القدر مرخص والاقل منه مختلف فيه فوجب ان يبقى وجوب الصوم **الحجة الثالثة** من الخبر وهو قوله
عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان كل مسافر له ان يمسح ثلاثة ايام وانما يكون كذلك حتى يتقدر
مدة السفر ثلاثة ايام لانه عليه السلام جعل للسفر علة المسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول
لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه مخصص بما ذكرناه من الاية فان رجحوا اجابهم بان الاحتياط في العبادات اولى [illegible]
التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع بدليل قوله عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والترجيح بهذا الجانب
لان الدليل الدال على رخص السفر مطلوب الشرع اخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب عن الثاني انه عليه السلام
قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا يدل على انه لا تحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة ساعة صار مقيما
فكذا قوله والمسافر ثلاثة ايام لا يوجب ان لا يحصل السفر في اقل من ثلاثة ايام **المسألة الرابعة** [illegible]
انه قال فمن كان مريضا او مسافرا ولم يقل هكذا بل قال فمن كان مريضا او على سفر وجوابه ان الغرض هو ان المرض صفة قائمة بالذات فانه
حصل والا فلا واما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عدم الاقامة كان سكونه هنالك اقامة لا سفرا فان عزم
السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذا كونه مسافرا امر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله
اعلم بمراده **المسألة الخامسة** العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس
عدة ومنه عدة المرأة من هذا انا نقول كيف قال فعدة على التنكير ولم يقل فعدتها اي فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا ان العدة بمعنى المعدود
فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتي الا بعدد ذلك الا ان يزد ناقص ذلك عن التعريف بالاضافة **المسألة
السادسة** عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فبمعنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف
واما الاضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء واما النصب فبمعنى فليصم عدة **المسألة السابعة** ذهب من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض
والمسافر ان يفطرا ويصوما عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر
يقضي في الحضر وهذا اختيار داود وذهب اكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان شاء افطر وان شاء صام حجة الاولين
من القرآن والخبر اما القرآن فمن وجهين الاول ان قرأ فعدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر وهذا للايجاب وان قرأ فانما
بالرفع كان التقدير فعليه عدة من ايام وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر الاية يقتضي ايجاب صوم ايام اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام
واجبا ضرورة لانه لا قائل بالجمع الحجة الثانية انه تعالى اعاد فيما بعد هذه الاية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

ولا بد وان يكون هذا اليسر والعسر شيئا يفيد به ذكرهما وليس هناك شيء الا انه اباح للمريض والمسافر الفطر وليس هناك عسر الا وهما
ما يمنعان فكان قوله يريد الله بكم اليسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا واما الخبر فاثنان الاول
قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روي انه عليه السلام مر على رجل [illegible]
تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم اجهده العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب والثاني قوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر اما حجة الجمهور فهي ان في الاية اضمارا لان التقدير فافطر
فعدة من ايام اخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه هنا اما بيان الجواز
فكما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت فالتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله
او به اذى من راسه ففدية اي فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار جائز واما ان الدليل دل على وقوعه ففي تقريره وجوه الاول
قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم وللقائل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين
الاول انا اذا اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا تخصيص عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص اولى والثاني هو ان
ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه الاية مخصوصة في حقهما
على جميع التقديرات سواء اجرينا قوله تعالى فعليه عدة من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الاية
على ظاهرها من غير اضمار الوجه الثاني ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط ان القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما
اوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء
ما مضى بل قال فصوم عدة من ايام اخر وايجاب الصوم عليه في ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار **الوجه
الثالث** ما روى ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان حمزة الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه
وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم على السفر فقال عليه السلام صم ان شئت وافطر ان شئت وللقائل ان يقول هذا يقتضي نسخ القرآن
بخبر الواحد لان ظاهر القرآن يقتضي وجوب صوم سائر الايام فدفعه بهذا الخبر غير جائز واذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد
في اثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الاية وان تصوموا خير لكم ويأتي بيان وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى **المسألة
الثامنة** مذهب القائلين بان الصوم جائز فرعان الفرع الاول اختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر فقال انس بن مالك
وعثمان بن ابي العاص الصوم افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد وقالت طائفة اخرى افضل
الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء حجة الفرقة
الاولى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم **حجة الفرقة الثانية**
القصر في الصلاة افضل فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب ان من اصحابنا من قال الاتمام افضل الا انه ضعيف والفرق
من وجهين احدهما ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا
تفوت بالقصر حجة الفرقة الثالثة قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي انه اذا كان الصوم ايسر
عليه صام وان كان الفطر ايسر افطر الفرع الثاني اذا افطر كيف يقضي فمذهب علي وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا
وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان الاول ان قراءة ابي فعدة من ايام متتابعات والثاني ان القضاء
نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء **حجة الفرقة الثانية** ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في
سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا فالتقييد بالتتابع مخالف لهذا التعميم وعن ابي عبيدة
بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم
وروي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم علي ايام من رمضان افيجزيني ان اقضيها متفرقا فقال له لو كان عليك دين فقضيته الدرهم
والدرهمين اما كان يجزيك قال نعم قال فالله احق ان يعفو ويصفح المسألة التاسعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل
اما الجمع فلانها جمع اخرى واخرى تأنيث اخر واخر على وزن افعل وما كان على وزن افعل فانه اما ان
يستعمل مع من او مع الالف واللام يقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل وكذا القياس ان يقال رجل اخر من زيد كما تقول اكرم
من عمرو الا انهم حذفوا لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام منافيان لمن فكان
استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخرى واخرى معدولة عن حكم نظائرها في الالف واللام استعمالا فيه ثم حذفنا اما قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية ففيه مسائل المسألة الاولى القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه وقرأ عكرمة وابو [illegible]
يطوقونه ومن الناس من نقل هذه القراءة عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما عين الطاقة فواو لقولهم
لا طاقة لي به ولا طوق لي به وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه منه كقولك يجزعونه اي يكلفونه المسألة الثانية اختلفوا

في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال الأول أن هذا راجع إلى المسافر والمريض وذلك لأن المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم **أما القسم الأول** فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وأما القسم الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فإليهما الإشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكأنه تعالى أثبت للمريض وللمسافر الذي يطيقه أن يفطر وعليه القضاء وهي عدة من أيام أخر والثانية أن يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية القول الثاني وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح خيره الله تعالى بين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه معينا مضيقا والقول الثالث أن هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين أحدهما أن الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه أي على الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة والوجه الثاني في تقرير هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فإن معناه على الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم أن هذا لا يصح إلا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة إذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين أحدهما وهو قول السدي أنه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة يروى أن أنسا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال الآخرون أنها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع مثل الحسن البصري أن الحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما وعلى ولدهما فإن الفداء عوض أشد من الحمل تفطر وتقضي واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية أما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فعليهما الفدية فقال الشافعي عليها الفدية وقال أبو حنيفة لا تجب **حجة الشافعي** أن قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضا عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل هذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه أما القول الأول وهو اختيار الأصم فقد احتج على صحته من وجوه أحدها أن المريض المذكور في الآية إما أن يكون هو المريض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله أو المراد كل ما يسمى مرضا أو المراد منه ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث أيضا باطل لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فإنها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة إلى ما تحتها قوية فإذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الأصل ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول وذلك لأنه مضبوط فحمل الآية عليه لا يفضي إلى صيرورة الآية مجملة إذا ثبت هذا فنقول أول الآية دل على إيجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام أياما معدودات ثم بين أحوال المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطيق الصوم أصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثاني **الحجة الثانية** في تقرير هذا القول أنه لا يقال في العرف للقادر القوي إنه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة الحجة الثالثة أن على قول الأكثرين لا بد من التزام النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى لكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل عليه غير جائز الحجة الرابعة أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها قوله فمن شهد منكم الشهر وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر هذه الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا يليق بذلك الموضع لأن على هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر وإثباتا للعسر فكيف يليق به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج الشافعي رحمه الله على فساد قول الأصم فقال إن قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الأصم والجواب أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة ثبت بما بينا أن القول الذي اختاره الأصم ليس بضعيف أما إذا اتفقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الأخيران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثاني واختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع فإن قال لو كان المراد هو الهرم لما قال في آخر الآية وأن تصوموا خير لكم لأنه لا يطيقه ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيرا لك بأن العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثوابا أما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مساكين جميعا والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض أما القراءة الأولى

يضيف

فيحتاج الأول أنه ما معنى إضافة الفدية إلى الطعام فنقول فيه وجهان أحدهما أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام فهذا من باب إضافة الموصوف إلى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء الثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الإضافة من الإضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد فكذا هاهنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية إلى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام **البحث الثاني** أنه في هذه الآية قراءة جمع المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده مفسرا له ووحدوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم إطعام مسكين المسألة الثانية الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد **المسألة الثالثة** احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه عائدا إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال الصوم لأنه أوجب عليه الفدية وإنما تجب عليه الفدية إذا لم يصم فدل هذا على أن القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الضمير عائدا إلى الفدية قلنا لوجهين أحدهما أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير إليها والثاني أن الضمير مذكر والفدية مؤنثة فإن قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا إنها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه أحدها أن يطعم مسكينا أو أكثر والثاني أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب والثالث قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له أما قوله وأن تصوموا خير لكم ففيه وجوه أحدها أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية والثاني أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لأن اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه مخصوصا بهم لأن اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه إلى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لا بد من الإضمار في قوله فمن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وأن التقدير فأفطر فعدة من أيام أخر الثالث أن يكون قوله وأن تصوموا خير لكم عطفا على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم الرابع أن آخر الآية متعلق بأولها فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون أي أنكم إذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الآية الثالث أن العالم بالله لا بد وأن يكون في قلبه خشية الله على ما قال إنما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكأنه قيل إن كنتم تعلمون الله حق تخشونه كان الصوم خيرا لكم

شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون

فيه مسائل **المسألة الأولى** الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر الشيء يشهره شهرا إذا أظهره وسمي الشهر شهرا لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة إلى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء وسمي الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال المسألة الثانية اختلفوا في رمضان على وجوه أحدها قال مجاهد إنه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر رمضان أي شهر الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله القول الثاني أنه اسم الشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه **الأول** ما نقل عن الخليل أنه من الرمض بسكون الميم وهو مطر يأتي قبل الخريف يطهر وجه الأرض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس والاسم الرمضاء فسمي هذا الشهر بهذا الاسم إما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع ومقاساة شدته كما سموه تابعا لأنه كان يتبعهم أي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التي وقعت فيها فوافق الشهر أيام رمض الحر وقيل سمي بهذا الاسم لأنه يرمض الذنوب أي يحرقها وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما سمي رمضان لأنه يرمض ذنوب عباد الله الثالث أن هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل أرمضه إذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض فسمي هذا الشهر رمضان لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم وهذا القول يحكى عن الأزهري الرابع لو صح قولهم إن رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر أيضا سمي برمضان فالمعنى أن الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق في جنب بركته المسألة الثالثة قرئ شهر بالرفع وبالنصب أما الرفع ففيه وجوه أحدها وهو قول الكسائي أنه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى

كتب عليكم شهر رمضان الثاني وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف بدل قوله اياما كانه قيل شهر رمضان لان قوله
شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وبيان لها **الثالث** قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر
كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان اي صيامه الرابع قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدا وخبره الذي
مع صلته كقولك زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا فيكون لفظ القران نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلته
خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القران فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان حق
النظم ان يكون خبر الشهر الا ان يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه احدها التقدير
صوموا شهر رمضان وثانيها على الابدال من ايام معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب
الكشاف واعترض عليه فقيل يلزم على هذا التقدير ان يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القران خير لكم وهذا يقتضي وقوع
الفصل بين المبتدا والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدا والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وايقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه
غير جائز اما قوله انزل فيه القران اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك ان الله سبحانه
خصه باعظم الايات الربوبية وهو انه انزل القران فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من ايات العبودية وهو الصوم ومما يحقق
ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاخفا والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح ٥
البشرية ولذلك قال ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى الوصول اليه الا بالصوم ولهذا قال عليه السلام لولا ان الشياطين ٥
يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم وبين نزول القران مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر
مختصا بنزول القران وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ههنا ثم ههنا مسائل
المسئلة الاولى قوله انزل فيه القران في تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القران في رمضان
عن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة ٥
والقران لاربع وعشرين وههنا سؤالات السؤال الاول ان القران ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وانما نزل عليه في مدة
ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب
عنه من وجهين الاول ان القران انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرى الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى
من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان السماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان في المعلوم
ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المامور بانزاله
اما الحكمة في انزال القران على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا
لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك **والجواب** الثاني عن هذا السؤال ان المراد منه
انه ابتدا انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك ان مبادي الملل والدول هو الذي يورخ بها لكونها اشرف
الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة اعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من المجاز وههنا يحتاج الى ما يراد به
انه هذا الجواب من حمل القران على بعض اجزائه واقسامه السؤال الثاني كيف الجمع بين هذه الاية على هذا القول وبين قوله تعالى
انا انزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب ان ابن عباس قال [illegible] الاية بقوله انا انزلناه في ليلة
القدر لان ليلة القدر لا بد وان تكون في رمضان وذلك ان ليلة القدر اذا كانت من رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا له في رمضان
وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا ههنا
السؤال الثاني ان على هذا القول يحتمل انه تعالى انزل كل القران من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا في ليلة
القدر ثم نزله الى محمد منجما الى اخر عمره ويحتمل ايضا انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا من القران ما يعلم ان محمدا ٥
وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله الى الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام فايهما اقرب الى الصواب الجواب
كلاهما محتمل وذلك ان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان المعين وان يكون المراد منه
النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القران قال سفيان بن عيينة انزل
فيه القران معناه انزل في فضله القران وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقال انزل في الصديق كذا اية يريدون
في فضله قال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القران كما يقول انزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا
يريد في تحريمها المسئلة الثانية القران اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدي في البسيط عن محمد
بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضي الله عنه كان يقول القران اسم وليس بمهموز ولم يوخذ من قرات ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة
والانجيل قال ويهمز قرات ولا يهمز القران كما تقول واذا قرات القران قال الواحدي انه اسم لكتاب الله فيشبه انه ذهب الى انه غير مشتق
وذهب اخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه

ماخوذ

ماخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الاخر فهو مشتق من قرنت والاسم قران غير مهموز ومنه القران قرانا لان ما فيه من
السور والايات والحروف مقترن بعضها ببعض اولان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض اولان ما فيه من الدلائل على كونه
من عند الله مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى
هذا التقدير هو مشتق من قرنت والاسم قران غير مهموز وثانيها قال الفراء ان القران سمي بالقران وذلك ان الايات يصدق بعضها بعضا
على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهي قراين واما الذين همزوا فلهم وجوه احدها انه مصدر القراءة يقال
قرات القران فانا قارئ قراءة وقرانا فهو مصدر ومثل القران من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر
ضحوا باشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرانا *
اي قراءة وقال الله سبحانه ان قران الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان المقروء يسمى قرانا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب
شراب وللمكتوب كتاب واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه اسما لكتاب الله تعالى وثانيها قال الزجاج وابو عبيدة انه ماخوذ
من القرء وهو الجمع قال عمرو * هجان اللون لم تقرا جنينا * اي لم يجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المراة وهو ايام اجتماع الدم
في رحمها فسمي القران قرانا لانه يجمع السور ويضمها وثالثها قول قطرب وهو انه سمي قرانا لان القاري [illegible] وعند القراءة كانه يلقيه من
فيه اخذا من قول العرب ما قرات الناقة سلا قط اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرحت وسمي الحيض قرءا بهذا التاويل فالقران يلفظه
القارئ عن فيه ويلقيه فسمي قرانا **المسئلة الثالثة** قد ذكرنا في تفسير قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل
مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران
انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال
اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين السؤال
انه تعالى جعل القران في تلك الاية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع وجوابه ما ذكرناه هناك المسئلة الثانية
هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات مكشوفات فيما يهدي الى الحق ويفرق بين
الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس ٥
وجوابه من وجوه الاول انه تعالى ذكر اولا انه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول
لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه
لكونه اشرف انواعه والغرض كانه قيل هو هدى وهو هدى من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك ان هذا غاية المبالغة الثاني ان يقال
[illegible]

الثالث

[illegible]

المسئلة الرابعة

[illegible]

الصورة منه فيه فالقول الاول لا يقتضي الا التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يقتضي مجرد التزام التخصيص وكان القول الثاني اولى هذا تمام ما عشري فيه مع ان اكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف ذهبوا الى الاول

المسألة الثالثة الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاءوا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء اي فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة

المسألة الرابعة اعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من اوله الى اخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر وظاهر الاية يقتضي انه عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في الزمان الماضي وهو ممتنع فبهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر فيصير تقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال شوال فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر فقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر فعلى هذا التاويل يستقيم معنى الاية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن علي رضي الله عنه ان المراد بهذه الاية من شهد اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا ان الدليل العقلي لا يحتمل الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان وهما انه اذا شهد اول الشهر فهل يلزمه صوم كل الشهر والثاني اذا شهد اخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فهو انه نقل عن علي انه من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر فالواجب عليه صوم الكل الا انا بينا ان الاية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصم كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه ان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لان اللفظ دل على ان المفهوم من الاية ان من شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه كل رمضان فان لم يمكن صوم ما تقدم فالقضاء واجب

المسألة الخامسة اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين البحث الاول ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما بالرؤية واما بالسماع اما الرؤية فنقول اذا راى انسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الرؤية او لا يكون فان كان منفردا فاما ان يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب عليه الصوم واما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الا قول اثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لئلا يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك الدليل يقبل قول الواحد في هلال شوال لئلا يفطروا ويصوموا احتياطا

البحث الثاني في الصوم فنقول الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود الاول الامساك وهو احتراز عن شيئين احدهما لو طارت ذبابة في حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في اية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني لو صب الطعام او الشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك

القيد الثاني قولنا عن المفطرات وهي ثلثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح والباطن مثل الدماغ او البطن وما فيه من الامعاء والمثانة واما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم واما الجماع فالايلاج يبطل الصوم القيد الثالث قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند ابي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب ان يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة يعوده فقال له الاعمش انك لثقيل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت عنه ابو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا اقول في رجل ما صام وما صلى في دهره وذلك انه كان ياكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له القيد الخامس

قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام اذا اقبل الليل من هاهنا وادبر النهار من هاهنا فقد افطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس قياسا لهذا الطرف على الطرف الاول من النهار

القيد السادس قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان الى النية لان الله تعالى امر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لان الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام افضل الاعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات

المسألة السادسة القائلون بان الاية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية قالوا هذه الاية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية اما قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الاية وتقدم بيان السبب في التكرير اما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره هاهنا لشرح دخول ما قبله فيه والامر هاهنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجبه الا مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وهاهنا مسائل المسألة الاولى اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى قيل تلي الشمال بالفطر وقيل لانه يتسهل الامر بمعاونتها لليمنى المسألة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الاية في ان تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسرون فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المركب الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فينصرف الى المعهود الثابت في هذا الموضع المسألة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الاية في اثبات انه يقع من العبد ما لا يريده الله وذلك لان المريض لو حمل على نفسه في الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريده الله منه اذ كان لا يريد العسر والجواب حمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يامره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عنده الامر قد ثبت بدون الارادة المسألة الرابعة قال الواحدي الاية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو اراد بهم ان يكفروا فيصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

والجواب انه معارض بالعلم اما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل المسألة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت المسألة الثانية لقائل ان يقول ولتكملوا العدة على ماذا عطف جوابنا اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان احدهما ما قاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل جل جلاله ما ذكر من الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها الفاظا ثلاثة فقوله لتكملوا العدة علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا الله علة ما علم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتسهيل ونظيره ما ذكرنا من حذف الفعل المعلل بما قبله قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي ارينا الوجه الثاني ما قاله الزجاج وهو ان المراد به ان الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو لاكمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة في القضاء فلا يكون عسيرا فبين تعالى انه كلف الكل على الوجه الذي يكون اكمال العدة معه سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين ان في الاول الاشياء الثلاثة تفرقت قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني قبله

المسألة الثالثة انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا وكذلك يجب ان يكون عدد القضاء مثلا للعدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء اما قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي رضي الله عنه واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره ذلك في غداة الفطر واحتج الشافعي رضي الله عنه بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله عند اكماله على ما هداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل احدها اختلف قوله في اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها وثانيها ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروي هذا عن احمد وقال اسحق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي ان قوله ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس يحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت وثالثها مذهب الشافعي ان وقت هذا التكبير يمتد الى ان يحرم الامام بالصلوة وفيه قول اخر انه يمتد الى خروج الامام وثالث الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة انه اذا بلغ المصلى ترك التكبير القول الثاني في تفسير قوله تعالى ولتكبروا الله ان المراد منه التعظيم شكرا

على ما وفق من الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العليا واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج ومع كل الطاعات تخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب ان يكون هذا التكبير له خصوصية زايدة على التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله تعالى على ما هداكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا بخلق الطاعة واما قوله ولعلكم تشكرون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز في حق الله والثاني البحث عن حقيقة الشكر وهذان البحثان قد مر تقريرهما بقي هاهنا بحث ثالث وهو ان ما الفايدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول لان الله تعالى لما امرنا بالتكبير وهو لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه اكبر من ان يصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع الخلق خص هذا العبد الضعيف بهذه الهداية العظيمة والتوفيق الكامل فاذا علم العبد انه سبحانه مع استغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه بهذه الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون

قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون

في الاية مسايل المسئلة الاولى في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه الثاني انه امره بالتكبير اولا ثم رغبه في الدعا ثانيا تنبيها على ان الدعا لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلام لما اراد الدعا قدم عليه الثناء فقال اولا الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعا فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا هاهنا امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعا **الثالث** ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما حرم على الصايم فشق ذلك على البعض حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعايهم وتضرعهم **المسئلة الثانية** ذكروا في سبب نزول الاية وجوها احدها ما روي عن الحسن انه قال قال موسى عليه السلام يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا نكون على حال نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغايط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله هذه الاية وثانيها ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الاية وثالثها انه عليه السلام كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعا فقال عليه السلام انكم لا تدعون اصم ولا غايبا انما تدعون سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعو ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الاية وخامسها قال عطا وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعوا فانزل الله هذه الاية وسادسها ما ذكره ابن عباس ان يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربنا دعانا فنزلت هذه الاية وسابعها قال الحسن سال الاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله هذه الاية وثامنها ما ذكرنا ان قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم هل لنا من توبة فانزل الله هذه الاية والمراد ان قوله واذا سالك عبادي عني يدل على انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السايل ممن يجوز التشبيه فيسال عن القرب والبعد بحسب الذات واما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السايل سال انه تعالى هل يسمع دعانا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا ويكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعا وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاشيا او ما اذن الا بان ندعوه باسماء معينة وهل اذن ان ندعوه كيف شئنا او ما اذن الا بان ندعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السايل سال انه تعالى اذا سمع دعانا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نساله عنه فقوله سبحانه واذا سالك عبادي عني يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السؤال عن الذات اولى لوجهين الاول ان ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفته ولا عن فعله والثاني ان السؤال كان مبهما والجواب مفصلا والجواب يدل على ان المراد من ذلك المبهم هو هذا المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقايل ايضا ان يقول بل السؤال كان عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب قال اجيب دعوة الداعي فهذا هو شرح هذا المقام اما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسايل المسئلة الاولى

اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج هاهنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان في المكان لما كان منقسما او ممتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزايها المفروضة وجزء الشي غيره فلو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقرا الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال ثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجهات او كان غير متناه من جهة دون جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال ايضا لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين متناهيا والاخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من اجزا مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة **الثالث** ان هذه الاية من اقوى الدلايل على ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا عن غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذي بالمغرب فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بحسب الجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بمعنى انه يسمع دعاهم ويرى تضرعهم او المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه لو كان في نفسها ولذا الحاضرين من قالوا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوه عليه السلام فقالوا اربنا صح ان يكون الجواب فاني قريب وكذلك ان سالوه فقالوا اهل يسمع ربنا دعانا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سالوه كيف ندعوا برفع الصوت او باخفايه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سالوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعا صح هذا الجواب ايضا وان سالوا انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صح ان يجيب بقوله فاني قريب اي فانا قريب بالنظر اليهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات **المسئلة الثانية** الاية تدل على انه انما يعرف حدوث تلك الاشيا قبل وقوعها من الداعي يدل على انه لولا سبق هذا العالم لسمع دعاه ولم يجب رجاه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم انه تعالى قال فاني قريب فيه سر عقلي وذلك لان انقلاب ماهيات الممكنات بوجودها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجودها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل هاهنا كلام اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا فكان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فلذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى هذا ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها **فان قيل** تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول كذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود وجودا الا انه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية فاذا الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود ايضا ماهية فلا يكون بالفاعل فاذا لم يرتفع شي البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذا وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداعي اذا دعان ففيه مسايل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات اليا فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الوصل والثاني على التخفيف **المسئلة الثانية** قال ابو سليمان الخطابي الدعا مصدر من قولك دعوت الشي ادعوه دعا ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعا كما يقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعا استدعا العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واقول اختلف الناس في الدعا فقال بعض الجهال ان الدعا شي عديم الفايدة واحتجوا عليه من وجوه احدها ان المطلوب بالدعا ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعا وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعا وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهايها بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل ذلك محال واذا ثبت وجوب انتهايها بالاخرة الى المؤثر القديم فكلما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضى ازليا كان واجب الوقوع وكلما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضى ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت الامور في الازل لم يكن للدعا البتة اثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعا لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيا منها فاي فايدة في الدعا وقال عليه السلام قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروي عنه عليه السلام انه قال جف القلم بما هو كاين وعنه عليه السلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق وثالثها انه سبحانه علام الغيوب يعلم حاجة

الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعا ولهذا السبب لما نسب جبريل عليه السلام هذا الكلام الى الاعلام
الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعا افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعا ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق
لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها انه ثبت في الاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضا
بقضا الله والدعا ينافي ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله وطلب لحصة البشر **وسادسها** ان
الدعا يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب وسابعها قال عليه السلام رواية عن الله سبحانه من
شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين فالواجب بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعا وقال الجمهور الاعظم من العقلاء
ان الدعا اهم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلايل النقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى ذكر السؤال والجواب
في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية اما الاصولية فقوله ويسألونك عن الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة
واما الفروعية منها في البقرة على التوالي يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر يسألونك
عن اليتامى ويسألونك عن المحيض وقال ايضا يسألونك عن الانفال ويسألونك عن ذي القرنين ويستنبئونك احق هو ويستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسئلة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالاغلب فيها انه قال للنبي السؤال
قال لمحمد قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فا التعقيب والسبب فيه قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها
وحدوثها وهذه المسألة اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب
فان الشك فيه كفر ثم تقرير الجواب ان النسف ممكن في كل جزء من اجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع
قدمه اما سائر المسائل فهي فروعية لا جرم لم يذكر فيها فا التعقيب اما الصورة الثالثة وهي في هذه الاية قال واذا سألك عبادي
عني فاني قريب ولم يقل فقل اني قريب وذلك يدل على تعظيم الدعا من وجوه الاول كانه سبحانه وتعالى يقول عبدي انت انما تحتاج الى
الواسطة في غير وقت الدعا اما في مقام الدعا فلا واسطة بيني وبينك والثاني ان قوله واذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له
وقوله فاني قريب يدل على ان الرب للعبد **وثالثها** لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر
نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفنا فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر
على ان يقرب بفضله وبرحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب والرابع ان الداعي ما دام
يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع ان يبقى في هذا المقام
ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية لا جرم حصل القرب فانه ما دام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه
لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت ان الدعا يفيد القرب من الله فكان الدعا اعظم العبادات

الحجة الخامسة

في فضل الدعا قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم الحجة السادسة انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعا
على الامر به بل بين في اية اخرى انه لم يبال بعذاب فقال فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان
ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغي ان يقول احدكم اللهم اغفر لي ان شئت وليعزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مخ
العبادة وعن النعمان بن بشير انه عليه السلام قال الدعا هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني استجب لكم وقوله الدعا هو العبادة
معناه انه معظم العبادة او افضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة اي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم

الحجة الرابعة

قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبؤا بكم ربي لولا دعاؤكم والايات كثيرة في هذا الباب
فمن ابطل الدعا فقد انكر القران والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعا ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة
في اشتغاله بابطال الدعا وان كان معلوم العدم لم يكن لهذا الانكار حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة
عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون العبد معلقا بين الرجا وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححناه
القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سألت الصحابة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ارايت اعمالنا هذه اشيء قد فرغ منه ام امر نستانفه فقال بل هو شيء قد فرغ منه فقالوا
ففيم العمل اذا فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم سابق القدر
المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهر العمل بما يبدو من القضا والقدر ولم يترك احد الامرين للاخر
واخبر ان فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في ايام حياته للعمل الذي سبق له القدر
قبل وجوده الا انك تحب ان تعلم هاهنا فرقا بين الميسر والمسخر فتاهب لمعرفته فانه لجة سيلة القضا والقدر وكذا القول
في باب الرزق والكسب فانه مفروغ منه في الاصل لا يرده الطلب ولا ينفعه الترك والجواب عن الشبهة الثانية انه ليس
المقصود من الدعا الاعلام بل اظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية وعن الثالثة انه يجوز ان يصير السؤال
مصلحة بحسب سير الدعا وعن الخامس انه اذا كان مقصوده من الدعا اظهار الذلة والمسكنة ثم بعد رضي بما قدره

الله وقضاه وذلك من اعظم المقامات هذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب

المسألة الثالثة

في الاية سؤال مشكل مشهور وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب دعوة الداع اذا دعان وكذلك امن يجيب
المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعا والتضرع فلا يجاب والجواب عن هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه قد وردت
اية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى
المعين فيه وجوه احدها ان الداعي لا بد وان يجد من دعائه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضا فاذا لم يساعده
القضا فانه يعطى سكينة في نفسه وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة وهو
نوع الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد
الا لاحدى ثلث ما لم يدع باثم او قطيعة رحم اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يؤخر في الاخرة واما ان يصرف عنه من السوء بقدر
ما دعاه وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب
له ولو في الاخرة كان الوعد صدقا وثالثها ان قوله استجب لكم يقتضي ان يكون الداعي عارفا بربه والا لم يكن داعيا له بل لشيء
متخيل لا وجود له البتة فثبت ان الشرط الداعي ان يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه انه لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره
وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحال منه ان يقول بقلبه وعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد
وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعا الذي دلت الاية على ترتيب
الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرايط وعلى هذا التقدير زال

السؤال الرابع

ان لفظ الدعا والاجابة
يحتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعا عبارة عن التوحيد والثنا على الله كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا انما سمي دعا لانك دعوت
الله تعالى ثم وحدته واثنيت عليه فهذا يسمى دعا بهذا التاويل ولما سمي هذا المعنى دعا سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير
وقال ابن الانباري اجيب هاهنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر
فقولنا سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذا هاهنا قوله اجيب دعوة الداع اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني استجب
لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعا التوبة من الذنوب وذلك ان التائب يدعو الله تعالى عند
التوبة واجابة الدعا بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه ايضا لا اشكال وثالثها ايضا ان يكون المراد
من الدعا العبادة قال عليه السلام الدعا هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن
عبادتي سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعا هاهنا هو العبادة واذا ثبت فاجابة الله تعالى بهذا التفسير عبارة عن الوفا بما ضمن
للطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها ان
الدعا ان يطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور انما كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة
المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل

المسألة الرابعة

قالت المعتزلة اجيب دعوة الداع اذا دعان يختص
بالمؤمنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصف الانسان بان الله تعالى يجيب دعوته صفة مدح وتعظيم الا ترى
انا اذا اردنا المبالغة في تعظيم حال الانسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق
واجب الاهانة في الدين حتى ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن يستحق فانه لا يثبت للفاسق وقد يفعل الله ما يطلبه الا ان ذلك
لا يسمى اجابة الدعوة اما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل

المسألة الاولى

وجه النظم
انه يقال انه تعالى قال انا اجيب دعاك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لدعائي مع انك محتاج الي من كل الوجوه
فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائي حتى اجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار دعاء
العبد متقدما على اجابة الله تعالى لعبده تفضل منه ابتداء واجابة العبد معللة بطاعة الرب في هذا الباب العبد متقدم
على استغناء العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة المسألة الثانية قال الواحدي
اجاب واستجاب بمعنى قال كعب الغنوي

وداع دعا يا من يجيب الى الندا ... فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال اهل المعنى الاجابة من العبد هي الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء على وفق ما يليق به المسألة
الثالثة اجابة العبد لله تعالى ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا
بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله تعالى عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات فكان حق النظم ان يقال
فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة
القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال
صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الاية انهم اذا استجابوا لي وامنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم

لان الرشيد هو من كان كذلك ويقال فلان رشيد قال تعالى فان انستم منهم رشدا وقال اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة

قوله تعالى

احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله اياته للناس لعلهم يتقون فيه مسائل

المسألة الاولى

قال الله ذهب جمهور المفسرين الى انه في اول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الاية وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا النسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه الحجة الاولى ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب الحكم لهذا التشبيه ان يكون ثابتة ايضا في صومنا واذا ثبت ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الاية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان يكون هذه الاية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا

الحجة الثانية

التمسك بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا قبل هذه الاية لما كان لهذا الامر فايدة الحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كانوا محتاجين الى ان يختانوا انفسهم الحجة الرابعة قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله تعالى فالان باشروهن فايدة الحجة السادسة ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلايل القائلين بالنسخ اجاب ابو مسلم عن هذه الدلايل فقال اما الحجة الاولى فضعيفة لانا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدق مشابهتهما في اصل الوجوب واما الحجة الثانية فضعيفة لانا لا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد احل لكم واما الحجة الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام ان الله تعالى اوجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان ذلك تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقايها ثم تاكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب ان يكون ثابتة في هذا الشرع وان لم يكن حجة قوية الا انه لا اقل من ان يكون شبهة موهمة فلا جل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد تعالى به الظلم المؤمنين بالتخفيف عليهم ما لم يبين الرخصة فيه لشددوا وامسكوا عن فعل الاكل ونقصوا انفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب وتكسب واكتسب فالمراد من الاية علم الله انه لو لم يبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل لكنتم تنقصون انفسكم شهوتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله بالعبادة ومن الله الرجوع من العبد بالرحمة والاحسان واما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لا جرم قال فالان باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان ذلك هذه الاية ناسخة حكما كان مشروعا لا يحتاج فيه الى النقل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا في الاية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوه عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسألة

المسألة الثانية

القايلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا قبل هذه الاية ذكروا في سبب نزول الاية انه كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الاتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد اجهده الصوم فاختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن انس فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي لتطعمني شيئا فابطات فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام رجل فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعد ما صليت العشاء فاتيت امراتي فقال عليه السلام لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم

المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم اي احل الله وقرا عبدالله الرفوث المسألة الرابعة قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس

فقلنا اسلموا انا اخوكم • فقد برئت من الاحن الصدور •

وفي قوله فيه وجوه اخر وهو انه ليس المراد ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة المسألة الخامسة قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج • عن اللغا ورفث التكلم • يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه انشد وهو محرم

• وهن يمشين بنا هميسا • ان يصدق الطير ننك لميسا •

فقيل له رفثت فقال انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضا ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كنى هاهنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها او لامستم النساء فباشروهن فأتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن جوابه السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم المسألة السادسة قال الاخفش انما عدي الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض المسألة السابعة قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا الفتح حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فذاك يكون كالتاكيد لهذا الناسخ واما الذين يقولون ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل بهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله فكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل المسألة الاولى لم ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها انه لما كان الرجل والمراة يعتنقان فيضم جسد كل واحد منهما الى جسد صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمي كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما ستر لصاحبه عند الجماع عن ابصار الناس وثانيها انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه وثالثها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم يكن المراة حاضرة كما يستر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للاخر في ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على الستر في المحظور

المسألة الثانية

قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم قلت هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا كانت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسائل المسألة الاولى يقال خانه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفا فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة اي نقضا للعهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه لم يف بما يلزم بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال ان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل وفي هذه الاية تسمى اهل المعصية بالخيانة واذا علمت معنى الاية فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة

المسألة الثانية

انه تعالى ذكر هاهنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء له تعلق بما تقدم وبما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالان باشروهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم هاهنا وجهان احدهما علم الله انكم كنتم تستترون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان يقطع على انه وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على توقعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين لانفسهم لكنا قد علمنا ان المراد به البعض للعادة وبالاخبار واذا صح ذلك فيجب ان يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولا يجب مسلم ان نقول تدينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفا بما يجب عليه وانتم حملتموه على عدم الوفا بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفا بالموحي النفس وهذا اولى لانه تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرنا ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ القول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة وحصلنا ان الله تعالى لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال

التفسير الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى الاضمار والشرط وان قيل بل الثاني اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا للنسخ للتكليف وعلى التقدير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار سببا لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة اما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول ابي مسلم رجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتي النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيه اما قوله تعالى وعفا عنكم فعلى قول ابي مسلم معناه وسع عليكم ان اباح لكم الاكل والشرب والمباشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتاخير الصلاة الى اخر الوقت ويقال اتاني هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم واما على قول مثبتي النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفى عن ذنوبكم وهذا مما يقوي ايضا قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار اما قوله تعالى فالان باشروهن ففيه مسالتان **المسألة الاولى** هذا امر وارد عقيب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع **المسألة الثانية** المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ما روي انه عليه السلام نهى ان يباشر الرجل الرجل والمراة المراة والثاني وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الاية على ان المراد هو الجماع لان السبب في هذه الرخصة وقوع الجماع من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دالة على اباحة ما عداه فصح هنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه في ما لخصه القاضي اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في الاية وجوها احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تكثروا وثانيها انه نهي عن العزل فقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا باس ان يعزل عن الامة وروى عاصم عن زر بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتبه الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله ورابعها ان هذا تاكيد تقديره فالان باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو قول ابي مسلم فالان باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن لكم في مباشرتهن وسابعها ان قوله فالان باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم لا تبتغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي كتبه الله لكم في قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثامنها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي انه لا باس به وذلك لان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الاية فالان باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح وطلب ليلة القدر والتهليل ولا شك ان نقل الرواية على هذا التقدير معقول غير مستبعد **المسألة الثانية** كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين وقوله فساكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله لكم كقوله لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي قضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي وثالثها اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وحكم به على عباده نعم اثبته في اللوح المحفوظ ورابعها هو ما كتب الله في القران من اباحة هذه الافعال **المسألة الثالثة** قرا ابن عباس واتبعوا وقراءة الاعمش وابتغوا اما قوله تعالى كلوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما ان تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منهما الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالان باشروهن لم يعلم بذلك زوال التحريم في الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى

حتى

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فيه مسائل **المسألة الاولى** روي انه لما نزلت هذه الاية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود وجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك انما يترك به على بلاهة الرجل ويقول هذا يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد اخر الليل وفيه اشكال لان بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل كشبه الخيط فاما الصبح الصادق فهو بياض مستطير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الاية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في اخر هذه الاية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه ينفجر منه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الاية على ان الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل فجوابه ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع منتشرا فزال السؤال فاما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر **المسألة الثانية** لا شك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الاية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم الاصفهاني لا امر من المفطرات الا هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهاء من تكلف القيء والحقنة والسعوط فليس شيء منها يبطل قال لان كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الاية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد طلوع الصبح فبقي ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها مفطرا والفقهاء قالوا انا نثبت بالقياس ان هذه الثلاثة انما حرمت لاجل ان النفس تميل اليها واما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها **المسألة الثالثة** مذهب ابي هريرة والحسن بن صالح بن حي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح **المسألة الرابعة** زعم الاعمش ان حل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الصبح قبل طلوع الشمس قياسا على اول النهار وعلى اخره فكما ان اخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله بطلوع القرص وقال في الاية المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود من النهار ومن الليل وجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مع ان الفجر غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الفجر لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وجدناه عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه اخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء اجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها المسألة الخامسة الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر في اخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح واما قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر **المسألة السادسة** انه تعالى اباح الجماع والاكل الى غاية تبين الصبح فوجب ان يعرف تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة طلوع الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده واما الظني فنقول اما ان حصل ظن ان الصبح طلع عنده حرم الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين انه ذلك الوقت كان نهارا فان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك لو ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما اذا اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الفجر الى الغروب ولم يات به اما الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا انه يقتضي الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال اكلت وشربت وانا صائم فقال عليه السلام اطعمك الله وسقاك فانت ضيف الله فتم صومك والقول الثالث انه اذا اخطا في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا اخطا في غروب الشمس يجب والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فههنا يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل اما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ففيه مسائل المسألة الاولى ان كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر الاية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا ومنتهى اذا لم يبق

بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كما في قوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل من جنس
النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى اخراج الدخول والخروج وكلا الامرين
جائز تقول اكلت السمكة الى راسها جاز ان يكون الراس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم ۞
اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا بالاوثق ثم سواء قلنا انه محل او قلنا انه غير محل للشرع ورد
الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا وقد غربت
الشمس فقد افطر الصائم اما هذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول عند هذا الوقت
شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضي الله عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله
انك تواصل اي كيف تنهى عن امر انت تفعله فقال اني لست مثلكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وتاويله يحتمل وجوها احدها
انه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة والثاني كانه عليه السلام قال اني على ثقة من اني لو احتجت الى الطعام اطعمني الله من طعام الجنة والثالث
اني اعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان طعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل
سبعة ايام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جعلها ثلاثا فظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه يدل على ان هذا النهي نهي تحريم ولو تناول شيئا
قليلا ولو قطرة من الماء بعد ذلك المكلف بالخيار في الاستقبال الا ان يختار ان يستمر في الصوم المستانف وفي سائر العبادات
فيلزمه حينئذ ان يتناول من الطعام قدر ما يزول به هذا الحرف **المسألة الثامنة** اختلفوا في ان اقل ما يوصف
الناس من تاخر اخر الليل اوله ما اعتبر في حلول الليل من زوال اثار الشمس كما حصل عند ظهور اثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال
الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رويناه عن يدل ذلك عليه وعمل الفقهاء **المسألة التاسعة**
الحنفية تمسكوا بهذه الاية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا
فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل يوجب القول بصحته لان الامساك حرج وعسر وهو منفي بقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح في غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا
الدليل انه يجوز الفرض بنية بعد الزوال الا انا قلنا الاقل يلحق بالاغلب فلاجرم ابطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصححناه بنية قبل الزوال

المسألة الرابعة الحنفية تمسكوا بهذه الاية في ان صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد في بيان احكام صوم الفرض الحكم التاسع من الاحكام
المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم بين بعده حكم تحريم
المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه
الاعتكاف [illegible] حبسه ونفسه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا
اليه وحاصله راجع الى تخصيص اسم الجنس بالنوع بعرف الشرع وهو من الاسماء الشرعية قال تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين وقال
تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون **المسألة الثانية** لو مس الرجل المراة بغير شهوة جاز لان عائشة كانت ترجل
راس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل
يبطل بها اعتكافه للشافعي فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد ان الاصل
في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله لا تباشروهن يمنع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة ۞
حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الاية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الاية يدل على انه هو الجماع وهو قوله احل لكم ليلة الصيام
الرفث وسبب نزول تلك الاية على انه هو الجماع ثم لما اذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى اما ههنا فلم يوجد
شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي وحجة من قال انها لا تبطل الاعتكاف اجمعنا على ان هذه المباشرة
لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما والجواب ان النص مقدم على القياس ۞

المسألة الثالثة اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد يتميز عن سائر البقاع من حيث
انه بني لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فنقل عن علي انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى وطهر بيتي
للطائفين والعاكفين فخص ذلك البيت بجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك وقال عطاء لا يجوز الا في المسجد
الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي افضل من الف صلاة فيما سواه من
المساجد الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام افضل من مائة صلاة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي
مسجد بيت المقدس لقوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا وقال
الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز
في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الاية لان قوله

تعالى

تعالى لا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد **المسألة الرابعة** يجوز الاعتكاف
بغير صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه [illegible]

[illegible]

المسألة الاولى [illegible]

[illegible]

الثالث [illegible]

[illegible]

قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون

[illegible]

من المعادن او من النبات او من الحيوان اما المعادن وهي اجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وبعضها ما يجري
مجرى السم واما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحياة او الصحة او العقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الادوية في غير
وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات واما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح
ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا تحل جميع اجزائها بل يحرم منها الدم والفرث وكل ذلك مذكور في كتب الفقه **القسم
الثاني** ما يحرم لخلل من جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المالك او بغير اختياره كالارث والذي
باختياره اما ان لا يكون ماخوذا من المالك كاخذ المعادن واما ان يكون ماخوذا من مالك والماخوذ من المالك فاما ان يؤخذ قهرا او بالتراضي
والماخوذ قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة المالك كالغنائم او لاستحقاق الاخذ كزكاة الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم
والماخوذ تراضيا اما ان يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا
التقسيم اقسام ستة الاول ما لا يؤخذ من مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار
والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون الماخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين الثاني الماخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو
الفيء والغنيمة وسائر اموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل
ولم ياخذوه من كافر له حرمة وامان وعهد **الثالث** ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من عليه
فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق الرابع ما يؤخذ تراضيا
بمعاوضة وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب والقبول مما تعبد الشرع به
من اجتناب الشرط المفسد الخامس ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط المعقود
عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث وغيره السادس ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال
اذا كان المورث قد كسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة
بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل
ما كان كذلك كان حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان كان لغيره كانت حرمته
لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كانت له فاكله بالحرام ان يصرفه الى شرب الخمر والى الزنا واللواطة والى القمار والى السرف
المحرم فكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه ذكر هذا النهي في مواضع من كتابه فقال
يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها
الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال
وان تبتم فلكم رءوس اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار جعل آكل الربا في اول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره
متعرضا للنار **المسألة الثانية** قوله لا تاكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات
كالاكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله ان يقال اكله فلهذا
السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل المسألة الثالثة الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل وجمع
الباطل بواطل واباطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو اما قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه
مسائل **المسألة الاولى** الادلاء ماخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوي
ادليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى فادلى دلوه ثم جعل كل القاء لقول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته
كانه يرسلها ليصير الى مراده ادلاء المستقي الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلي الى الميت بقرابة ورحم اذا كان منتسبا اليه
فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام اي لا ترشوها اليهم لتاكلوا طائفة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان
احدهما ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير
قريبا بسبب الرشوة والثاني ان الحاكم بسبب اخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الارسال ثم المفسرون
ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة وثانيها المراد هو مال اليتيم في
يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه وثالثها ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي ورابعها قال
الحسن المراد هو ان تحلفه ليذهب حقه وخامسها ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد ايضا حمل اللفظ
على الكل لانها باسرها اكل بالباطل اما قوله تعالى وانتم تعلمون فالمعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على
القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ احق روي عن ابي هريرة انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة
وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضي عليه يا رسول الله والذي لا اله الا هو اني محق فقال ان شئت

فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال اولا ثم عاوده ثالثا ثم قال عليه السلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته
فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضي له يا رسول الله ان الحق حقه فقال عليه السلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره
فليتبوأ مقعده من النار **قوله تعالى** يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تاتوا
البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون في الآية مسائل المسألة الاولى نقل عن
ابن عباس انه قال ما كان قوم اقل سؤالا من امة محمد سألوا عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا واول ثمانية منها في سورة البقرة اولها واذا
سألك عبادي عني فاني قريب وثانيها هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة فالمجموع ثمانية في هذه السورة والتاسعة
قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا احل لهم والعاشرة يسألونك عن الانفال **والحادي عشر** في بني اسرائيل
يسألونك عن الروح والثاني عشر في الكهف ويسألونك عن ذي القرنين والثالث عشر في طه ويسألونك عن الجبال والرابع عشر في النازعات
يسألونك عن الساعة ولهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ فالاول قوله واذا سألك عبادي عني وهذا سؤال
عن الذات والثاني قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلاقية والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في
الآخر في شرح المعاد احدهما قوله يسألونك عن الجبال والثاني قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها ونظير هذا انه ورد في القرآن
سورتان اولهما يا ايها الناس احدهما في النصف الاول وهو السورة الرابعة من سور النصف الاول فاولها الفاتحة وثانيها البقرة
وثالثها آل عمران ورابعها النساء وثانيهما في النصف الثاني من القرآن وهو ايضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني فاولها مريم
وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا ايها الناس الذي في النصف الاول يشتمل على شرح المبدأ فقال يا ايها الناس
اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويا ايها الناس الذي في النصف الثاني يشتمل على شرح المعاد فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم
ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عبيده المسألة الثانية
روي ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ
ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية وروي ايضا ان معاذا قال ان اليهود سألوا
عن الاهلة واعلم ان قوله تعالى يسألونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن اي شيء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله
قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن
والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى **المسألة الثالثة** الاهلة جمع هلال وهو اول حال القمر حين يراه
الناس يقال له هلال لليلتين ثم يكون قمرا بعد ذلك وقال ابو الهيثم يسمى القمر لليلتين من اول الشهر هلالا وليس ما بين ذلك
قمرا قال الزجاج فالجمع في اقل العدد على افعلة نحو مثال وامثلة وحمار واحمرة وفي اكثر العدد يجمع على فعل نحو مثل وحمر الا انهم كرهوا
في التضعيف فعلا نحو هلل وخلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج ففيه مسألتان **المسألة
الاولى** المواقيت جمع الميقات والميقات الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقيل الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم
ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا يصرف مواقيت لانها غاية الجموع فصار
كان الجمع تكرر فيه وانما صرف قوارير في قراءة من قرأ لانها فاصلة وقعت في رأس آية فنون ليجري على طريقة الآيات كما ينون في مثل قوله
اقلي اللوم عاذل والعتابن **المسألة الثانية** اعلم انه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا باربعة اوجه
السنة والشهر واليوم والساعة اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة
على خلاف حركة الكل الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة هي نقطة الاعتدال الربيعي وهي
اول الحمل واما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من الفلك الخاص به الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر
احوال القمر وضعه مع الشمس واشهرها وضعا من الشمس هو الهلال العربي مع انا لم نر به في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم
والمولود الخارج من الظلمة لا جرم جعلوا هذا الوقت مبدأ الشهر واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل
النهار نقطة من دائرة الافق او نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها كالاول فالمقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم
المنجمون اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار ومبدأ اليوم بليلته اما اكثر الامم فانهم جعلوا ابتداء الايام بلياليها من مفارقة
الشمس افق المشرق وعودها اليه من الغداة والآخرون منهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله اولا اولى
وزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن مدة كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يعتبرون النهار
من اول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة
في زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ واما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة وعشرين
من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءا من يوم او ليلة فهذا هو الكلام المختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة
فنقول اما السنة فهو عبارة عن دورة الشمس تحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع

الى جانب الشمال اخذ الهوى في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الرؤس ولتواتر الاسخان الى ان يصل الى اول
السرطان ولتشتد الحرارة وتزداد شدة الحر ما دامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرؤس وتواتر الاسخان ثم تنعكس
الى ان تميل الى الميزان وحينئذ يطيب الهوا ويعتدل ثم ياخذ الحر في النقصان والبرد في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى ان تصل
الشمس الى اول الجدي ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الراس ويتواتر البرد ثم ان الشمس تاخذ في الصعود الى ناحية الشمال
وما دامت في الجدي والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان ترجع الى الحمل فحينئذ يطيب الهوى ويعتدل وعادت الشمس الى مبدا حركتها
وانتهى زمان السنة نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتا ومنافع الفصول الاربعة وعواقبها
ظاهرة مشهورة في الكتب اما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا ان نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون احد
نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال
يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما كان القمر اقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيء اقل وكلما كان
ابعد كان المرئي من نصفه المضيء اكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل ليلة ابعد من الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه
اكثر ومن وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه اقل ولا يزال يقل ويقل حتى يعود
كالعرجون القديم فهذا ما قاله اصحاب الطبايع والنجوم واما الذي تقوله الاصوليون فهو ان الزجر والاجسام كلها متساوية
في الجسمية والاشيا المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصول الضوء في جرم الشمس
والقمر امر جايز ان يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه الا بسبب الفاعل المختار وكلما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك
يكون قادرا على ايجاده وعلى اعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر الى قربها
وبعدها من الشمس بل عندنا ان حصول النور في جرم الشمس انما كان بسبب ايجاد القادر المختار وكذا في جرم القمر فيهما انما الفاعل
المختار لم خص جرم الشمس دون القمر بهذه الاختلافات فنقول للعلماء الاسلام في هذا المقام جوابان احدهما انه تعالى فاعل مختار فله ان
لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه **احدها** انه من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض دون تلك
الواسطة فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا وان لم يقدر فهو عاجز وثانيها انه كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض
اولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وان لم يكن اولى لم يكن غرضا **وثالثها** انه لو كان فعله
معللا لغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه الى غرض اخر وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا
كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل افعاله واحكامه البتة لا يسال عما يفعل وهم يسالون والجواب الثاني قول من قال
لا بد في افعال الله واحكامه من رعاية المصالح والحكم القايلون بهذا المذهب قالوا ان العقول البشرية قاصرة واكثر المواضع عن
الوصول الى اسرار حكمة الله تعالى في ملكه وملكوته بل قد دل على ان القوم انما سالوا عن الحكمة في اختلاف احوال القمر فالله سبحانه
ذكر وجه الحكمة فيه وهو قوله هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في اية اخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب وقال في اية ثالثة فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب
وتفصيل القول فيه ان تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها بالدنيا اما ما يتصل منها بالدين فكثيرة
منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وثانيها الحج اشهر معلومات وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها في
قال تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا **ورابعها** النذور التي تتعلق بالاوقات ولفضايل الصوم في ايام لا تعلم
الا بالاهلة واما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والاجارات والمواعيد ومدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط اوقاتها الا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لا نسلم انا نحتاج في تقدير الازمنة الى حصول الشهر
وذلك لانه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وباجزايها مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اول السنة او في
سدسها او ثلثها او نصفها وهكذا سائر الاجزا ويمكن تقديرها بالايام مثل ان يقال كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الاول
من السنة او بعد خمسين يوما من اول السنة وايضا فتقدير انا ساعدنا على انه لا بد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم من تقديره
بالشهر لان الشهر عبارة عن دورة القمر من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة اخرى وهذا التقدير حاصل سوا حصل
الاختلاف في اشكال نوره او لم يحصل الا ترى ان تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير
الشهر بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا كان كذلك لكون القمر على الحالة الاتي في هذا الباب لو بحر تقديره به الجواب
عن السؤال الاول انما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الاهلة ايسر من احصاء الايام لان الاهلة اثنا عشر شهرا والايام كثيرة
ومن المعلوم ان تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم كل شهر الى الايام ثم تقسيم كل يوم
الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر
شهرا وهذا كما ان المصنف الذي يراعي حسن الترتيب تقسيم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل

فصل

فصل الى المسايل فكذا هنا **الجواب** عنه واما السؤال الثاني فجوابه انما ذكرتم يمكن الا انه متى كان القمر
مختلفا في الشكل كانت معرفة اوايل الشهور وانصافها واواخرها اسهل مما لم يكن كذلك واخبر جل جلاله انه دبر الاهلة هذا
الترتيب العجيب لمنافع عباده في قوام دينهم مع ما يستدلون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته كما قال ان في
خلق السموات والارض الى قوله لايات لاولي الالباب وقال تبارك وتعالى تبارك الذي جعل في السما بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا
وايضا فلو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتاكدت شبهة الفلاسفة في توهمهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى احوالها
فهو سبحانه بحكمته الباهرة ابقى الشمس على حالة واحدة واظهر الاختلاف في احوال القمر ليظهر للعاقل ان بقاء الشمس على احوالها
ليس الا بابقاء الله وتغير القمر في اشكاله ليس الا بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها الى مدبر حكيم قادر كما قال
وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر ان اختلاف احوال القمر معونة عظيمة في
تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها فبه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس على جميع هذه المنافع لان تقدير جميع هذه الامور تقتضي
الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا
على الفصاحة العظيمة اما قوله تعالى والحج ففيه اضمار تقديره والحج كقوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم
واعلم انا بينا ان الاهلة مواقيت للكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فايدة ولا يمكن ان يقال ان الفايدة هي ان مواقيت الحج لا تعرف
الا بالاهلة قال تعالى الحج اشهر معلومات وذلك لان وقت الصوم لا يعرف ايضا الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه
القران وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال وهو ان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان
ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها الله تعالى لفرض الحج وانه لا يجوز نقل الحج عن تلك الاشهر الى اشهر اخر كما كانت العرب تفعل ذلك
في النسيء اما قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ففيه مسايل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب
نزول هذه الاية وجوها احدها قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه
بل ياتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تاويل الاية ليس البر ان تاتوا
البيوت من ظهورها على وجه التطير ولكن البر من اتقى ولم يخش شيئا مما يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده
ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون اي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب
ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا وتمام التحقيق في الاية ان من رجع خايبا يقال ما افلح وما انجح فيجوز ان يكون الفلاح المذكور
في الاية هو ان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير
وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد اشرك او كما قال وانه كان يكره الطيرة ويحب الفال وقد عاب الله قوما
تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طايركم عند الله **الوجه الثاني** في سبب نزول
هذه الاية روي انه في اول الاسلام اذا احرم الرجل منهم فان كان من اهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج او يتخذ
سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وان كان من اهل الوبر خرج من خلف الخبا فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر
من اتقى **الوجه الثالث** في سبب النزول ان اهل الجاهلية اذا احرموا نقبوا خلف بيته او خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس
وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخثعم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نضر بن معوية وهولاء سموا حمسا لتشددهم في دينهم
والحماسة الشدة وهولاء متى احرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا ياكلون السمن والاقط ثم ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان محرما ورجل اخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك
الرجل الذي كان محرما فاتبعه فقال عليه السلام تنح عني قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وانا محرم فوقف ذلك الرجل فقال
اني رضيت بسنتك وهديك وقد رايتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الاية واعلمهم ان تشديدهم في امر الاحرام ليس ببر
ولكن البر من اتقى مخالفة الله وامرهم بترك سنة الجاهلية فقال واتوا البيوت من ابوابها هذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية
المسألة الثانية ذكروا في تفسير الاية ثلاثة اوجه احدها وهو قول اكثر المفسرين حمل الاية على هذه الاحوال
التي رويناها في سبب النزول الا ان هذا التقدير يصعب الكلام في نظم الاية فان القوم سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة
في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك ثم قال القايلون بهذا القول اجابوا عن هذا السؤال من وجوه احدها ان الله تعالى لما ذكر
ان الحكمة في اختلاف احوال الاهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشيا التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه
وثانيها انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها بقوله يسالونك عن الاهلة لانه انما اتفق وقوع القضيتين
في وقت واحد فنزلت الاية فيهما معا في وقت واحد ووصل احد الامرين بالاخر وثالثها كانهم لما سالوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة
قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها بر
وليس الامر كذلك القول الثاني في تفسير الاية ان قوله تعالى وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد

نظاهره وتفسيره ان الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما ان يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل ان العالم صانعا مختارا حكيما وثبت ان الحكيم لا يفعل الا الصواب البريء عن العبث والسفه فمتى عرفنا ذلك وعرفنا ان اختلاف احوال القمر في النور من فعله علمنا ان فيه حكمة ومصلحة وذلك لانا علمنا بان هذا الحكيم الذي لا يفعل الا الحكمة فعند ذلك القطع بان فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما ان يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على ان فاعله ليس بحكيم فهو استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد اتيتم الشيء لا من البر بل البر ان تاتوا البيوت من ابوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح واتيانها من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغي ان تاتي الامر من بابه وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تاويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الاية الا به فان تفسيرها بالوجه الاول يقتضي في الاية سوء الترتيب وكلام الله منزه عنه القول الثالث في تفسير الاية ما ذكره ابو مسلم ان المراد من هذه الاية ما كانوا يعملونه من النسيء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب في الحج وشهوره

المسئلة الثالثة قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر من اتقى فحذف المضاف كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره المسئلة الرابعة قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استثقلوا الخروج من ضمة الى ياء والباقون بالضم على الاصل والفراء في نظائرها بيوت وعيون وجيوب مذهب والخلاف يطول تفصيله اما قوله واتقوا الله فالمعنى ان اتقوا الله في ترك دخول كل واجب واجتناب كل محرم لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة وهذا يدل على ارادة الله تعالى الفلاح من جميعهم الحكم العاشر من الاية ما يتعلق بالقتال

قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين

في الاية مسائل المسئلة الاولى انه تعالى امر بالاستقامة في الاية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى ليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها وامر بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة عليه اذ التقوى علم وعمل ثم ليس التكليف الا بعلم ومن ترك كما امر بالتقوى امر في هذه الاية باشد اقسام التقوى واشقها على النفس وهو قتل اعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله

المسئلة الثانية في سبب النزول وجوه الاول قال الربيع وابن زيد هذه اول اية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى فاقتلوا المشركين والقول الثاني انه عليه السلام خرج باصحابه لارادة الحج ونزل الحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على ان يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام القابل ويتركوا له مكة ثلاثة ايام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي الرسول عليه السلام بذلك وصالحهم عليه وعاد اليهم وتجهز في السنة القابلة ثم خاف اصحابه من قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الايات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله

المسئلة الثالثة وقاتلوا في الله اي في طاعته وطلب رضوانه روى ابو موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة المسئلة الرابعة اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه احدها وهو قول ابن عباس رضي الله عنه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن الحج او على وجه المقاتلة ابتداء وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس في سبب نزول الاية وثانيها قاتلوا كل من له اهلية القتال سوى من جنح للسلم قال تعالى فان جنحوا للسلم فاجنح لها وثالثها قاتلوا كل من له قدرة على القتال واهلية لذلك واعلم ان القول الاول اقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمتاهل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز

المسئلة الخامسة من الناس من قال هذه الاية منسوخة وذلك لان هذه الاية دلت على ان الله تعالى امر بقتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا الذين يقاتلونكم ثم قال ولا تعتدوا اي ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الاية مانعة عن قتال غير المقاتلين ثم انه تعالى قال بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا وذلك يدل على ان هذه الاية منسوخة ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الاية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن هذا الحكم ما صار منسوخا اما قوله انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم واما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا احتمل وجوها اخر تعين ما ذكرتموه احدها ان يكون المعنى لا تبتدءوا في الحرم بالقتال

ومنها ان يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم من قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالحيلة او بالمفاجاة من غير تقديم دعوة او بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الاية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الاية ولكن ما السبب في ان الله تعالى امرا ولا بقتال من يقاتل ثم في اخر الاية اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من لم يسلم منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال حصل الياس من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق

المسئلة السادسة المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه تقدم مرارا

قوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم

فيه مسائل المسئلة الاولى الثقف وجود على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ لاقرانه قال فاما تثقفوني فاقتلوني فمن اثقف فليس الى خلود ثم نقول قوله واقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي عليه السلام ومن هاجر معه والكناية في قوله واقتلوهم عائدة الى الذين امر بقتالهم في الاية الاولى وهم الكفار من اهل مكة فامر بقتالهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى امر في الاية الاولى بالجهاد بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الاية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد الحرام

المسئلة الثانية نقل عن مقاتل انه قال ان الاية المتقدمة على هذه الاية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بهذه الاية ثم هذه الاية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الاية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف اما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الاية فقد تقدم ابطاله واما قوله ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ واما قوله ان قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطا ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم ان يجمع بين الايات متوالية يكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى اما قوله تعالى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان

البحث الاول ان الاخراج يحتمل وجهين احدهما ان تخرجوهم من الخروج فهذا وان لم يصرحوا بالاخراج في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج البحث الثاني ان صيغة حيث تحتمل وجهين احدهما اخرجوهم من الموضع الذي اخرجوكم وهو مكة والثاني اخرجوكم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر المؤمنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه بعد ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب اما قوله تعالى والفتنة اشد من القتل ففيه وجوه احدها وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد بالفتنة الكفر بالله وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به من الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر اعظم من القتل وروي في سبب نزول الاية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك وثانيها ان الفتنة اصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وافاتها وقال بعض الحكماء ما اشد من هذا القتل الذي اوجبه عليكم جزاء عن تلك الفتنة الوجه الثالث ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه كقوله تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم اي عذابكم وقال اذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذاب الله

الوجه الرابع ان يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها الوجه الخامس ان ارتداد المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا والمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو ادى ذلك الى قتلكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا وان تتركوا سالوا في طاعة ربكم اما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسائل المسئلة الاولى هذا بيان لبقاء هذا الشرط

في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الاشهر الحرم **المسألة الثانية**
قرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير الف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف
وانما كتب كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صلح وما اشبهه من حروف المد واللين قال القاضي القراءة المشهورة اذا
لم تكن في العمل بها وجب العمل بها كما يعلم بالآية اذا ارتفع في العمل بها وما يتضمنه هاتان القراءتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما
ما لم يقع النسخ فيه روي ان الاعمش قال لحمزة ارايت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال
حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم رجل قالوا ضربنا **المسألة الثالثة** الحنفية
تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجئ الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام
بسبب الذي دون الكفر كان اولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف اما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى اوجب
عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز ان يعتقد ان القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله
فقال تعالى بعد ما اوجب القتال عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره
قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن
فان انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ... على ترك المقاتلة حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر المسألة الثانية
الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة والاخر التمسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين
انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الغفران والرحمة فليس الا ما ذكرناه المسألة الثالثة الآية
تدل على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله توبة
الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فالآية دالة على قبول توبة كل كافر فدل على انه
اذا كان قاتلا مقبوله **قوله تعالى** وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على
الظالمين فيه مسائل **المسألة الاولى** قال القفال الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام بحيث حرمته
اقتضى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح ان العام سواء كان متقدما على المخصص او كان
متاخرا عنه فانه يصير مخصوصا به المسألة الثانية في المراد بالفتنة ههنا وجوه احدها انها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم
كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من
اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم
عن دينكم فلا تقعوا في الشرك وثانيها قال ابو مسلم معنى الفتنة ههنا الجرم قال لان الله تعالى امر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال
الذي اذا بدوا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من انواع المضار فان قيل كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم
لا يزيل الكفر اذ ليس يلزم من هذا ان لا يكون من [illegible] قلنا **الجواب** من وجهين الاول ان هذا محمول على الاغلب
لان الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف من الثبات على كفره فاذا كان هذا هو الاغلب جاز
ان يقال ذلك والجواب الثاني ان المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب في المقاتل للكفار ان يكون مراده هذا
ولذلك متى ظن ان من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول اما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة
على الشرك لانه ليس بين الشرك وبين ان يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه ان يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد
ويطاع غيره فصار التقدير كانه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى
الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما امر بالقتال لهذا المقصود اما قوله تعالى فان انتهوا
عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو اما كفرهم او قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف اما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان الاول فان انتهوا فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر
فانهم بالاصرار على كفرهم ظالمون لانفسهم **فان قيل** [illegible]
[illegible]
قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين
[illegible]

صلى الله عليه وسلم اليهم في العام القابل وعودوا العقدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعني انك
دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذلك الشهر وثانيها ما روي عن الحسن
ان الكفار سمعوا ان الله تعالى نهى الرسول عن الاقتتال في الاشهر الحرم فارادوا مقاتلته وظنوا انه لا يقاتلهم فيه وهو معنى قوله تعالى يسألونك
عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام اي من استحل منكم من المشركين في الشهر الحرام
فاستحلوا انه وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين هو ان الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا
مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة ان حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف
جعلوه سببا في ان يمتنع بالقتال من شرهم وفسادهم اما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه
والقصاص المساواة اذا عرفت هذا ففي معنى الآية وجوه اما على الوجه الاول فهو ان المراد بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام
وحرمة الاحرام فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمات في سنة ست فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا
هذه الحرمات في سنة ست فقد وفقتم حتى تستوفوها على رغمهم في سنة سبع واما على الوجه الثاني فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم
انتم ايضا قال الزجاج المراد بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا شيئا من الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول
اشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم واما على القول الثالث فقوله والحرمات قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الاخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم
حرمة الشهر عن الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال اما قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه ما يقابل
الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقابلوه والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا
ان الله مع المتقين بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل على انه ليس بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما لكان في مكان معين
واحد فكان اما ان يكون مع احد منهم او ان كان مع احدهم لم يكن مع الآخر او يكون بعضه مع كل واحد من المؤمنين جزءا من اجزائه وبعضا من ابعاضه
تعالى الله عنه علوا كبيرا **قوله تعالى** وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله
يحب المحسنين اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى لما امر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات والادوات
ويحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله تعالى الاغنياء
بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال والثاني يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال
رجل من الحاضرين والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس احد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينفقوا في سبيل الله وان يتصدقوا
وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق قول رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان
الانفاق هو صرف المال في وجوه المصالح فلا جرم لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لان السبيل
هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما امر الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان جهادا بالنفس
او تجهيزا للغير او كان انفاقا في صلة الرحم او في الصدقات او على العيال او في الزكوات والكفارات او في عمارة السبيل وغير ذلك الا ان
في هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد فالاقرب ان يراد به الانفاق في الجهاد بل قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين الاول انه الانفاق على العلة في
وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله تعالى اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق
المال الثاني ان هذه الآيات انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة فكانت تلك العمرة لا بد من تسمية
القتال ان منعهم المشركون فكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لا جرم قال تعالى وانفقوا في سبيل الله ولم يقل وانفقوا
في الجهاد والعمرة اما قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابو عبيدة
والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال الخارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا
قال ابو علي وقد حكى سيبويه التضرة والتسرة ونحوها ويجوز ان يقال اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة
[illegible]
المسألة الثانية
[illegible]

ودي طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك **الوجه الثاني** انه تعالى لما امره بالانفاق قيل ما نفق كل ما له فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى الماكول والمشروب والملبوس فكان المراد ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها احدها ان يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو قوله ليهلك من هلك عن بينة وثانيها المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تقحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل انفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب ان يقتحم اذا طمع في النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه الاية هو الرجل يستقتل بين الصفين ومن الناس من طعن في هذا التاويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه الاول روي ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الاية وانما انزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوي الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا واموالنا نصلحها فكانت التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد الثاني روى الشافعي رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار ارايت يا رسول الله ان قتلت صابرا محتسبا قال عليه السلام لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه وان رجلا من الانصار القى درعا كانت عليه حين ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث روي ان رجلا من الانصار تخلف عن اصحاب بئر معونة فراى الطير عكوفا على من قتل من اصحابه فقال لبعض من معه ساتقدم الى العدو فيقتلونني ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا الرابع روي ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل القى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب ذلك فقال كذبوا اليس الله يقول ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ولمن نصر هذا التاويل ان يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية بعدو فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع **الوجه الثالث** في تاويل الاية ان يكون هذا متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص اي فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فان الحرمات قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم ولا يحملكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بايديكم الى التهلكة الوجه الرابع في التاويل ان يكون المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان انفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء فنهوا ان يجعلوا انفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك الوجه الخامس ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة هو الرجل الذي يصيب الذنب فيرى انه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس الى التهلكة فالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب **الوجه السادس** يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بذكر المنة او بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم قوله تعالى واحسنوا فيه مسائل المسالة الاولى اختلفوا في ان المحسن مشتق من ماذا فيه وجوه الاول انه مشتق من فعل الحسن وانما كثر استعماله فيمن نفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا كانا حسنا كان فاعلهما محسنا الثاني انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا فعله احسانا ويتعلق هذا التاويل في اثبات مذهبه بالعرف الثالث ان المحسن هو الذي يكون فعله حسنا او احسانا معا فالاشتقاق انما حصل من مجموع الامرين **المسالة الثانية** قوله واحسنوا فيه وجوه احدها قال الاصم واحسنوا في فرائض الله وثانيها واحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه ان يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الاية على جميع الوجوه واما قوله ان الله يحب المحسنين [illegible]

قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله [illegible]

يجيء ان لي التشريق في قول وفي ليلتها واما سائر اعمال الحج فسنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي والحلق وان ثم المعتمر يعد ما فرغ من السعي ان كان معه هدي ذبحه ثم حلقوا وقصروا ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي **المسالة الثانية** قوله تعالى واتموا امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت التمام والكمال والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة ان هذا الامر مشروط والمعنى من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا انه بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا ولاجل الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فاما الى الليل وحمل اللفظ على هذا اولى من قول من يقول المراد فاشرعوا بالصيام ثم اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا نحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت التمام والكمال فوجب حمله عليه اقصى ما في الباب انه يحتمل ايضا ان يكون المراد منه انه اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير واتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيهما وعلى التاويل الاول الذي نصرناه لا نحتاج فيه الى اضافة هذا الشرط فكان ذلك اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الاية هي اول اية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع **الثالث** قرأ بعضهم واقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كانت قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل الرابع ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد اصل الوجوب فكان التاويل الذي نصرناه اكثر فائدة فكان حمل كلام الله عليه اولى الخامس ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه السادس انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام كما تقولون لكن نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج وفي العمرة وروي عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله يعني ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الاية فكان كقوله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل قرأ علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج قلنا هذا مدفوع من وجوه **الاول** ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة الثاني انها ضعيفة في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية الثالث ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة لله ومجرد كونها عبادة لله لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب ان تكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود **الحجة الثانية** في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجود حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الحجة الثالثة في المسالة الاحاديث فمنها ما اورده الجوزي في الصحيحين ان جبريل سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين انه قال عليه السلام قال ان ابي شيخ كبير ادرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه السلام حج عن ابيك واعتمر امرهما والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه السلام قال ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات ومنها ما روت عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه السلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة الحجة الرابعة في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب حجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه **الحجة الاولى** قصة الاعرابي الذي سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اركان الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والصوم والحج فقال الاعرابي هل علي غير هذا فقال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه السلام افلح الاعرابي ان صدق وقال عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت وقال عليه السلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم والجواب ان هذه اخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معاوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب من وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار احاد فلا تعارض القرآن

وثانيها لعل العمرة كانت واجبة عند ما ذكر النبي عليه السلام تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الاية انما نزلت في السنة السابعة من الهجرة وثالثها ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيه بيان تفصيل الحج وتحديد بيانا ان العمرة واجبة لان ماهي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديثين فالاول رواية الحجاج بن ارطاة وهو ضعيف **المسئلة الثالثة** اعلم ان الحج على ثلاثة اقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج يصير قارنا والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي متمتعا لانه يتمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك وقال ابو حنيفة القران افضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وابي اسحق المروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رضي الله عنه في ان الافراد افضل وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة اوجه الاول ان الاية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد واما عند القران فالموجود شيء واحد وهو حج وهو عمرة وذلك مانع من صحة العطف الثاني ان قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هديان عند الحصر وايضا انه تعالى اوجب على الحالق عن الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر **الثالث** هذه الاية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل انه لو وصى ان يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا ان السفر مقصود في الحج والا لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا الخبر قالوا لو نذر ان يحج ماشيا فحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لانه بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد الثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى مزوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج وفي العمرة تتكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى الاتمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا بحكم هذه الاية فلا اقل من كونه افضل **الحجة الثانية** في بيان ان الافراد افضل الافراد يقتضي كونه اتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال شاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها الحجة الثالثة انه عليه السلام كان مفردا فوجب ان يكون الافراد افضل انما قلنا انه كان مفردا لانا نعلم ان الصحابة اختلفت رواياتها في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد الحج وروى جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روي عنه انه قال كنت واقفا عند ناقة رسول الله فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول لبيك بعمرة وحجة ثم ان الشافعي رضي الله عنه رجح رواية عائشة وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها ان هؤلاء الرواة اما عائشة فلانها كانت عالمة وعلمها كانت اشد الناس اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان اقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من انس واما انس فانه كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع صغره اقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم من غيره لان اخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها ان عدم القران متاكد بالاستصحاب وثالثها ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبي صلى الله عليه وسلم اولى فاذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه السلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم اي تعلموا مني **الحجة الرابعة** ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة فكلما كان افضى الى تكثير العبادة كان افضل حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه الاول التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما وان يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام الله على ما يكون اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد **الحجة الثالثة** ان في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية تدل من ثلاثة اوجه على ان دلالة هذا اللفظ على الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن ظن حيث حمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني والثالث ان كل ما يفعله القارن يفعله المفرد الا ان القران كانه

حيلة في اسقاط الطاعة فيشبه الامر فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة قال الشافعي رضي الله عنه لا نقول الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من الاتيان بالحجة المقرونة **المسئلة الرابعة** في تفسير الاتمام في قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجوه احدها ما روي عن علي وابن مسعود ان تمامهما ان تحرم من دويرة اهلك وثانيها قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل ان هذه الاية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسوله في هذه الاية ان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام وثالثها قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم امر عباده ان يتموا الاداب المعتبرة فيهما وذكر الشيخ الامام ابو حامد الغزالي في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية الاول في المال فينبغي ان يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه معه التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل او يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكاري كل ما يحمل برضاه به الثاني في الرفيق فينبغي ان يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره واما الاخوان والرفقاء المتعلقون فيودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جاعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك الثالث في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله تعالى بالاخلاص الرابع اذا حصل في باب الدار قال بسم الله توكلت على الله ولا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كان اولى الخامس في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر توكلت على الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون **السادس** في النزول والسنة ان يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا السابع ان قصده عدو او سبع في ليل او نهار فليقرأ اية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين وتحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت **الثامن** مهما علا شرفا من الارض او الطريق فيستحب ان يكبر ثلاثا التاسعة ان لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها العاشرة ان يصون اللسان عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع اركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى بقوله وأتموا الحج حكمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا اتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متابعا لابراهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله وأتموا الحج والعمرة لله ان المراد ان تفردوا لكل واحد منهما سفرا وهذا انا بينا ان الافراد وقدمناه بالدليل وهذا التأويل مروي عن علي بن ابي طالب وقد روي مرفوعا عن ابي هريرة وكان عمر ينكر القران والتمتع ويذكر ان ذلك اتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير شهور الحج فان الله يقول الحج اشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم **المسئلة الخامسة** قرأ نافع وابن عمرو وابن كثير وابو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القران وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في كل القران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وكسر البيت وكسره وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم قوله تعالى فان احصرتم قال احمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لانه كالمحبوس من الحجاب وهو شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو واذا منع عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مخصوص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر ويقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان ذلك بسبب العدو او بسبب المرض وهو قول الفراء والقول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا لا حصر الا حصر العدو واكثر اهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث يظهر في مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة رجلان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الاية نصا صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والثاني الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب العدو او بسبب المرض وعلى هذا القول حجة ابي حنيفة تكون ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو

او بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق اهل اللغة وبتقدير ثبوته
فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول ابي حنيفة وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب
الشافعي رضي الله عنه فهو انا ندعي ان المراد بالاحصار في هذه الاية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة معارضة
بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك ان قولهما اولى لتقدمهما على هؤلاء الادباء في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير
القران ثم انا نعضد ذلك الذي نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل **الحجة الاولى** ان الاحصار اما ان يكون من الحصر او الافعال
فان كان من الحصر فالاحصار بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبته انا ويجي بمعنى صار ذا كذا نحو اغد البعير اي صار ذا غدة واجرب الرجل اي
صار ذا ابل جربى ويجي بمعنى وجدته بصفة كذا نحو احمدت الرجل اي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب
اما حمله على الصيرورة او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو
لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو او وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة
الثانية ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع عن فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا
منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض
فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان اثبات الحكم على المانع يستدعي حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعا بالعدو
فهناك القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح هاهنا ان يقال انه ممنوع من الفعل فثبت ان لفظ الاحصار
حقيقة في العدو ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض **الحجة الثالثة** ان معنى قوله احصرتم اي حبستم ومنعتم
والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة
الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا اما وصف العدو بانه حابس ومانع
وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله على مجازه الحجة الرابعة الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار
فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب ان يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى
قال بعد هذا فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية عطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او من يكون المرض داخلا فيه
لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انما خص هذا المريض بالذكر لانه له حكما خاصا وهو حلق الراس فصار تقدير الاية ان منعتم
بمرض تحللتم بدم وان تاذى راسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه
اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاشكال
فكان ذلك اولى **الحجة السادسة** قال تعالى في اخر الاية فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل في
الخوف من العدو ولا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان لفظ الامن لا يستعمل في المرض
فانه يقال امن المريض من الهلاك وايضا خصوص اخر الاية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد
الا الامن من العدو وقوله خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن
عن ماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن من شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا امنتم من ذلك
الاحصار ولما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل
ان الاحصار المذكور في الاية هو منع العدو فقط اما قول من قال انه منع المرض خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل اخر
وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا
في ان الاية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان
الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الاية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الاية عبارة
عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين الاول ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم الشرط
انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الاية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره
بالقياس كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازما لا يحتمل النسخ قصدا الا ترى انه
اذا جامع امراته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء لم يخرج من احرامه والمريض ليس كالعدو
لان المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه امانا من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل اذا اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف
القتل فهذا ما عندي في هذه المسألة على ما يليق بالتفسير اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل **المسألة**
الاولى قال القفال في الاية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة اي فافطر فعدة
وفيها اضمار اخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام بل لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يكون
محله رفعا والتقدير فواجب عليكم ما استيسر والثاني ان يكون نصبا على معنى اهدوا ما تيسر كان هو ابا وا كثر ما جاء في القران

[illegible]

ان المحل بكسر من الفعل اشارة الى المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو
عندكم بالغ محله في الحال جوابه المحل عبارة عن الزمان والمكان والزمان المشهود المحل الذي هو موزون وجوبه الثاني يجب ان لفظ المحل
يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال في قوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة فبان ان محل
الهدي هو البيت ولانه ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء جوابه قال الشافعي كل ما وجب على المحرم في ماله
من بدنة وجزاء وهدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه
وبين المساكين والثاني دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس والايات التي ذكرتموها في سائر الدماء ولم تطلبوا انها تتناول
محل النزاع الثالث ان الهدي انما سمي هديا لانه يهدى ويجري مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا
اذا بعثها المهدي الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدي هو الحرم جوابه هذا تمسك بالاسم
ثم هو محمول على الافضل عند القدرة الرابع ان سائر دماء الحج كلها قربة كانت او كفارة لا يصح الا في الحرم فكذا هذا جوابه
ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل
هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق المسألة الثالثة هذه الاية تدل على انه لا ينبغي لهم ان يحلقوا

فيحلقوا او يتموا الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كما انه امرهم ان لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة **قوله تعالى**
فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر
من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام
واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب فيه مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب
ابن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر راسي كثير من القمل والصيبان وهي
تتناثر على وجهي وانا فقال عليه السلام ايوذيك هوام راسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق
فانزل الله تعالى هذه الاية والمقصود منه ان المحرم اذا تاذى بالمرض او بهوام راسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية
المسئلة الثانية قوله تعالى ففدية رفع لانه مبتدا خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا فيه اضمار اخر والتقدير
فحلق فعليه فدية المسئلة الثالثة قال بعضهم هذه الاية مختصة بالحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربما
لحق المحصر مرض او اذى في راسه ان صبر فالله تعالى اذن له في ازالة ذلك المرض بشرط بذل الفدية وقال الاخرون
بل الكلام مستانف في كل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى العلاج او لحقه اذى في راسه فاحتاج الى الحلق فبين الله
تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة
في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك لغير المرض من شدة البرد وما شاكله فابيح له بشرط الفدية وقد
يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك واما من يكون به اذى من راسه فقد يكون ذلك
بسبب القمل والصيبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض او الم وبالجملة فهذا الحكم
عام في جميع محظورات الحج **المسئلة الرابعة** اختلفوا في انه يقدم الفدية ثم يترخص او يوخر الفدية
على الترخص الذي يقتضيه الظاهر انه يوخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية
فكان متقدما عليه ايضا فقد بينا ان تقدير الاية فحلق فعليه فدية من صيام ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحذف فاوجب
تاخر الفدية ايضا قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الاية
مسائل المسئلة الاولى اصل النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد
ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة
نسك لانها من اشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان النسك على اقله
شاة لان النسك لا يتادى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقر والشاة ولما كان اقلها الشاة لا جرم كان اقل الواجب في النسك
هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس في الاية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وبما ذا حصل بيانه فيه قولان احدهما انه
حصل بخبر كعب بن عجرة وهو ما روى ابو داود في سننه انه عليه السلام لما مر بكعب بن عجرة وراى كثرة الهوام في راسه
قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني
ما روي عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصيام للمتمتع عشرة ايام والاطعام مثل ذلك في العدد وحجتهما ان الصيام
والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم اذا لم يجد الهدي والقول
الاول عليه اكثر الفقهاء **المسئلة الثالثة** الاية دلت على حكم من اقدم على شيء من محظورات الحج لعذر فاما
من حلق راسه عامدا لغير عذر فعند الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما الواجب عليه الدم وقال مالك حكمه حكم من فعل
ذلك لعذر والاية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط
بالشرط عدم عند عدم الشرط قوله تعالى فاذا امنتم فاعلم ان تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى
الحج فيه مسائل المسئلة الاولى معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء اي تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به واصله من قولهم
حبل ماتع اي طويل وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر في اشهر الحج
ثم يقيم حلالا بمكة حتى ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الحج فيما بين
تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهية فيه وههنا نوع اخر من التمتع مكروه وهو الذي حذر
منه عمر وقال كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد
من هذه المتعة ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ وروي عن ابي ذر انه قال ما كانت متعة الحج الا لي خاصة وكان السبب
فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد النبي صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك
الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا السبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ

الحج

الحج خاصا لهم **المسئلة الثانية** قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج يقتضي ان يكون بسبب العمرة فانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات
الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل المسئلة الاولى
قال اصحابنا الوجوب لدم التمتع خمس شرائط احدها ان يقدم العمرة على الحج الثاني ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها قبل اشهر الحج
واتى بشيء من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم اكمل باقيه في اشهر الحج وحج في هذه السنة لم يلزمه الدم لانه لم يجمع بين النسكين في اشهر الحج
وان احرم بالعمرة قبل اشهر الحج واتى باعمالها في اشهر الحج [illegible] لا يلزمه دم التمتع لانه اتى بركن من اركانها
قبل اشهر الحج كالوقوف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك وتحصيل استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة
اذا اتى بعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا اتى باكثر الشرط الثالث ان يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه
الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة في عام واحد الشرط الرابع ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام وحاضري المسجد الحرام من كان اهله على اقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من
مكة او من الحرم فيه وجهان الشرط الخامس ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد الى الميقات فاحرم بالحج لا يلزمه
دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فاذا وجدت هذه الشرائط المعتبرة فلزوم دم التمتع **المسئلة الثانية**
قال الشافعي رضي الله عنه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له ان ياكل منه وقال ابو حنيفة انه دم نسك وياكل منه حجة الشافعي
من وجوه الحجة الاولى ان التمتع حصل فيه خلل فوجب جبره بالدم دم الجبران بيان حصول الخلل من وجوه الاول روي ان عثمان كان ينهى
عن المتعة فقال له علي رضي الله عنه عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها والثاني انه تعالى سماه تمتعا
والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على انه في كونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بيان الخلل في سبيل
التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل
ايضا وكان من حقه جعل الميقات للحج لانه اعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت تمكن الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم
دم جبران لا دم نسك **الحجة الثانية** ان الدم ليس بنسك اصلا في مناسك الحج او العمرة كما لو افردهما وكما في حق المكي والجمع
بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلوة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك
فلا بد وان يكون دم جبران الحجة الثالثة ان الله تعالى اوجب الهدي على التمتع وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران المناسك كلها موقتة
الحجة الرابعة ان الصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم اذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف اتمام الحج
في قوله واتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على ان حج المتمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وذلك
لان تمتعكم يوقع نقصا في حجكم فاجبروه بالهدي ليكمل به حجكم وهذا معنى حسن مفهوم من سياق الاية وهو لا يقعد الا على مذهب الشافعي
المسئلة الثالثة الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضان او ثنية من المعز ولو شارك ستة في بدنة او بقرة جاز وقت وجوبه بعد ما احرم
بالحج لانه قال في قوله فما استيسر من الهدي يدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب ان يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما احرم بالحج قبل النحر
فيجوز وعند ابي حنيفة لا يجوز واصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبر كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم
النحر اما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج فالمعنى ان المتمتع ان لم يجد الهدي فلا كلام ان الرجل قد بينا انه تعالى جعل له من الصيام
وهل الهدي افضل ام الصيام الظاهر ان يكون البدل كالذي هو الاصل افضل لكنه تعالى بين في هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدي
وقوله تعالى تلك عشرة كاملة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاية نص في انه اذا لم يجد الهدي والفقهاء قاسوا عليه
ما اذا وجد الهدي ولم يجد ثمنه او كان ماله غائبا او يباع بثمن غال فههنا ايضا يعدل الى الصوم المسئلة الثانية قوله فصيام ثلاثة ايام في
الحج اي فصيام ثلاثة ايام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان المتمتع اذا لم يجد الهدي لا يصح صومه بعد احرام العمرة
قبل احرام الحج وقال ابو حنيفة يصح حجة الشافعي من وجوه الاول انه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام ثلاثة
ايام في الحج واراد به احرام الحج لان سائر افعال الحج لا يصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت
للهدي الذي هو الاصل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذي هو بدله اعتبارا بسائر الاصول والابدال وتحقيقه ان البدل حال عدم الاصل يقوم
مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل فلا يجوز ان تحصل رتبته لو وجد الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع
في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله عليه السلام لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم
في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعتم فقال الشافعي رضي الله عنه
في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال ابو حنيفة المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ في الرجوع ويتفرع عليه انه اذا
صام الايام السبعة بعد الرجوع في الحج قبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعي ويجزيه عند ابي حنيفة حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه
الاول انه تعالى قال اذا رجعتم معناه الى الوطن فانه تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا فاذا لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن
لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب ان لا يوجد المشروط ويتاكد ما قلنا بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن

لم يكن عليه شيء الحجة الثانية ما روي عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد
الهدي وطفنا بالبيت وبالصفا والمروة واتينا النساء ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فاذا فرغنا قال عليكم الهدي
فان لم تجدوا فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم **الحجة الثالثة** انه تعالى اسقط الصوم
عن المسافر في رمضان فصوم المتمتع اخف شانا منه المسئلة الرابعة قرا ابن ابي عبلة وسبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة ايام
كانه قيل فصيام ثلثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما اما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون فيه من وجهين الاول
ان من المعلوم بالضرورة ان الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون ايضاحا للواضحات والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة
غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلما ذكروا انواعا من الفوايد في هذا الكلام الاول ان الواو في قوله وسبعة اذا رجعتم ليس
نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى او كما في قوله مثنى وثلاث ورباع اي او ثلاث او رباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين اي جالس هذا او هذا
فالله تعالى ذكر قوله تلك عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم الثاني ان المعتاد ان يكون البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم ثم انه
تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدي المتحمل لكلفة
الصوم ساكن النفس الى ما حصل له من الاجر الكامل عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه
لو قال تلك كاملة جاز ان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة والسبعة المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من ذكر العشرة ثم
اعلم ان قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلثة اوجه احدها انها كاملة في البدل عن الهدي قائمة مقامه وثانيها انها كاملة في ثواب
صاحبه كامل مثل ثواب من يأتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها انها كاملة في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا
مثل حج من لم يات بهذا التمتع الوجه الثالث ان الله تعالى اذا اوجب علينا صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل
يقتضي خروج بعض الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلاثة في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال
ان يكون ذلك مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص
لم يوجد البتة فتكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد **الوجه الرابع** ان مراتب الاعداد اربعة
الاحاد والعشرات والمئات والالوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال
بهذا التفسير امر يحتاج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما اوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال
خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقوله
ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد
عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه
مشتملا على مصالح عظيمة لا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها
واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دالا على ان رعاية العدد في هذا الصوم من المهمات التي لا يجوز اهمالها
البتة **الوجه السادس** في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل
حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي انه قال في الشهر هكذا وهكذا وهكذا ثم اشار بيده
ثلاثا مرة اخرى وامسك ابهامه في الثالثة منبها بالاشارة الاولى على الثلثين وبالثانية على التسعة وعشرين الوجه السابع
ان هذا الكلام يزيل الايهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متقاربتان في الخط جدا فاذا قال بعده تلك
عشرة كاملة زال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون
الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه
بعد الرجوع من الحج اربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ويحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك
الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاحتمال وبين ان الواجب
بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة **الوجه التاسع** ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير
فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المامور به حج تام على ما قال واتموا الحج والعمرة لله فهذه الصيامات جبرانا
على الخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان يكون
تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما واما عدل من لفظ الامر الى لفظ الخبر لان
التكليف بالشيء اذا كان متاكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز ان يجعل الاخبار عن
الشيء بالوقوع كناية عن تاكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه الوجه العاشر انه سبحانه لما امر بصيام ثلاثة
ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة كاملة عند الله عز وجل فلما قال بعده تلك
عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة طاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله بلام الاختصاص على ما قال

الصوم

الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص
لهاتين العبادتين بالله سبحانه فالعقل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة
فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله تعالى والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة
على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والولد ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به
الا لمحض مرضاة الله تعالى ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه
واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم اوجب
الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على انها عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تعالى تلك عشرة كاملة وانه كاملة
فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين عن هذه الاية بحمد الله
تعالى قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله ذلك اشارة الى امر متقدم
والاقرب الى المذكور ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي وبدله والابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رضي الله
عنه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدي وبدله على المتمتع انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل
الحرم فانه لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لان عند الشافعي هذا الهدي انما لزم الافاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج
في الميقات فلما احرم في الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا عن الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب
عليه ان يحرم عن الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه قوله
ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم وهو دم جناية
لا ياكل منه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه **الحجة الاولى** قوله لمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي
الحجة الثانية قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدي وانا خص ايجاب الهدي على المتمتع
الذي يكون افاقيا لزم القطع بان غير الافاقي قد يكون ايضا متمتعا الحجة الثالثة ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان
عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة انه لو كان من اهل الاقران كان
من اهل المتعة قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرنا وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك كناية فوجب عودها
الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه لم لا يجوز ان يقال عوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب للرجحان الجواب على
مذهبه انا لا نسلم ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا
المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل ذي طوى
فلو ان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك عن اهل الحرم ايجب عليهم ما يجب
على المتمتع قال نعم وليس هم مثل اهل مكة فقيل فاهل منى قال لا ارى ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام
هم اهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من
الحاضرين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه حاضروا المسجد الحرام اهل المواقيت وهم ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات
عرق وكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام لنا انه تفصيل مذهب
التابعين ولفظ الاية موافق لمذهب مالك لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فظاهر الاية لا يدل الا عليهم
الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله
صلى الله عليه وسلم انما اسري به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت
والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول ان الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا
كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما ثبت في مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا فكان حاضرا الثاني ان العرب
تسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل البدو بادية وبادين وهو مشهور وكلام الناس اهل البدو والحضر يراد به اهل الحضر والمدر
المسئلة الثالثة قال الفراء اللام في قوله لمن لم يكن بمعنى على اي ذلك الغرض الذي هو الدم او الصوم لازم على من لم يكن من اهل
مكة كقوله عليهم اللعنة اي [illegible] عليهم المسئلة الرابعة انه تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل
الا ان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون المسئلة الخامسة المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان اصل الحرام المنع
والمحروم الممنوع من المكاسب والشيء المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع من فعله
قال الفراء ويقال الحرام وحرم مثل زمان وزمن اما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرضه عليكم واعلموا ان الله شديد
العقاب لمن تهاون بحدوده قال ابو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على اساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد
عاقبة فعله الشيء كقولك لقائل لنزوري على [illegible] **قوله تعالى** الحج اشهر معلومات فيه مسائل المسئلة الاولى

من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد هنا من تاويل وفيه وجوه احدها التقدير اشهر الحج اشهر معلومات
فحذف المضاف وهو كقوله البرد شهران اي وقت البرد شهران والثاني التقدير الحج حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر
ولا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر والثالث يمكن تصحيح الاية
من غير اضمار وهو انه جعل الاسم نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل نائم ونهار صائم **المسئلة الثانية**
اجمع المفسرون على ان شوال وذو القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير وهو قول مالك انه بكليته من اشهر
الحج وقال ابو حنيفة العشر الاول من ذي الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال
الشافعي التسعة الاول من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك من وجوه الحجة الاولى ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع ٥
واقله ثلاثة الحجة الثانية ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمراة اذا حاضت فقد توخر الطواف الذي
لا بد منه الى انقضاء ايام بعد العشر ومذهب عروة جواز تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين
احدهما ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما والثاني انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايته
سنة كذا وانما رآه في ساعة منها والجواب عن الثاني ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه
ليس من اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الاداء واما الذين قالوا ان عشرة ايام من اول ذي الحجة هي
من اشهر الحج فقد تمسكوا به من وجهين الاول ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر والثاني ان يوم النحر وقت الركن
من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة
مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي هنا اشكالان الاول انه تعالى قال يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت
للناس والحج جعل كل الاهلة مواقيت للحج والاشكال الثاني انه اشتهر من اكابر الصحابة انهم قالوا ان من اتمام الحج ان يحرم المرء من دويرة
اهله ومن بعد داره البعد الشديد من اكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم المرء من دويرة اهله بالحج قبل اشهر الحج وهذا
يدل على ان اشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص **والجواب** عن الاول ان تلك الاية عامة وهذه الاية
وهي قوله الحج اشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة **المسئلة الثالثة**
قوله معلومات فيه وجوه احدها ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التي يوتى
بها في السنة مرارا واعلم الله ان حرمة تلك الاشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يات
على خلاف ما عرفوه وانما جاء مقررا له الثاني المراد انها معلومات ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث المراد انها مواقيت
في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تاخيرها لا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسي زيادة في الكفر **المسئلة**
الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحق وقال مالك والثوري
وابو حنيفة يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج اشهر معلومات واشهر جمع تقليل كسبيل الكثير والاحاد
الكل وانما اكثره الى العشرة وادناه الثلاثة وعند التنكير يحمل الادنى فثبت ان المراد ان اشهر الحج ثلاثة والمفسرون
اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل
الوقت ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة الثاني ان الخطبة
في صلاة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع في العبادة اولى
الثالث ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء حجة ابي حنيفة رضي الله عنه وجهان الاول قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل
الاهلة مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج اداء فثبت انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز ان يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقوف
حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب من الوقت والحجة الثانية ان الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه
على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الاية التي ذكرناها اخص من الاية التي تمسكتم بها وعن الثاني ان الفرق بين النذر
وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعمل مستانف واما الاحرام فانه
مع كونه التزاما فهو ايضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت **قوله تعالى**
فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى فرض
في اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اذا اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي
الفرض الحز في القدح وفي الوتد وغيره وفرضة القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة الوتد الحز الذي فيه ومنه فرضة
الصلاة وغيرها لانها لازمة للعبد لزوم الحز للقدح ففرض هنا بمعنى اوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى ابان وهو قوله
سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد ابانه من غيره

والله تعالى انما فرض شيئا فقد ابانه من غيره ففرض بمعنى اوجب وفرض بمعنى ابان كلاهما راجع الى اصل واحد **المسئلة الثانية**
المراد في هذه الاية حرفا والتقدير فمن الزم نفسه فيهن الحج والفرض فانه يصير المحرم محرما اولا اذ لا خلاف انه لا يصير
حاجا ومحرما الا بفعل يفعله فيخرج به من ان يكون حلالا الا انه يحرم عليه الصيد والطيب والنساء والخطبة والنساء الى غير ذلك
ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب ايضا سميت البقعة حرما لانه
يحرم ما يكون فيها بالولاية فكان المحرم بقوله فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم
اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو فقال الشافعي انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة لا يصح ٥
الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق الهدي وقال القفال ويروى عن جماعة من العلماء ان من اشعر هديه
او قلده فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة او الحج
فقد احرم حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق فكل
من فرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدي فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقته ولا بمجازه
للسوق فاذن لا يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله فلا رفث فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد
الحج الحجة الثانية ظاهر قوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى الحجة الثالثة حجة ابي حنيفة رضي الله عنه وجهان الاول ما روى ابو
منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة انها قالت لا يحرم الا من اهل او لبى الثاني ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا تشرع ٥
بنفس النية كالصلاة واما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو
فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرءوا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين في
المعنى يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين **المقدمة الاولى** ان الكلمة التي هي اسم لجوهر الاسم دليل على جوهر
المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على احوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة اعني
كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي
حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة مثل هذه الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي ان تذكر ساكنة الاواخر فيقال
رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى فحيث اريد تعريف المسمى من غير التفات
الى تعريف شيء من احواله وجب جعل اللفظ خاليا من الحركات فان اريد في بعض الاوقات تحريكه وجب ان يختار النصب لانه اخف الحركات
واقربها الى السكون **المقدمة الثانية** اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها
قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية ٥
الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين فاذا عرفنا هاتين المقدمتين
فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول اما الذين قرءوا الثلاثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قرءوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث
بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال
مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة امر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على
الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة
بمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي
كانه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه **المسئلة الثانية**
الرفث هو الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز
والرفث بالفرج الجماع وهولاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول
وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا
فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال اخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هولاء
بالخبر والقياس اما الخبر فقوله عليه السلام اذا كان صوم يوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل اني صائم ومعلوم
ان الرفث هنا هو قول الخنا والفحش واما اللغة فقد روي عن ابي عبيدة انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال
ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسوق والفسق واحد وهما مصدر فسق يفسق
وقد ذكرنا فيما نقل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فالاكثر المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ
صالح للكل ويتناوله والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متوكد
بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا فيه ٥
وجوها فالاول المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق

بعد الايمان واما الخبر فقوله عليه السلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر والثاني المراد منه الايذاء والافحاش قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والثالث قال ابن زيد وهو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الله ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله او فسقا اهل لغير الله به والرابع قال ابن عمر انه المعاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه والخامس ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته واما الجدال فهو فعال من المجادلة واصله من الجدل الذي هو الفتل يقال زمام مجدول … والجديل اسم للزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يفتل صاحبه عن رايه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال الاول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف معه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا اتم وقال الاخرون بل حجنا اتم فنهاهم الله عن ذلك الثالث قال مالك في الموطا الجدال في الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن اصوب قال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك فهذا هو الجدال فيما نرى والله اعلم قال القاسم بن محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم واخرون يقولون بل غدا وذلك بانهم امروا بان يجعلوا حساب الشهور على رؤية الاهلة واخرون كانوا يحسبونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد واخر يقول بل غدا فنهاهم الله تعالى عن ذلك كانه قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة **الخامس** قال القفال يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق ذلك عليهم وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينئذ **السادس** قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في ان ايهم المصيب بموقف ابراهيم عليه السلام السابع انهم كانوا مختلفين في السنين فقيل لهم لا جدال في الحج فان الزمان قد عاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه السلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض هذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون خبرا وان يكون نهيا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله فان هذه الاشياء لا توجد مع الحج **فان قيل** اليس مع هذه الاشياء يصير الحج فاسدا يجب على صاحبه المضي فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج قلنا المراد من الاية حصول العبادة بهذه الاشياء من هذه الجهة التي امر الله بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شيء اخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء واما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر انه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه واما اذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسوق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع انواعها وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالاداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات **المسألة الثالثة** الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا ازيد ولا انقص وهو قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى اربعة قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة اعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب المعصية والتمرد وقوله ولا جدال اشارة الى قهر القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اي فمن قصد معرفة الله ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده وهذه اسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الايات فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور المسألة الرابعة من الناس من احتج بهذه الاية في ان الجدال والبحث والنظر والجدل حرام بوجوه احدها

انه تعالى قال ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع انواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان اولى بالترغيب فيه وثانيها قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من اهل الجدل واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدل في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير اصول الدين فاذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله **وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب** اعلم انه تعالى لما امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وفي الكلام فوائد احداها اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيته لتعلم انه اذا كان هذا معاملتي معك في الدنيا فكيف في العقبى وثانيها ان المفسرين قالوا في تفسير قوله ان الساعة اتية اكاد اخفيها معناه اني لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هاهنا كانه قيل الخير ما تعلمه انا واما الذي تعلمه انت فانا لا اعلمه … ان السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تتحمله من انواع المشقة والخدمة في حقي فانا عالم به ومطلع عليه كان ذلك وعدا بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه اكرم الاكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب ورابعها ان جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فهاهنا بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو اعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن احواله كان احرص على العمل واكثر التذاذا به واقل نفرة عنه **وخامسها** ان الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات اشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله اما قوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان الاول ان المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد فيه من زاد وهو الشراب والطعام والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لان زاد الدنيا يخلصك عن عذاب موهوم وزاد الاخرة يخلصك عن عذاب متيقن وثانيها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الاخرة يخلصك من عذاب دائم وثالثها ان زاد الدنيا يوصلك الى لذات ممزوجة بالالام والاسقام والبليات وزاد الاخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة امنة من الانقطاع والزوال **ورابعها** ان زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار والانقضاء وزاد الاخرة يوصلك الى الاخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول وخامسها ان زاد الدنيا يوصلك الى منصة الشهوة والنفس وزاد الاخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا ان خير الزاد التقوى فاذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الاية فكانه تعالى قال لما ثبت ان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا اولي الالباب يعني ان كنتم من ارباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى

اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ... ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على ان لا تكون كمثله ... وانك لم ترصد كما كان ارصدا

والقول الثاني ان هذه الاية نزلت في ناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسالون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فامرهم الله سبحانه ان يتزودوا فقال وتزودوا ما تتبلغون به من خير الزاد وما تكفون به وجوهكم عن السؤال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد ان قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها فنهوا عن ذلك بهذه الاية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى راجع الى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقران عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات فان اردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان احدهما ان القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصحبه عصى الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الاية والثاني ان يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللاجل فان خير الزاد التقوى ثم قال تعالى واتقون يا اولي الالباب **المسألة الاولى** ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله

وحلاته وهو كقولنا للشاعر · انا ابو النجم وشعري شعري · **المسئلة الثانية** اثبت ابو عمرو الياء
في قوله فاتقوني على الاصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه اما قوله تعالى يا اولي الالباب فاعلم ان لب الشيء ولبابه هو
الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف ما في الانسان والذي يميز به الانسان عن البهائم
ويقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل
والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب فكذا هاهنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا اولي الالباب
معناه يا اولي العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فلان له غيرة وحمية وفلان له نفس ولفلان ليست له حمية فلان ليس
له فكذا هاهنا **فان قيل** اذا كان لا يصح الا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله يا اولي الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم
من اولي الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر
ولم ار في عيوب الناس شيئا · كنقص القادرين على التمام ·
ولهذا قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل لان الانعام معذورة بسبب العجز اما هؤلاء فقادرون فكان اعراضهم اخس فلاجرم
كانوا اضل **قوله تعالى** ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فيه مسائل المسئلة الاولى في الآية حذف
والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا **المسئلة الثانية** اعلم ان الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج
من وجوه احدها انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى الجدال بسبب المنازعة في قلة القيمة
وكثرتها فوجب ان يكون التجارة محرمة وثانيها ان التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين اهل الجاهلية وظاهر ذلك شيء مستحسن
لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب ان لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية وثالثها ان المسلمين لما علموا ان
الاعمار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والتطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج
لما صار سببا لحرمة اللبس مع مس الحاجة اليه فلان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان اولى ورابعها انه عند
الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تقتضي
ان يصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى هاهنا ان التجارة جائزة
غير محرمة اذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين الاول ان المراد هو التجارة
ونظيره من القرآن قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه
ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرءا
ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج والثاني الروايات المذكورة في سبب النزول فالرواية الاولى قال ابن عباس كان
ناس من العرب يحترزون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون
التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز
عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغاثة الملهوف واغاثة الضعيف واطعام الجائع فازال الله تعالى هذا الوهم وبين انه لا جناح في
التجارة ثم ان الله لما كان قبل هذه الآية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو قوله فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على
ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره والرواية الثانية ما روي عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكري
وان قوما يزعمون انه لا حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم
جناح فدعا به وقال انتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت ردا على من يقول لا حج للتاجر والاجير والجمال الرواية الثالثة
ان عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في ايام الموسم وكان معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن فسألوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية **الرواية الرابعة** قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون
في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية اذا ثبتت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا
الآية على التجارة في ايام الحج واما ابو مسلم فانه حمل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل افعال الحج ثم بعد
ذلك ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا واعلم
ان هذا القول ضعيف من وجوه احدها الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد ابتغاء الفضل
وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج وثانيها ان حمل الآية على موضع الشبهة اولى من حملها على ما لا شبهة فيه ومعلوم
ان محل الشبهة هو التجارة في زمان الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل احد يعلم حل التجارة اما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلاة
فجوابه ان الصلاة اعمالها متصلة فلا يحل في اثنائها التشاغل بغيرها واما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها ينقضي في خلالها
على الحكم الاول حيث لم يكن محاجا الا [illegible] احكام الحج باقية في كل تلك الاوقات بدليل ان حرمة التطيب واللبس واشباهها باقية
الا انا نقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا القول الثاني ان المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان

حال كونه حاجا اعمالا اخرى يكون موجبا لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اغاثة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا
القول منسوب الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر واعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه
انما يذكر هذا اللفظ في المباحات **والجواب** لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه
قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وامر الصلاة بالاتفاق من المندوبات وقال تعالى [illegible] وايضا فاهل
الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى ان الامر ليس كذلك
بقوله لا جناح عليكم المسئلة الثالثة استدلوا على ان التجارة اذا اوقعت نقصا في الطاعة لم تكن مباحة وان لم توقع نقصا
البتة فيها كانت من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون
له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري
تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جارية مجرى الرخص **قوله تعالى** فاذا افضتم
من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين في الآية مسائل المسئلة الاولى الافاضة
الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا دفع بها [illegible] وكذا الافاضة اندفاع في السير جمعا [illegible]
انها متفرقة وافاضة الماء من هذا الباب تعرف والافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه بالاكثار والتصرف في وجوهه ومنه
قوله اذ تفيضون فيه يقال افاض الناس [illegible] وقال افاضت [illegible]
افضتم اي دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع كذا وفي حديث ابي بكر رضي الله
عنه [illegible] **المسئلة الثانية** عرفات جمع عرفة سميت
بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمي
مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم
لقطع كثيرة من الارض كل واحد منها يسمى بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعل علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد
ذلك على اصلها في عدم الصرف **المسئلة الثالثة** اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى يوم التروية واليوم
التاسع منه يسمى يوم عرفة وذلك الموضع المخصوص يسمى بعرفات وذكروا في تعليل هذه الاسماء وجوها اما يوم التروية
ففيه قولان احدهما انه من روى يروي تروية اذا تفكر واعمل فكره ورويته والثاني من الرواء من الماء يرويه اذا سقاه من عطش اما
الاول ففيه ثلاثة اوجه الاول ان آدم عليه السلام امر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فما اجري على
هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك باول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال اغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني
قال اغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب حسبي وثانيها ان ابراهيم عليه السلام رأى
في منامه ليلة التروية كانه يذبح ابنه فاصبح مفكرا هل هذا من الله او من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به اصبح فقال عرفت
يا رب انه من عندك وثالثها ان اهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات
واما القول الثاني وهو اشتقاقه من رواية الماء ففيه ثلاثة اوجه احدها ان اهل مكة كانوا يجمعون الماء للحجيج الذين يقصدونهم
من الآفاق وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في
طريقهم والثاني انهم يتزودون الماء الى عرفة والثالث ان المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشربوا منها حتى رووا
واما فضل هذا اليوم فيدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس ان الشفع يوم التروية وعرفة والوتر يوم النحر
وعن عبادة انه عليه السلام [illegible] الصيام عشر الاضحى كل يوم فيها كالشهر وله بصوم يوم عرفة سنة ويصوم يوم عرفة سنتان
وروي عن انس انه عليه السلام قال من صام يوم التروية اعطاه الله مثل ثواب ايوب على بلائه ومن صام يوم عرفة اعطاه الله
مثل ثواب عيسى بن مريم واما يوم عرفة فله عشرة اسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره اما الخمسة
الاولى فاحدها عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة اقوال انها ارض المعرفة وفيها ثمانية اقوال الاول قول ابن عباس ان آدم وحواء
التقيا بعرفة فتعارفا فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب وحواء
بجدة وابليس ببيسان والحية باصفهان فلما امر الله آدم بالحج لقي حواء بعرفات فتعارفا وثانيها ان آدم عليه السلام علمه جبريل مناسك
الحج فلما وقف بعرفات قال له اعرفت قال نعم فسمي به **وثالثها** قول علي وابن عباس وعطاء والسدي سمي الموضع
عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة ورابعها ان جبريل كان يعلم ابراهيم عليه السلام
المناسك واوصله الى عرفات فقال له اعرفت كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم وخامسها ان ابراهيم عليه السلام
وضع ابنه اسمعيل وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات وسادسها ما ذكرنا من ابراهيم
عليه السلام في امر منامه وسابعها ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا وثامنها انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة

والوجه القول الثاني في اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال
والصمدية والاستغنا ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان آدم وحوا لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا
فقال سبحانه الآن عرفتما انفسكما والقول الثالث انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها
لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله رائحة طيبة قال النبي
عليه السلام خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك الاسم الثاني يوم اياس الكفار من دين الاسلام الثالث
يوم اكمال الدين والرابع اتمام النعمة والخامس يوم الرضوان وقد جمع الله هذه الاشياء الاربعة في قوله اليوم يئس الذين كفروا
من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي عليه السلام واقف بعرفة في موقف
ابرهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم منار الجاهلية فقال النبي عليه السلام لو يعلم الناس
ما لهم في هذه الآية لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر لو ان هذه الآية انزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر اما نحن فجعلناه
عيدين كان ذلك اليوم يوم عرفة ويوم جمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انه تعالى لما امرهم بعد ذلك بالتبري من المشركين
واما اتمام النعمة فاعظم النعم نعمة الدين لانها تستتبع الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك
قال في آية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما قدم البشير على يعقوب قال على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام
قال الآن تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضي بدينهم الذي تمسكوا به وهو الاسلام فهو بشارة لبشرهم به في ذلك
اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي لبشرهم فيه بكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت
عليكم نعمتي ويوم قطيعة القاطعين ان الله بريء من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين
ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك يتوب على اولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفد
الوافدين واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وعلى المزور اكرام زائره واما الاسما
الخمسة الاخرى ليوم عرفة فاحدها يوم الحج الاكبر قال تعالى واذان من الله ورسوله يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين
عرفة والنحر واختلفوا فيه ايضا الاولون من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمي بذلك لانه يحصل فيه الوقوف
بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته سائر مناسك الحج اجري عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر وقال الحسن
سمي به لانه اجتمع فيه التجار والمسلمون ونادى فيه على ان لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به لانه اجتمع فيه اهل
والمسلمون ونادى فيه على ان لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به لانه اجتمع فيه اعياد اهل الملل كلها من اليهود والنصارى
وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب الا في اليوم
بل يجري في الليل وروي القولان جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن عباس وثانيها الشفع وثالثها الوتر
ورابعها الشاهد وخامسها المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء تدل على شرف هذه الايام والمراد لقوله تعالى لخص يوم
عرفة مزيتين على سائر ايام العشر بفضائل منها انه قال عليه السلام صوم يوم التروية كفارة سنة
وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن انس كان يقال في ايام العشر كل يوم بالف ويوم عرفة بعشرة الاف بل يستحب في الحاج
الواقف بعرفات ان يفطر حتى يكون وقت الدعا قوي القلب حاضر النفس **المسألة الرابعة** اعلم انه لا بد وان
نشير اشارة خفيفة الى ترتيب افعال الحج حتى يعلم الوقوف من معنى الآية فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا
او قارنا طاف طواف القدوم واقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته واقام
الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذا من اراد الحج من اهل مكة والسنة للامام ان يخطب بمكة
يوم السابع من ذي الحجة بعدما صلى الظهر خطبة واحدة يامر الناس فيها بالذهاب غدا بعدما صلوا الصبح الى منى ويعلمهم
تلك الاعمال ثم انهم يخرجون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بمنى ويصلون بها مع الامام الظهر والمغرب
والعشا والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة ان لا يدخلوها
بل يضرب قبة الامام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك
الحج ويحرضهم على اكثار الدعا والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون
ياخذون في الاذان ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل ويقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون
في الحال ويصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي
صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف
ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة
ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة فاذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار كفى

وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر ثم اذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلاة
المغرب حتى يجمع بينها وبين العشا بالمزدلفة وفي تسمية مزدلفة اقوال احدها انهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب والثاني
ان الناس يجتمعون بها والازدلاف الاجتماع والثالث انهم يزدلفون الى الله اي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيه بين
صلاتي العشا والمغرب هذا قول قتادة وقيل لان آدم عليه السلام اجتمع فيه مع حوا وازدلف اليها اي دنا منها ثم اذا اتى الامام المزدلفة
جمع المغرب والعشا باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبيتوا بها فعليهم دم شاة فاذا طلع الفجر صلى صلاة الصبح بغلس والتغليس
بالفجر هنا اشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمي يأخذ كل انسان سبعين حصاة
ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام
وهذا الجبل اقصى المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه ان امكنه او وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك
حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فالمستحب لمن كان
راكبا ان يحرك دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بـ
سبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي ثم بعد رمي جمرة العقبة ذبح الهدي ان كان معه هدي وذلك سنة لو تركه
لا شيء عليه لانه ربما لا يكون معه هدي ثم بعدما ذبح الهدي يحلق راسه او يقصر والتقصير ان يقطع اطراف شعوره ثم بعد
الحلق يأتي مكة ويطوف طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى
في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد
حصل التحلل الاول من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج **المسألة الخامسة**
اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك ان قريشا وقوما اخرين سموا انفسهم
بالحمس وهم اهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل احمس وقوم حمس ثم انهم كانوا لا يقفون في عرفات
ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل
ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون اشرق ثبير كيما نغير ومعناه اشرق يا ثبير
بالشمس كيما نرفع من مزدلفة فندخل في غور الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم اذا جاوزوا المزدلفة فقد دخلوا في غور من
الارض فامر الله تعالى محمدا عليه السلام بمخالفة القوم في الدفعتين فامره ان يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبان يفيض
من عرفة بعد غروب الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذا الحكم
المسألة السادسة الصحيح ان الآية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك لان الآية دلت على
وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات وما لا يتم
الواجبات الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الآية دالة على ان الحصول بعرفات واجب في الحج فاذا ثبت هذا
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسألة السابعة** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسألة الثامنة** [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] بمزدلفة المسألة التاسعة اختلفوا في ان الذكر المأمور به عند المشعر الحرام [illegible]

بين صلاة المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال تعالى اقم الصلاة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل [illegible]

السؤال الاول [illegible]

[illegible] وان كنتم [illegible]

[illegible] السؤال الثالث [illegible]

قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم [illegible]

الناس

الناس ويخالف الحس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو قوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود ان الناس يعني ابا سفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه في ليلة القدر وفي الاية وجه ثالث ذكره القفال وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه مبتدع محدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذه جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الاية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابرهيم واسمعيل واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس كما جاء به الرسول عليه السلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فامر الله تعالى هولاء بان تكون افاضتهم من المزدلفة من الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا اما الاشكال على القول الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا الظاهر ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الاية فاذا افضتم من عرفات فافيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الاية متقدمة على ما قبلها والتقدير يا اولي الالباب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة ان تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه واذا امكن اجراء الكلام على القول الثاني من غير التزام لما ذكرتم فاي حاجة بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتم الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان اجاب القايلون بالقول الاول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا اي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا ثم قد اعطيتك امس كذا فايدة كلمة ثم ههنا تاخر احد الخبرين عن الاخر لا تاخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه واجاب القايلون بالقول الثاني بان التوقيت الزماني والمكاني متقاربان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الاخر على سبيل المجاز اما قوله من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابرهيم واسمعيل واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري ان الناس في هذه الاية ادم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناسي وقال هو ادم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرا الناس بكسر السين اكتفاء من الياء بالكسرة والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه اما قوله واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم ان لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله لا المنافع العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب مستعد على معناهما فاما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار والجواب انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فان يجب هذا القطع في عمل واحد فكيف يمكنه في اعمال كل العمر الا انه بتقدير امكانه فالاستغفار ايضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه السلام وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة واما قوله ان الله غفور رحيم فقد علمت ان غفور يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الاية مسائل المسألة الاولى هذه الاية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما امر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر ذلك المستغفر ويتغمد ذلك الذي تمسك بحبل رحمته المسألة الثانية اختلفوا في المغفرة الموعودة في هذه الاية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى جمع وقال اخرون انها عند الدفع من جمع الى منى وهذا الاختلاف فرع على ما ذكرنا ان قوله ثم افيضوا على اي الامرين يحمل فالقائلون بالقول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال ايها الناس ان الله عز وجل تطاول عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده افيضوا على اسم الله فقال اصحابه يا رسول الله افضت بنا بالامس كئيبا حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه السلام اني سالت ربي عز وجل بالامس شيئا لم يجد لي به سالته التبعات فابى علي به فلما كان اليوم اتاني جبريل فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من اهله بفضلك يا اكرم الاكرمين

قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا فيه مسائل المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد ايام

الشعر وكانوا يقفون بين المسجد بمنى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام امرهم ان يكون ذكرهم لربهم لا لآبائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله قد اذهب عنكم عبية الجاهلية انما الناس رجلان بر تقي كريم على الله او فاجر شقي هين على الله ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى ثم قال اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي ان العرب بمنى بعد الفراغ من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق بفعل الغير فالمراد به الالزام نظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فاذا قضيتم الصلاة وقال عليه السلام في الصلاة وما فاتكم فاقضوا ويقال للحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب يعني اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه جملة وذكر منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم وقال بعضهم يحتمل ان يكون المراد اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما امروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مشعر بالاتمام والفراغ من الكل وهذا يفارق قول القائل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ واما هذه الآية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج **المسألة الثالثة** المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك اي اذا قضيتم عباداتكم التي امرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما امر الله به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدم **المسألة الرابعة** الفاء في قوله فاذكروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر اي ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلاة يوم النحر وايام التشريق على حسب اختلاف في وقته اولا وآخرا لان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوصا الا هذه التكبيرات ومنهم من قال المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر باحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينههم عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكأنه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع والاستغفار والانقطاع الى الله وعلى هذا اجري السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه المناسك قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا القهر ليس مقصودا لذاته بل المقصود منه ان تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله فالتقدير فاذا قضيتم مناسككم وازلتم آثار البشرية وامطتم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفي اثبات والاول ازالة ما دون الحق عن سنن الاسرار والثاني استنارة القلب بذكر الجبار اما قوله تعالى كذكركم آباءكم ففيه وجوه احدها وهو قول جمهور المفسرين انا ذكرنا ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم وفي ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه اذكروا الله كذكركم كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم في الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء على آبائكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في العقبى وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور وكل ذلك من امهات المهلكات فثبت ان اشتغالكم بذكر الله اولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فان لم تحصل الاولوية فلا اقل من التساوي **وثانيها** قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم آباءكم وامهاتكم واكتفى بالآباء من الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابه ابه امه امه اي كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه **وثالثها** قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه فكذلك يجب ان لا يغفل عن ذكر الله **ورابعها** قال ابن الانباري في هذه الآية ان العرب كان اكثر اقسامها في الجاهلية بالآباء كقولهم وابي وابيكم وجدي وجدكم فقال الله تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم **وخامسها** قال بعض الذاكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب

الى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كان يجب لنفسه الجنة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد هنا اولى من هناك وهذا هو المراد بقوله او اشد ذكرا **وسادسها** كما ان الطفل يرجع الى ابيه في جميع طلب المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله تعالى كذلك **وسابعها** يحتمل انهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى ان آباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذ كانت افعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وامروا ان يجعلوا بدل ذلك تمجيد الله وثناءه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعمة في ازمانه المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلفوا بآبائهم وقال من كان حالفا فليحلف بالله او ليصمت انكار ما سوى الله فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله جل وعز ولا اله غيره **وثامنها** روي عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الآية هو ان تغضب لله اذا عصي الله من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد ان يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا اكرم الاكرمين اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسألتان **المسألة الاولى** عامل الاعراب في اشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم او اذكروه اشد ذكرا من آبائكم المسألة الثانية قوله اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا وذلك لان مفاخر آبائهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله غير متناهية فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال في حق الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم قال القفال ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه **فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق** في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال اذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلي نور جلاله ثم بعد الذكر يشتغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكي عن ابراهيم انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين تعالى ان الذين يدعون الله فريقان احدهما ان يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك لان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد انهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال كنت اقول اللهم ما كنت معاقبي به في الآخرة فعجله لي في الدنيا فقال النبي عليه السلام سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم له فشفي واعلم انه سبحانه لو سلط الالم على عرق واحد على البدن او على منبت شعرة واحدة لشوش على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن الذي يستغني عن امداد رحمة الله في دنياه وعقباه فثبت ان الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث **المسألة الثانية** اختلفوا في ان الذين حكى الله عنهم انهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روي عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فاخبر الله تعالى ان من كان في هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة اي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ونقل عن الشيخ ابي علي الدقاق رحمه الله تعالى ان هؤلاء الاقوام يستغيثون فيقولون افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في الدنيا طلبا للمأكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم اقتصروا في الدنيا والآخرة عليها وقال آخرون هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم لا لأخراهم ويكون من جملة الذنوب حيث سألوا الله في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال انه من فعل ذلك فانه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روي في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة انه نزل فيمن اخذ مالا بيمين فاجرة وروي عن النبي عليه السلام ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يتوب والثاني لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يعفو الله عنه **والثالث** لا خلاق لهم في الآخرة بخلاف من سأل الله الآخرة وكذلك لا خلاق لمن اخذ مالا بيمين فاجرة كخلاف من تورع عن ذلك المسألة الثالثة قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام

لأنه كالمعلوم واعلم أن أبواب السعادات ثلاثة روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة وأما البدنية فاثنان الصحة والجمال وأما الخارجية فاثنان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الأقسام فإن العلم إذا كان يراد للتزين به في الدنيا والترفع به على الأقران كان من الدنيا والأخلاق الفاضلة إذا كانت تراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فإنه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية إلا لأجل الدنيا ثم قال بعده في حق هذا الفريق وما له في الآخرة من خلاق أي ليس له نصيب في نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ثم إنه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه من الدنيا هل أجيب إليه أم لا قال بعضهم إن مثل هذا الإنسان ليس بأهل للإجابة لأن كون الإنسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت إلا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وإن لم يجب فإنه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وقال آخرون إن مثل هذا الإنسان قد يكون مجابا لكن تلك الإجابة تكون مكرا واستدراجا أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها أحدها أن الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والأمن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الأعداء وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما أشبه ذلك حسنة فقال إن تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله هل تربصون بنا إلا إحدى الحسنيين أنها الظفر والنصرة والشهادة وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لأنس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فأعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق أنس فإنه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فإذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شيء سواه وثانيها أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الإيمان والطاعة والحسنة في الآخرة الجنة وقنا عذاب النار وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما أنعم الله على الرجل بالله شيئا من أمر الدنيا فقال لبعض الصحابة بلى يا رسول الله اخ علمنا آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله يقول آتنا في الدنيا حسنة أي عملا صالحا وهذا كقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وتلك القرة أن يروا أولادهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية **وثالثها** قال قتادة الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا الفهم في كتاب الله وفي الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث في الآية أنه لو قيل آتنا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وهذا في محل الإثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة **فإن قيل** أليس أنه لو قيل آتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلنا الذي أظنه في هذا الموضع والعلم عند الله أنا بينا فيما تقدم أنه ليس للداعي أن يقول اللهم أعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم إن كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقا لقضائك وقدرك فأعطني ذلك فلو قال اللهم أعطني الحسنة في الدنيا وفي الآخرة لكان ذلك جزما وقد بينا أنه غير جائز فلما ذكر على سبيل التنكير فقال أعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب إلى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل **المسألة الأولى** قوله تعالى أولئك فيه قولان أحدهما أنه إشارة إلى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال وما له في الآخرة من خلاق والقول الثاني أنه راجع إلى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن أنكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وإنما يجازيه أو يكون المراد من عمل للدنيا أعطي نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب أما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات **السؤال الأول** قوله لهم نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب المراد لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض السؤال الثاني هل تدل هذه الآية على أن الجزاء على العمل الجواب نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي السؤال الثالث ما الكسب الجواب الكسب يطلق على ما يناله العبد بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك اجتلاب منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الأرباح إنها كسب فلان وأنه كثير الكسب وقليل الكسب لأنه لا يراد إلا الربح فأما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام أما قوله تعالى والله سريع

الحساب ففيه مسائل **المسألة الأولى** السريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا إذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لأنه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان **المسألة الثانية** اختلف الناس في معنى كونه تعالى محاسبا لخلقه على وجوه أحدها أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الإنسان بماله وعليه فإطلاق اسم الحساب على هذا الإعلام يكون إطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس أنه قال أنه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بأيمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم والقول الثاني أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه أن الحساب سبب للأخذ والإعطاء وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن إطلاق لفظ الحساب على المجازاة والقول الثالث أنه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال إن كلامه ليس بحرف ولا صوت قال إنه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما أنه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال إنه صوت قال إنه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت أن يمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه **المسألة الثالثة** ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها أحدها أن محاسبته راجعة إما إلى أنه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ما هو حقه من الثواب أو إلى أنه يخلق سمعا في أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم أو إلى أنه يخلق في أذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فرجع حاصل كونه تعالى محاسبا إلى أنه تعالى يخلق شيئا ولا شك أن قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخليقه وإحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمحة البصر وهذا ظاهر ولذلك ورد في الخبر أن الله تعالى يحاسب في قدر حلب شاة وثانيها أن معنى كونه تعالى سريع الحساب أنه سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم وذلك لأنه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد مطلوبه من غير أن يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب فأعلم الله تعالى أنه سريع الحساب أي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لأنه سبحانه لا يحتاج إلى عقد يد ولا إلى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور يا من لا يشغله شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا القول أن معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك فالحساب سبب لحصول العلم فأطلق اسم السبب على المسبب وثالثها أن محاسبة سريعة بمعنى أن القيامة آتية لا محالة كما قال عز وجل إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع وكل ما هو آت فهو قريب وقيل إن الساعة التي فيها الجزاء والحساب واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون اعلم أنه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمشعر الحرام لم يذكر الرمي لوجهين أحدهما أن ذلك كان أمرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك إلا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه والثاني لعله إنما لم يذكر الرمي لأن في الأمر بذكر الله في هذه الأيام دليلا عليه إذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات وفيه مسائل **المسألة الأولى** أن الله تعالى ذكر في مناسك الحج الأيام المعدودات والأيام المعلومات فقال هنا واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فمذهب الشافعي رضي الله عنه أن المعلومات هي العشر الأول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على أن المعدودات هي أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد فمن تعجل في يومين من هذه الأيام المعدودات وأجمعت الأمة على أن هذا الحكم إنما ثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق والقفال أكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه وهذا يدل على أن الأيام

المعدودات هي ايام التشريق قال الواحدي رحمة الله عليه ايام التشريق هي ثلثة ايام بعد النحر اولها يوم القر وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة ينفر الناس فيه بمنا والثاني يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منا والثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلثة مع يوم النحر كلها ايام النحر وايام رمي الجمار في هذه الايام الاربعة مع يوم عرفة ايام التكبير ادبار الصلوات على ما سيشرح مذاهب الناس فيه **المسئلة الثانية** المراد بالذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس اجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع الموضع الاول اجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف القول الاول انها تبتدا من الظهر يوم النحر الى ما بعد صلاة الصبح من اخر ايام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمسة عشر صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي رضي الله عنهما في احد اقواله والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وهذا انما يحسن في حق الحاج فدل على ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم ان صلاة الظهر هي اول صلاة يمكن الحاج فيها بمنا فانهم يلبون قبل ذلك واخر صلاة يصلونها بمنا هي صلاة الصبح من اخر ايام التشريق فوجب ان تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان **القول الثاني** للشافعي رضي الله عنه انه يبتدي به من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من اخر ايام التشريق وعلى هذا القول يكون التكبيرات بعد ثماني عشرة صلاة والقول الثالث للشافعي رضي الله عنه انه يبدا بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر يوم النحر فيكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وابي حنيفة والقول الرابع انه يبتدا بها من صلوة الفجر يوم عرفة وتنقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر من اخر ايام التشريق فيكون ثلثا وعشرين صلاة وهو قول اكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقها قول الثوري وابي يوسف ومحمد واحمد واسحق والمزني وابن شريح وعليه عمل الناس في البلدان ويدل عليه وجوه الاول ما روي جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم اقبل علينا فقال الله اكبر ومد التكبير الى العصر من اخر ايام التشريق والثاني ان الذي قاله ابو حنيفة اخذ بالاقل وهذا القول اخذ بالاكثر والتكبير في التكثير اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا الثالث ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبيرات فهو خير من ان ينقص منها والرابع ان هذه التكبيرات تنسب الى ايام التشريق فوجب ان يؤتى بها الى اخر ايام التشريق **فان قيل** هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهي ايام التشريق فوجب ان لا يكون مشروعة يوم عرفة قلنا لو عدا بمقتضيا لان لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وايضا فلما كان الاغلب في هذه المدة ايام التشريق صح اضافة التكبير اليها الموضع الثاني قال الشافعي رضي الله عنه المستحب في التكبيرات ان يكون ثلثا نسقا اي تباعا وهو قول مالك وقال ابو حنيفة واحمد يكبر مرتين حجة الشافعي ما روي عبد الله بن محمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم قال رايت الايمة يكبرون في ايام التشريق بعد الصلاة ثلثا ولانه زيادة في التكبير فكان اولى لقوله تعالى واذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي رضي الله عنه ويقول بعد الثلث لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فحسن وقال في التلبية واحب ان لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق ان من سنة التلبية التكرار فتكرارها اولى من ضم الزيادة اليها وههنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبير على الجمار فقد روي ان النبي عليه السلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك اما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات **السؤال الاول** لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل الجواب قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله **السؤال الثاني** في قوله ومن تاخر فلا اثم عليه وفيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزم من تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من اتى بتمام العمل والجواب من وجوه احدها انه تعالى لما اذن في التعجل على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه ياثم الا ترى ان ابا حنيفة رضي الله عنه يقول القصر عزيمة والاتمام غير جايز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ازال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لا اثم في الامرين فان شا استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شا لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا اثم عليه في الامرين جميعا وثانيها قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتاخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الاخر فعله كان المتعجل يرى ان المتاخر مخالفة لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في واحد من القسمين ولا اثم فان شا تعجل وان شا لم يتعجل وثالثها ان المعنى في ازالة الاثم عن المتاخر انما هو لمن زاد على مقام الثلث فكانه قيل ان ايام منا التي ينبغي المقام بها هي ثلث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتاخر عن الثالث الى الرابع لم ينفر مع عامة الناس فلا شي عليه ورابعها ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب

وتكفير

وتكفير الاثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول الان ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر مقصوده من هذا بيان ان الترياق دوا كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجل وتركه سيان ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه **وخامسها** ان كثيرا من العلما قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل ان يخطر ببال احد ان ما على هذا المعنى ان من تعجل في يومين كان له افضل من لم يتعجل وايضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة للطواف الزيارة ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في ان التعجل افضل ام التاخير فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما وسادسها قال الواحدي رحمه الله تعالى انما قال ومن تاخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا عدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلان يصح على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى اولى لان المبرور من الماجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه **السؤال الثالث** هل في الاية دلالة على وجوب الاقامة بمنا بعد الافاضة من مزدلفة الجواب نعم كما كان في قوله فاذا افضتم من عرفات دليلا على وقوفهم بها واعلم ان الفقها قالوا انما يجوز التعجل في اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقها التابعين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز له ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجوه احدها ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط ان يتقي الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من اعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق وثانيها ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد ادى الفرض في الظاهر وثالثها ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روي في الخبر من قوله من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى الاعتبار في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار ماثوما وربما صار عمله محبطا وهذا اضعف من الوجهين الاول انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل والثاني لان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقا الصيد الا في الحرم لكن ذاك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان هذا الاتقا معتبر في هذه الايام فيسقط هذا الوجه اما قوله تعالى واتقوا الله امر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي اريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو توكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومسايلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة او النار صار ذلك من اقوى الدواعي له الى التقوى واما الحشر فهو اسم يقع على ابتدا خروجهم من الاجداث الى انتها الموقف لانه لا يتم الا بهم هناك ولا يجتمع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواه ولا ملجا الا اياه ولا يستطيع احد دفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيا والامر يومئذ لله

ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبيس المهاد اعلم انه تعالى لما بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا اتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه الاية وشرح صفاته وافعاله فهذا ما يتعلق بنظم الاية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود لا يمكن اخفا الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الاية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الاية اما الاولون فقد اختلفوا على وجوه فالرواية الاولى انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو حليف لبني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم واظهر الاسلام وزعم انه يحبه وحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال اخرون المراد بقوله تعالى يعجبك قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس

وان يلبه صادقا كثيرا عند الناس به فقالوا انه لراي ما رايت قال فاذا نودي في الناس بالرجل قال اني اخنس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلثماية رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي بهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندي ان هذا القول ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم فقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح والرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية ما روي عن ابن عباس والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل ذلك الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الاية ولذلك عقبه من بعده بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء **القول الثاني** في الاية وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين ان هذه الاية عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الاية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع ان تنزل الاية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق في المسألة ان قوله ومن الناس اشارة الى البعض فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع واما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه احدها ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فاذا ذم الله قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا ان الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم وثانيها ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة وثالثها ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الاية على العموم دخل فيه ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الاية على العموم اولى اذا عرفت هذا فنقول انهم اختلفوا في ان الاية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لانه تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وشيء منها لا يدل على النفاق فاولها قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا لان الانسان قد يقال انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا او هو نوع من المدح وثانيها قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا يدل دلالة بينة على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق لانه ليس في الاية ان الذي يظهره ٥ للرسول من الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد انه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا وثالثها قوله وهو الد الخصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق ورابعها قوله واذا تولى سعى في الارض ٥ والمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون كذلك **وخامسها** قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة فهذا ايضا لا يقتضي النفاق فعلمنا ان كل هذه الصفات المذكورة في الاية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرائي فاذا ليس في الاية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق داخل في الاية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت انا متى حملنا الاية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيه المنافق والمرائي واذا عرفت هذه الجملة فنقول انه تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة **الصفة الاولى** قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس واما قوله في الحيوة الدنيا ففيه وجهان احدهما انه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسألة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا والثاني ان يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه ٥ في الحيوة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الاخرة لانه ما دام في الدنيا يكون جريء اللسان حلو الكلام واما في الاخرة فانه يعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة جلال الله وقهر كبريائه **الصفة الثانية** قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول الله يشهد ان الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرءون ويشهد الله بضم الياء اي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصن ويشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما اظهر فالقراءة الاولى تدل على كونه مرائيا وعلى انه يستشهد الله باطلا على نفاقه وريائه واما القراءة الثانية فلا تدل الا على كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذا القراءة الاولى ادل على الذم **الصفة الثالثة** قوله تعالى وهو الد الخصام وفيه مسائل المسألة الاولى الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام في يفعل منه فهو الد اذا كان خصما ولددت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدي العنق وهما صفحتا

ولديدي

ولديدي الوادي وهما جانباه وتاويله انه في اي وجه اخذ من يمين وشمال في ابواب الخصومة غلب من خاصمه واما الخصام ففيه قولان احدهما وهو قول الخليل انه مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان احدهما بمعنى في والتقدير الد في الخصام والثاني جعل الخصام الد على سبيل المبالغة والقول الثاني ان الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو اشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال مجاهد الد الخصام ظالم لا يستقيم وقال السدي اعوج الخصام وقال قتادة الد الخصام جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل **المسألة الثانية** تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الاية قالوا انه تعالى ذم الالد في الخصومة فدل ذلك على ان الجدل مذموم وجوابه ما تقدم **الصفة الرابعة** قوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وفيه مسائل **المسألة الاولى** في قوله واذا تولى قولان احدهما معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين احدهما ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات احدها ان الاخنس لما اظهر للرسول عليه السلام انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وثانيها انه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا واهلك مواشيهم واحرق زرعهم والوجه الثاني في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشتغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين وباستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شريعتهم وقال ايضا اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وانما سمي هذا المعنى فسادا في الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وتنسفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم **المسألة الثانية** ... بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات والافعال بقوله ويهلك الحرث والنسل فلا شك ان هذا التفسير اولى ثم من قال ان سبب نزول الاية ان الاخنس مر بزرع المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحرث ويزرع من اصناف النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل وبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منه اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون لانه اسرع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب وبطن الام وسقوطه نسل واصل الحرف من النسول وهو الخروج واما من قال ان سبب نزول الاية ان الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم او الرجال الذين يشقون ارض التوليد واما النسل فالمراد منه الصبيان والظاهر انه على جميع الوجوه فلان

بيان ان ذلك الفساد هو فساد عظيم لا يقدر قدره لان المراد منه على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذا قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قال في صفة الجنة وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل ان دلت الاية على انه يهلك الحرث والنسل او يريد ان يعلم انه اراد ذلك قلنا ان قوله ليفسد فيها دل على انه غرضه ان يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الاية على وقوع ذلك فان تقدير الاية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدا منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الاية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود **المسألة الرابعة** قرا بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرا الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو ابى يابى وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول **المسألة الخامسة** استدلت المعتزلة على انه تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن الرسول عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه امركم وكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة لصح ان يحب الفعل ويكرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الاية اقوى لانه تعالى ذكر ما دفع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الاية دالة على مسألة الارادة ومسألة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه بوجهين **الاول** ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه والثاني ان سلمنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان الاول ان قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل ان يقال انه لا يريده والثاني انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال **الصفة الخامسة** قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة حمية وانا اذا دعوا الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في الاية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كان يعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص **المسألة الثانية** انه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا وبهتانا وثالثها لجاجه في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح فظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فليس بان ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل فكانه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهي الى البعض اولى من البعض **المسألة الثالثة** قوله اخذته العزة بالاثم فيه وجوه احدها ان هذا مأخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحكمت عليه فتقدير الاية اخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الوعظ وعدم الاصغاء اليه وثانيها اخذته العزة اي لزمته يقال اخذته الحمى اي لزمته واخذه الكبر اي اعتراه وذلك فمعنى الاية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان قلنا العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء ههنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته اما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هي اسم للنار التي يعذب بها في الاخرة وهي اعجمية وقال اخرون جهنم اسم عربي سميت نار الاخرة بها لبعد قعرها حكي عن رؤبة انه قال ركية جهنام يريد بعيدة القعر واما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان الاول ان المهاد والتمهيد التوطئة واصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون والثاني

المكنون

المكنون او جعلنا لها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون والثاني ان يكون قوله بئس المهاد اي بئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا **ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد** اعلم انه تعالى لما وصف في الاية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الاية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في سبب النزول روايات احدها روي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ياسر ابيه وفي بلال مولى ابي بكر وفي خباب بن الارت وفي عابس مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيكم مالي ومتاعي واشتري منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الاية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضي الله عنه فقال له ربح بيعك فقال صهيب وبيعك فلا تخسر ما ذاك فقال انزل الله كذا وقرأ عليه هذه الاية واما خباب بن الارت وابو ذر فقد فروا واتوا المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا [illegible] لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولاجر الاخرة اكبر وفيهم نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والرواية الثانية انها نزلت في رجل امر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلي وابن عباس والرواية الثالثة نزلت في علي بن ابي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الاية **المسألة الثانية** اكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشري البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس اي باعوه وتحقيقه ان المكلف باع نفسه بثواب الاخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة والصيام والحج والجهاد ثم يوصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار الباذل كالبائع والله كالمشتري كما قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجراء لفظ الشراء على ظاهره وذلك لان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الاخرة وقع في العذاب الدائم فصار في التقدير كان نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من النار ومن العذاب فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشتري بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل انفاسا معدودة ويشتري بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذا المكلف لا يتحرر عن رق العبودية ما دام يتردد نفسه واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه عليه السلام واعبد ربك حتى يأتيك اليقين **فان قيل** ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم فكيف يكون المؤمن مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشتري فكذا ههنا وعلى هذا التاويل لا يحتاج الى ترك الظاهر والى حمل لفظ الشري على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا الشري كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الابق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعل صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروي ان عمر رضي الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم رجل فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم يرحم الله ابا فلان وقرأ ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وان يكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الاية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة فاغتسل قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء الراغبين عن دين الله ولكنهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما راوا المشركين يدعون مع الله الها اخر قاموا الى اولئك وشدوا انفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله **المسألة الثالثة** يشري نفسه ابتغاء مرضات الله اي لابتغاء مرضاة الله ويشري بمعنى يشتري اما قوله تعالى والله رؤوف بالعباد فمن رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رأفته انه جوز لهم كلمة الكفر ابقاء على النفس ومن رأفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة اسقط عنه كل ذلك العقاب واعطاه الثواب الدائم ومن رأفته ان النفس له والمال له ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا **يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين** اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى ليفسد في الارض ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك

وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم وقوله وتدعوا الى السلم وقرا عاصم في رواية ابي بكر
بن عياش السلم بكسر السين في الكل وقرا حمزة بكسر السين في هذه التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعوا الى السلم
وفتح في الانفال وان جنحوا للسلم وقرا ابو بكر وابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وفتح السين في الانفال وفي
سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرا الاعمش بفتح السين واللام المسئلة
الثانية اصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت والاسلام انما سمي اسلاما لهذا المعنى وغلب
اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهو ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل احد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال ابو عبيدة
فيه ثلاث لغات السلم والسلم والسلم **المسئلة الثالثة** في الاية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا
السلم على الاسلام فيصير تقدير الاية يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام فيصير التقدير يا ايها الذين
اسلموا ادخلوا في الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تاويل هذه الاية احدها ان المراد
بالاية المنافقون والتقدير يا ايها الذين امنوا بالسنتهم ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي اثار
تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التاويل احتج على صحته بان هذه الاية انما وردت عقيب مضي من ذكر
المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الاية فلما وصف المنافقين بما ذكر دعاهم في هذه الاية الى الايمان بالقلب وترك
النفاق وثانيها روي ان هذه الاية نزلت في طائفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك انهم حين امنوا بالنبي
صلى الله عليه وسلم اقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك
هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة
اي في شرائع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشيء من احكام التوراة لانه ثبت انها صارت منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا
له وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام التوراة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون
بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون هذا
الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا ايها الذين امنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في
السلم كافة اي اكملوا طاعتكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع انبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد وبكتابه في السلم على التمام
ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عندكم الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفق الكل على انه حق وبسبب
انه جاء في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي
يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة ورابعها ان هذا الخطاب واقع على المسلمين يا ايها الذين امنوا بالالسنة والقلوب ادخلوا
في السلم كافة اي دوموا على الاسلام فيما تستقبلونه من ايامكم ولا تخرجوا منه ولا من شيء من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان
اي لا تلتفتوا الى الشبهات التي يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التاويل قال هذا الوجه متاكد بما قبل
هذه الاية وما بعدها اما ما قبل هذه الاية فهو ما ذكره الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها واما
ما ذكرناه من ان المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوموا على الاسلام ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها
المنافقون واما ما بعد الاية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار ربما تدرون مصرون
على الكفر قد انحبط عملهم وهم لا يوقفون قبولهم لهذا الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة
فان قيل الموصوف بالشيء قد يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الاية هو قوله ادخلوا
قلنا ان الكائن في الدار اذا علم ان له في المستقبل خروجا منها فغير ممتنع ان يؤمر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا
فيها في الحال الا حال كونه فيها غير الحالة التي امر ان يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد خرج عنها صح ان يؤمر بدخولها ومعلوم
ان المؤمنين قد يخرجون تعرضا للايمان باليوم والشهر وغيرها من الاحوال فلا يمتنع ان يامر الله تعالى بالدخول في المستقبل في
الاسلام وخامسها ان يكون السلم المذكور في الاية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا ايها الذين امنوا ادخلوا
في السلم اي كونوا موافقين ومجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا
والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وقال
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التاويل
ذكرها الجمهور من المفسرين وعندي فيه وجوه اخر احدها ان قوله يا ايها الذين امنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب
وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ورسوله فصح ان يسمى تركها
بالسلم او يكون المراد كونوا منقادين لله فيه بالاتيان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باقي مع الاشتغال

بالمعاصي

بالمعاصي وهذا تاويل ظاهر وثانيها ان يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه فيه على ما روي في الحديث الرضا
بالقضاء باب الله الاعظم وثالثها ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله واذا مروا باللغو مروا كراما الى قوله خذ العفو وامر بالعرف
واعرض عن الجاهلين فهذا هو الكلام في وجوه تاويلات هذه الاية **المسئلة الرابعة** قال القفال قوله
كافة يصلح ان يرجع الى المامور بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب رايت
القوم كافة وكافين ورايت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام اي ادخلوا في الاسلام كله اي في كل شرائعه قال الواحدي
وهذا اليق بظاهر التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن الشيء
اي منعته ويقال كفت القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار وقيل لطرف اليد كف لانه يكف بها عن ساير البدن ورجل مكفوف
اي كف بصره من ان ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان ذلك الاجتماع يمنع من التفرق
والشذوذ وقوله ادخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث تنتهي شرائعه فتكفوا من ان تتركوا شيئا من شرائعه
او يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى يمنعوا واحدا منكم ان لا يدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى لا تطيعوه
ومعروف في الكلام ان يقال فلان يتبع سنة فلان ويقتفي اثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبع خطوته وخطوات جمع خطوة
وقد تقدم ذلك اما قوله تعالى انه لكم عدو مبين قال ابو مسلم الاصفهاني المبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره والذي
يدل على صحة هذا المعنى قوله تعالى حم والكتاب المبين ولا معنى لكونه مبينا الا ذلك **فان قيل** كيف
يمكن وصف الشيطان بكونه مبينا مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا انه تعالى لما بين عداوته لادم ونسله فقد صح
ان يوصف بانه عدو مبين وان لم نشاهده ومثاله من يظهر عداوة رجل في بلد بعيد فقد يصح ان يقال فلان عدو مبين لك
وان لم يشاهده في الحال وعندي فيه وجه اخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما سمي بيانا لهذا المعنى فانه يقطع
بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه
فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه يقصد ايصال الالام والمكاره الينا في الحال او بسبب انه بوسوسته
يمنعنا عن الدين والثواب فالاول باطل اذ لو كان كذلك لوقعنا في الامراض والالام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك
وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما اتي من قبل نفسه كما قال تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لي اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ما ذكرناه **الجواب**
انه عدو من الوجهين معا اما من حيث انه يحاول ايصال البلاء الينا فكذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك ولم يلزم من كونه
مريدا لايصال الضرر الينا ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصي والقاء
الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات العداوة
فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم في الاية مسائل المسئلة الاولى
قرا ابن السماك فان زللتم بكسر اللام وهما لغتان نحو ضللت وضللت المسئلة الثانية يقال زل يزل زلا وزللا ومزلا ومزلة اذا دحضت
قدمه وذلك في الطين ويقال لمن زال عن حال كان عليها زلت به النعل وليس الريب زلة يريدون به الزوال عن الواجب
فقوله فان زللتم اي خالفتم الحق وتعديتموه واما سبب نزول هذه الاية فقد اختلفوا في السلم كافة فمن قال انه في المنافقين
فكذا في الثاني ومن قال انه في اهل الكتاب فكذا في الثاني ومن اتى في عليه يروي عن ابن عباس فان زللتم في تحريم السبت ولحم
الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة حكيم في كل افعاله فعند هذا قالوا
لئن شئت يا رسول الله لنترك كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله المسئلة الثالثة
قوله فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عالما بعواقب الامور واجاب قتادة عنه فقال
قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى تقدم في ذلك واوعد فيه لكي يكون له حجة على خلقه **المسئلة الرابعة** قوله
تعالى فان زللتم معناه انحرفتم عن الطريق الذي امرتم به وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكلام الكباير والصغاير
فان الانحراف كما يحصل بالكثير فقد يحصل ايضا بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك زجرا لهم عن الزوال عن المنهج لكن تحرر الموت
قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكباير فلا شك في وجوب الاحتراز عنه وما لا يعلم كونه من الكباير فانه لا يامن كون العقاب
مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز عنه المسئلة الخامسة قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية
والسمعية اما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تصح نبوة محمد الا بعد ثبوتها مثل العلم بحدوث العالم وافتقاره
الى الصانع وكون الصانع عالما بالمعلومات كلها قادرا على كل الممكنات غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجز
والسحر والعلم بدلالة المعجز على الصدق فكل ذلك من البينات العقليات واما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن
والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة في الاية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات

المسئلة السادسة قال القاضي دلت الآية على أن المؤاخذ بالذنب لا يحصل إلا بعد البيان وإزاحة العلة فإذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات وحصولها فبأن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلا أولى لأن الأدلة لا ينتفع بها إلا القادر وقد يجتمع بالقدرة مع فقد الأدلة وثانيها دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل بذلك قول من زعم أنه لا حجة لله على من يعلم ويعرف أما قوله فاعلموا أن الله عزيز حكيم ففيه مسائل المسئلة الأولى لقائل أن يقول لما قال فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فأشار إلى ذنبهم وجرمهم فكيف يليق قوله فإن الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد والجواب أن العزيز هو من لا يمنع من مراده وذلك إنما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت أنه سبحانه قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الإطلاق فصار تقدير الآية فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله متقدر عليكم لا يمنعه مانع منكم فلا يفوته ما يريده منكم وهذا نهاية في الوعيد لأنه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده إن عصيتني فأنت عارف بي وأنت تعلم قدرتي وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره فإن قيل فهل الآية مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث أتبعه قوله حكيم فإن اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسيء كذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن بل هذا أليق بالحكمة وأقرب إلى الرحمة المسئلة الثانية احتج من قال بأنه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال لأنه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم يحصل كل البينات فوجب أن لا يحصل الوعيد فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع المسئلة الثالثة قال أبو علي الجبائي لو كان الأمر كما تقول المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء السفه والكفار الكفر لما جاز أن يوصف بأنه حكيم لأن من فعل السفه وأراده كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما أجاب الأصحاب بأن الحكيم هو العالم بعواقب الأمور فمرجع معنى كونه تعالى حكيما إلى أنه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الأشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه فإن قالوا لو لزم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه قلنا هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشيء أمرا بما لا يتم إلا به وهذا عندنا ممنوع فإن قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا وهذا عندنا جائز المسئلة الرابعة حكي أن قارئا قرأ غفور رحيم فسمعه أعرابي فأنكره وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه

هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور

في الآية مسائل المسئلة الأولى الكلام المستقصى في لفظة النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وأجمعوا على أنه ههنا بمعنى الانتظار وقال تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون والمراد من قوله تعالى هل ينظرون فهو الانتظار المسئلة الثانية أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه أحدها ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب أن يكون محدثا مخلوقا والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك وثانيها أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فإما أن يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلاء وإما أن لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايرا للثاني فيكون مركبا من الأجزاء والأبعاض وكل ما كان مركبا فإن ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده إلى المرجح والموجد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والإله القديم يمتنع أن يكون كذلك وثالثها أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناهي فيكون مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص منه فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالإله القديم الأزلي يمتنع أن يكون كذلك ورابعها أنا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب أن يكون إلها قديما أزليا فحينئذ لا يمكنا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول لا عيب في الشمس يمنع من القول بإلهيتها سوى أنها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجيء والذهاب على الإله فلم لا يحكم بإلهية الشمس وما الذي أوجب عليه الحكم بإثبات موجود آخر يزعم أنه إله وخامسها أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه السلام أنه طعن في إلهية الكوكب والقمر والشمس بقوله لا أحب الآفلين ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل وكذب الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك وسادسها أن فرعون لعنة الله عليه لما سأل موسى فقال وما رب العالمين فطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالأشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس إلا بذكر الصورة والقدر والشكل فكان جواب موسى بقوله رب السموات والأرض ربكم ورب آبائكم الأولين رب

أصحابنا

المشرق

المشرق والمغرب خطأ وباطلا وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا أنه تعالى منزه عن أن يكون جسما أو يكون في مكان وهو منزه عن أن يصح عليه المجيء والذهاب وسابعها أنه تعالى قال قل هو الله أحد والأحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والإشارة إلى قسمين فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا وإذا لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب وثامنها قال تعالى هل تعلم له سميا أي شبيها ولو كان جسما لكان شبيها للأجسام في الجسمية إنما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك إما بالعظم أو بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وتاسعها قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان جسما لكان مثلا للأجسام وعاشرها لو كان جسما ومتحيزا لكان مشاركا لسائر الأجسام في عموم الجسمية فبعد ذلك لا يخلو إما أن يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة وإما أن لا يكون فإن كان الأول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لأنا إذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كان قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لأن الجسم ذات لا صفة وإذا قلنا بأن تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم من كونه جسما غير موصوف بكونه جسما فحينئذ يكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما وأما إن قيل إن ذاته تعالى بعد أن كان جسما لا يخالف سائر الأجسام في خصوصيته فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا فكل ما صح عليها فقد صح عليه فإذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب في ذاته أن يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا بمتحيز وأنه لا يصح المجيء والذهاب عليه إذا عرفت هذا فنقول اختلف أهل الإسلام في قوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها

الوجه الأول وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله محال علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فإن عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ فالأولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس أنه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه لا يعرفه أحد لجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه إلا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى الم

الوجه الثاني وهو قول جمهور المتكلمين أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها الأول المراد هل ينظرون إلا أن يأتيهم آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئا له على التفخيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته والدليل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ومعلوم أنه بتقدير أن يصح المجيء على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لأن عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية إنما هو التهديد وجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية

الوجه الثاني في التأويل أن يكون المراد هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شيء فإن كان ذلك محالا فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله العلماء في قوله إن الذين يحاربون الله ورسوله والمراد يحاربون أولياء الله وقال واسأل القرية والمراد واسأل أهل القرية وإقامة المضاف إليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلانا وصلبه وأعطاه والمراد أنه أمر بذلك لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان الأول أن قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك إخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض والثاني أنه تعالى قال بعده وقضي الأمر ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى يكون الألف واللام إشارة إليه وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله يأتيهم الله أي يأتيهم أمر الله فإن قيل أمر الله تعالى عندكم صفة قديمة فالإتيان عليها محال وعند المعتزلة أصوات فتكون أعراضا فالإتيان عليها أيضا محال قلنا الأمر في اللغة له معنيان أحدهما الفعل والشأن والطريق قال تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وما أمر فرعون برشيد وفي المثل لأمر ما جدع قصير أنفه لأمر ما يسود من يسود فنحمل الأمر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المهيبة وهذا أمر التأويل الذي ذكرناه وإما أن نحمل الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي وفيه وجهان الأول أن يكون التقدير أن مناديا ينادي يوم القيامة ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا فذلك هو إتيان الأمر وقوله في ظلل من الغمام أي مع ظلل والتقدير أن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد الثاني أن يكون المراد من إتيان أمر الله في ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك

علامات يدل على حركة الله تعالى ... على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل
من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ويكون فائدة الظلل من الغمام انه
تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب **الوجه الثالث**
في التاويل ان المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما ياتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما ياتي به كان
اسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين والمعنى اتاهم امر الله بخذلانه اياهم من حيث
لم يحتسبوا وكذلك قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب فقوله واتاهم العذاب
كالتفسير لقوله فاتى الله بنيانهم من القواعد وبيان الشيء العرفي الظاهر اذا تم بولايته جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا شك
ان هذا المجاز مشهور والوجه الرابع في التاويل ان يكون في معنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذي ياتيهم في الغمام مع الملائكة **الوجه الخامس**
ان المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وحصولها وشدتها وذلك لان هؤلاء المذنبين اذا
احضروا للقضاء والحكومة كان القاضي في تلك الحكومة اعظم السلاطين قهرا واكثرهم هيبة فهؤلاء المذنبون لا بد ان
... عليهم اشد من وقت حضوره لفصل تلك الحكومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تعالى تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع
ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير تصور
قبضة وطي ويمين وانما هو تصوير لعظمة شانه وتمثيل حسي فكذا هاهنا الوجه السادس وهو عندي اوضح من كل ما سلف انا ذكرنا
ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزلت في اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات
فاعلموا ان الله عزيز حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام حكاية
عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجراء الآية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب
التشبيه وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام
وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين
بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التاويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز وبالجملة فالآية تدل على انهم كانوا ينتظرون ان ياتيهم الله ولي[س]
في الآية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال **فان قيل**
فعلى هذا التاويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنهم انهم يتوقعون نزول
الرب على هذا الشرط الفاسد ذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندي من كل
ما سبق والله اعلم بحقيقة كلامه الوجه السابع في التاويل ما حكاه القفال في تفسيره عن ابن عباس انه في رواية ابي صالح
... الى الملائكة ... الله جل جلاله ... الاتيان فقط وكان يحمل الكلام على التقديم والتاخير ويستشهد في صحته
بقراءة من قرا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام قال رحمه الله وهذا التاويل
مستنكر اما قوله تعالى في ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهي ما اظل الله وهو الغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا
متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال
تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرا ... الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة
وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا ان ياتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام **فان قيل**
ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه احدها ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل فيه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء
من حيث لا يحتسب كان اهول وافظع كما ان الخير اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اكثر تاثيرا في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث
يحتسب الخير ومن هذا اشد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وثانيها ان نزول
الغمام علامة لظهور ما يكون اشد الاهوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ
الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام ينزل عنه قطرات كثيرة غير محدودة ولا محصورة فكذا هذا الغمام
ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور اما قوله تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير ياتيهم الملائكة واتيان الملا
ئكة ... ذلك يا ... ليعلموا انما امروا ... تهددا وتعذيبا وغيرهما من احكام يوم القيامة اما قوله وقضي الامر ففيه مسائل المسالة
الاولى المعنى انه فرغ مما كانوا يوعدون به فبعد ذلك لا ابتداء امر عقوبة ولا يصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة
المسالة الثانية قوله وقضي الامر معناه ويقضي الامر والتقدير الا ان ياتيهم الله ويقضي الامر فوضع الماضي موضع المستقبل

وهذا كثير في القرآن وخصوصا في امور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضي قال سبحانه اذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت
للناس والسبب في اختيار هذا المجاز امران احدهما التنبيه على قرب امر الآخرة فكان الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله ايقاعه والثاني
المبالغة في تاكيده لا بد من وقوعه فجرى كل ما ليس بماضٍ مجرى الماضي في تحقق القطع والجزم بوقوعه كانه قد وقع وحصل المسالة
الثالثة الامر المذكور هاهنا هو فصل القضاء بين الخلائق واخذ الحقوق لاربابها وانزال كل احد من المكلفين منزلته من الجنة او النار
قال تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم واذا عرفت هذا فقوله وقضي الامر يدل على ان احوال القيامة توجد دفعة
من غير توقف لانه سبحانه ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع **المسالة الرابعة** وقرا معاذ بن جبل وقضاء الامر على
المصدر المرفوع عطفا على الملائكة اما قوله والى الله ترجع الامور ففيه مسائل المسالة الاولى من المجسمة من تمسك بالآية في اثبات العلو
وذلك يقتضي ان يكون الله في مكان ينتهي اليه يوم القيامة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملك عباده في الدنيا
كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع امرنا الى الامير
اذا كان هو مختصا بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه وسلطانه الثاني قال ابو مسلم انه
تعالى قد ملك كل احد في دار الاختيار والبلوى امورا امتحانا فاذا انقضى امر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الكل
لله وحده واذا كان كذلك فهو اهل ان يتقى ويطاع ويدخل في السلم كما امر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى المسالة الثانية
قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته اي رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع اخر
ولئن رددت وردوا الى الله مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا اي ردني وقرا ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع بفتح التاء
اي تصير كقوله الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله والمعنى في القراءتين متقارب
لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها اليه نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء
ثلاث معان احدها هذا الذي ذكرناه وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضي الامر وهو قاضيه والثاني انه على مذاهب
العرب في قولهم فلان يعجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين يذهب بك وان لم يكن احد يذهب به والثالث ان ذوات الخلق
وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون محاسبون كانوا رادين امورهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور اي يردها
العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما قال يسبح له ما في السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب
النطق باللسان وعليه ايضا قوله وله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها على ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له
الكفار كرها بشهادة انفسهم بانهم عبيد الله فكذا يجوز ان يقال ان العباد يردون امورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون
فبالمقال والكفار فبشهادة الحال

سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة
ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب في الآية مسائل المسالة الاولى سل كان في الاصل اسال فتركت
الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا استغني عن الف
الوصل وقال قطرب يقال سال يسال مثل زار يزار ... يقال مثل خاف يخاف والامر فيه سل مثل خف ... اللغة
... ومن تال وكال ... قوله كم اسم مبني على السكون موضوع للعدد يقال انه من تاليف كاف التشبيه
مع ما ثم قصرت ما وسكنت الميم وبنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهو تارة يستعمل في الخبر واخرى في الاستفهام
واكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجر في الاستفهام وهي هاهنا تحتمل
ان تكون استفهامية وان تكون خبرية **المسالة الثانية** اعلم انه ليس المقصود سل بني اسرائيل
ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول عليه السلام كان عالما بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه
المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا الكلام انه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا
خطوات الشيطان فامر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات يعني فان اعرضتم عن هذا التكليف
صرتم مستحقين للتهديد لقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم ثنى ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في
ظلل من الغمام ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انا لما آتينا اسلافهم آيات بينات
فانكروها لا جرم استوجبوا العقاب من الله تعالى وذلك تنبيه هؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب
كما وقع اولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية ان يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فهذا بيان وجه النظم **المسالة الثالثة** قرا ابو عمرو في
سل بين الاتصال بواو او فاء وبين الاستئناف فقرا اسل هم وسل بني اسرائيل بغير همز واسال القرية فاسال الذين يقرؤون
الكتاب واسالوا الله من فضله بالهمز وسوى الكسائي بين الكل وقرا الكل بغير همز وجه الفرق ان التخفيف في الاستئناف
وصله الى اسقاط الهمزة المبتدأ ... وهي مستعملة وليس كذلك في الاتصال والكسائي اتبع المصحف لان الالف ساقطة فيها اجمع

المسألة الرابعة قوله من آية بينة فيه قولان أحدهما المراد معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وإنزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من السحاب وإنزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات والقول الثاني أن المعنى كم آتيناهم من حجة بينة بمحمد صلى الله عليه وسلم يعلم بها صدقه وصحة شريعته أما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله ففيه مسائل المسألة الأولى قرئ ومن يبدل بالتخفيف المسألة الثانية قال أبو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الإضمار قوله ومن يبدل نعمة الله **المسألة الثالثة** في نعمة الله ههنا قولان أحدهما أن المراد آياته ودلائله وهي من أجل أقسام نعم الله لأنها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم إياها وجهان فإن قلنا المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام فالمراد بتبديلها أن الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم فجعلوها أسباب ضلالتهم كقوله فزادتهم رجسا إلى رجسهم وإن قلنا المراد بالآية البينة ما في التوراة والإنجيل من دلائل نبوة محمد عليه السلام فالمراد بتبديلها تحريفها وإدخال الشبهة فيها والقول الثاني المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والأمن والكفاية والله تعالى هو الذي أبدل النعمة بالنقمة لما كفروا ولكن أضاف التبديل إليهم لأنه بسبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أما قوله تعالى من بعد ما جاءته فإن فسرنا النعمة بإيتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أي من بعد ما تمكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كقوله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه لأنه إذا لم يتمكن من معرفتها أو لم يعرفها فكأنها غائبة عنه وإن فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والأمن والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الأشياء يكون الشكر أوجب فكان الكفران أقبح فلهذا قال فإن الله شديد العقاب قال الواحدي وفيه إضمار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الإعجاز أن ترك هذا الإضمار أولى وذلك لأن المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفا بأنه شديد العقاب من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا أو لذاك ثم قال الواحدي والعقاب عذاب يعقب الجرم

زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا والله يرزق من يشاء بغير حساب

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالأدلة والأنبياء وعدلوا عنها أتبعه تعالى بذكر السبب الذي لأجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحيوة الدنيا ومحصول هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار في ترجيح الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** إنما لم يقل زينت لوجوه أحدها وهو قول الفراء أن الحيوة والإحياء واحد فإن أنث فعلى اللفظ وإن ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة وثانيها وهو قول الزجاج أن تأنيث الحيوة ليس بحقيقي لأن معنى الحيوة والعيش والبقاء واحد فكأنه قال زين للذين كفروا البقاء وثالثها وهو قول ابن الأنباري إنما لم يقل زينت لأنه فصل بين زين وبين الحيوة الدنيا بقوله للذين كفروا وإذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لأن الفاصل يغني عن تاء التأنيث المسألة الثانية ذكروا في سبب النزول وجوها فالرواية الأولى قال ابن عباس نزلت الآية في أبي جهل ورؤساء قريش كانوا يسخرون من فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى أبي حذيفة وعامر بن فهيرة وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على أنواع البلاء مع أن الكفار كانوا في التنعم والراحة والرواية الثانية نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وبني قينقاع سخروا من فقراء المسلمين المهاجرين حيث أخرجوا من ديارهم وأموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه يسخرون من ضعفاء المؤمنين وفقراء المهاجرين واعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم

المسألة الثالثة اختلفوا في كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا وجوها أحدها قال الجبائي المزين هو غواة الجن والإنس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر الآخرة في أعينهم وأوهموا أن لا صحة لما يقال من أمر الآخرة فلا تنغصوا عيشتكم في الدنيا قال وأما الذي يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لأن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فإن كان المزين هو الله تعالى فإما أن يكون صادقا في ذلك التزيين وإما أن يكون كاذبا فإن كان صادقا وجب أن يكون ما زينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفر وإن كان كاذبا في ذلك التزيين أدى ذلك إلى أن لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال فصح أن المراد من الآية أن المزين هو الشيطان هذا تمام كلام أبي علي الجبائي في تفسيره وأقول هذا ضعيف لأن قوله زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايرا لهم إلا أن يقال إن كل واحد منهم كان يزين للآخر وحينئذ يصير دورا فثبت أن الذي زين الكفر لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايرا لهم فبطل قوله إن المزين هم غواة الجن والإنس وذلك لأن هؤلاء الغواة داخلون في الكفار أيضا وقد بينا أن المزين لا بد وأن يكون غيرهم فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين للشيء من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات قائمة بالشيء

باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم إن سلمنا أن المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد منه أنه أخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والإخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق به ليس بكفر فسقط كلام أبي علي في هذا الباب بالكلية **التأويل الثاني** قال أبو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا أنهم زينوا لأنفسهم والعرب تقول لمن يبعد منه أين يذهب بك لا يريدون أن ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في الآي الكثيرة أنى يؤفكون أنى يصرفون إلى غير ذلك وأكده بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم فأضاف ذلك إليها لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك أن يحمل الإنسان على الفعل قهرا فالإنسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه واعلم أن هذا ضعيف وذلك لأن قوله زين يقتضي أن مزينا زينه والعدول عن الحقيقة إلى المجاز غير ممكن **التأويل الثالث** أن هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل وجهان أحدهما قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل الثاني قوله تعالى إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ثم إن القائلين بهذا التأويل ذكروا وجوها الأول يمتنع أن يكون تعالى هو المزين لما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة وإنما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات إلى قوله قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا قالوا وهذه الآيات متوافقة والمعنى في الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب في الطباع الميل إلى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الإلجاء الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذي تميل إليه النفس مع إمكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام الثاني أن المراد من التزيين أنه تعالى أمهلهم في الدنيا ولم يمنعهم عن الإقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الإمهال هو المسمى بالتزيين واعلم أن جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو أن حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث وإلا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهو محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الإيمان والطاعة أو ما رجح فإن لم يرجح البتة بل الإنسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها في قلبه فهذا يمنع من كونه تزيينا في قلبه والنص دل على أنه حصل هذا التزيين وإن قلنا بأن حصول هذا التزيين في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الإيمان والطاعة فقد زال الاختيار لأن حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان فحال الصيرورة مرجوحا أولى بامتناع الوقوع وإذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم أنه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة **الوجه الثالث** في تقرير هذا التأويل أن المراد أن الله تعالى زين من الحيوة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا سقط الإشكال وهذا أيضا ضعيف وذلك لأن الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به الكفار فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فإن المؤمن إذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وإن كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص وأكثر غرضه أمر الآخرة وإنما يعد الدنيا كالوسيلة إليها وليس كذلك الكافر فإنه وإن قلت ذات يده فسروره بها يكون غالبا على قلبه لاعتقاده أنها كمال المقصود دون غيرها وإذا كان هذا حاله صح أنه ليس المراد في الآية تزيين المباحات وأيضا أنه تعالى أتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا والمشعر بأنهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورات وتحملهم المشاق الواجبة فدل على أن ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات وأما أصحابنا فإنهم حملوا التزيين على أنه تعالى خلق في قلبه إرادة تلك الأفعال والأحوال وهذا بناء على أن الخالق لأفعال العباد ليس إلا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية أما قوله تعالى ويسخرون من الذين آمنوا فقد ذكرنا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدي قوله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي وذلك لأن الله تعالى أخبر عنهم بزين وهو ماض ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية أنهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالثواب بالآخرة قول باطل ولا شك أنه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لما ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لأنهم أعرضوا عن الملك الأبدي لسبب لذات حقيرة في أيام معدودة لم يوجد في الخلق أحد أولى بالسخرية منه بل أن بعض المحققين الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة هو الحزم على جميع التقديرات فإنه إن بطل القول بالآخرة لم يكن الفائت إلا لذات حقيرة في أيام معدودة وإن صح القول بالآخرة كان الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة أمرا متعينا فثبت أن قولنا السخرية كانت باطلة وأن عود السخرية إليهم أولى

أما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات **السؤال الأول** لم قال من الذين آمنوا
ثم قال والذين اتقوا الجواب ليظهر به أن السعادة الكبرى لا تحصل إلا للمؤمن التقي ليكون بعثا للمؤمنين على التقوى السؤال
الثاني ما المراد من هذه الفوقية الجواب فيه وجوه أحدها أن يكون المراد الفوقية بالمكان لأن المؤمنين يكونون في عليين من السماء
والكافرون يكونون في سجين من الأرض وثانيها يحتمل أن يكون المراد الفوقية في الكرامة والدرجة فإن قيل إنما يقال فلان فوق فلان
في الكرامة إذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا في تلك الكرامة من الآخر والكافر ليس له شيء من الكرامة
فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد أنهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الأمر فالله تعالى يعطي
المؤمنين من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها أن يكون المراد أنهم فوقهم
في الحجة يوم القيامة وذلك لأن شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم إنهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد
توفيقه وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل يزول الشبهات ولا يؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى إن الذين أجرموا
كانوا من الذين آمنوا يضحكون إلى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون ورابعها أن سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيامة فوق
سخرية الكافرين من المؤمنين في الدنيا لأن سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهي مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر
في الآخرة حقة ومع حقيتها فهي دائمة باقية **السؤال الثالث** هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق
فللقائل أن يقول إنه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا يحصل لهم هذه الفوقية
وإذا لم يحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار الجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون قويا في الدلالة بل العمومات التي بينا
أنها مخصوصة بدلائل العفو أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الآخرة
من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطي في الدنيا أصناف عباده من المؤمنين والكافرين فإذا حملناه على رزق الآخرة احتمل
وجوها أحدها أنه يرزق من يشاء في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله
فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فإن كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه وما لا يكون متناهيا
كان لا محالة خارجا عن الحساب وثانيها أن المنافع الواصلة إليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال ليوفيهم أجورهم ويزيدهم
من فضله فالفضل بلا حساب وثالثها أنه لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج إلى حساب ما يخرج منه لأن المعطي إنما يحاسب ليعلم
مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه إلى ما يجحف به والله لا يحتاج إلى الحساب لأنه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ۵
ورابعها أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة وذلك لأن الحساب إنما يحتاج إليه إذا كان بحيث إذا أعطى شيئا انتقص قدر الواجب
عما كان والثواب ليس كذلك فإنه بعد انقضاء الأدوار والأعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا
لا يتطرق الحساب البتة إلى الثواب وخامسها أراد أن الذي يعطي لا نسبة له إلى ما في الخزانة لأن الذي يعطي في كل وقت يكون
متناهيا لا محالة والذي في خزانة قدرة الله تعالى غير متناه والمتناهي لا نسبة له إلى غير المتناهي فهذا هو المراد بقوله بغير حساب
وهو إشارة إلى أنه لا نهاية لمقدورات الله تعالى **وسادسها** بغير حساب أي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان
حساب إذا كان له عليه حق وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لأحد معه حساب بل كل ما أعطاه فقد أعطاه بمجرد
الفضل والإحسان لا بسبب الاستحقاق وسابعها بغير حساب أي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب إذا كان لا يزيد
على قدر الكفاية فأما إذا زاد عليه فإنه يقال ينفق بغير حساب وثامنها بغير حساب أي يعطي كثيرا لأن ما دخله الحساب فهو قليل
واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها أما إذا حملنا الآية على ما يعطي في الدنيا
أصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه **أحدها** وهو الذي يتعلق بنظم الآية أن الكفار إنما كانوا يسخرون من فقراء
المسلمين لأنهم كانوا يستدلون بحصول السعادات على أنهم على الحق وعلى أنهم على الباطل فالله تعالى أبطل عليهم المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء
بغير حساب يعني أنه يعطي في الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا على كون المعطى محقا أو مبطلا أو محسنا أو مسيئا بل ذلك متعلق
بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على أيوب فلا يجوز لكم أيها الكفار أن تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم
حصوله لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه
زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة
وثانيها أن المعنى أن الله يرزق من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لأحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل
والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وأن لا يقول المؤمن لو كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه
في الدنيا بل الاعتراض ساقط والأمر أمره والحكم حكمه لا يسأل عما يفعل وثالثها قوله بغير حساب أي من حيث لا يحتسب كما يقول
الرجل إذا جاءه ما لم يكن في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وإن كانوا يسخرون من
الذين آمنوا لفقرهم فالله تعالى يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب فلعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال وقد فعل ذلك بهم فأغناهم

بما أفاء عليهم من أموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله بعد وفاته على أيدي أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر
فإن قيل قد قال تعالى في صفة المتقين وما يصل إليهم عطاء حسابا وهذا ينافي ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا أما من حمل قوله بغير حساب
على التفضيل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط
وأما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله أن يقول إن ذلك العطاء إذا كان يتشابه في الأوقات ويتماثل صح من هذا الوجه أن يوصف
بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرنا في معنى قوله بغير حساب **قوله تعالى** كان الناس أمة واحدة
فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين
أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم
اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان
بل كان هذا حاصلا في الأزمنة المتقادمة لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم إلا بسبب البغي والتحاسد
والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال القفال الأمة
القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الائتمام **المسألة الثانية** دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة
ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال الأول أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان
والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه وجوه أحدها ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله النبيين
مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا حين الاختلاف
ويتأكد هذا بقوله تعالى وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ويتأكد أيضا بقوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه إذا عرفت هذا فنقول
الفاء في قوله فبعث الله النبيين يقتضي أن يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل
قبل هذا الاختلاف أولى لأنهم لما بعثوا عندما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلأن يبعثوا حين ما كان الكل مبطلين مصرين على الكفر كان
أولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله حسن في هذا الموضع وثانيها أنه تعالى حكم بأن الناس كانوا أمة واحدة ثم أخبر أنهم ۵
فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات
بغيا بينهم والظاهر أن المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق والمشار إليه بقوله كان الناس أمة واحدة ثم حكم
على هذا الاختلاف بأنه إنما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق إلا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على أن حصول المذاهب الباطلة
إنما حصلت بسبب البغي وهذا يدل على أن الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول هذا الاختلاف إنما كان في الحق لا في الباطل فثبت
أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة وثالثها أن آدم عليه السلام لما
بعثه الله رسولا إلى أولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين إلى أن قتل قابيل هابيل بسبب
الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه لأن الناس وهم آدم وأولاده من الذكور والإناث كانوا أمة
واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد كما حكى الله تعالى عن ابني آدم إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك
القتل والكفر بالله إلا بسبب البغي والحسد **ورابعها** أنه لما غرقت الأرض في زمان الطوفان لم يبق إلا أهل السفينة ۵
وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرفت ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ثم إنهم
اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة شيء من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على
الباطل والكفر وإذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وأن لا يحمل على ما لم يثبت شيء من الدلائل **وخامسها**
وهو أن الدين الحق لا سبيل إليه إلا بالنظر والنظر لا معنى له إلا ترتيب المقدمات ليتوصل بها إلى النتائج وتلك المقدمات إن كانت نظرية
افتقرت إلى مقدمات أخر ولزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة إلى الضروريات وكما أن المقدمات
يجب انتهاؤها إلى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤها أيضا إلى ترتيب يعلم صحته بضرورة العقل وإذا كانت النظريات
مستندة إلى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل وإلى ترتيبات يعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم لا يغلط
لو لم يعرض له سبب من خارج فأما إذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض
هو الخطأ وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا هذا هو الأظهر فثبت أن الأولى أن يقال إنه كان
الناس أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق
له فوجب المصير إليه **فإن قيل** فما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولأجل
أن يرحمهم خلقهم وسادسها قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على أن المولود ۵
لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية وهي سعي الأبوين
في ذلك وحصول الأغراض النفسانية من البغي والحسد وسابعها أن الله تعالى لما قال ألست بربكم قالوا بلى فدل أنهم يوم كانوا أمة واحدة

على الدين الحق وهذا القول مروي عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين الا ان المتكلمين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا الى
نصرة هذا القول بعد ما قلنا الوجوه الستة التي ذكرناها الا ان هذا الوجه هذا جملة الكلام في تقرير هذا القول اما القول الثاني
وهو ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر
اما الآية فقوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك واما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله
تعالى نظر الى اهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم الا بقايا من اهل الكتاب وجوابه ما بينا ان هذا لا يليق الا بالفترة وذلك لا ينفي الاختلاف
لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق والناس بقوا متفقين على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت اولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا
ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من لدن
آدم الى زمن نوح كانوا كفارا ثم سألوا انفسهم سؤالا وقالوا انه ليس كان فيهم من كان مسلما نحو هابيل وشيت وادريس ولهذا
بان الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد في التغيير القليل في البر الكثير وقد يقال
دار الإسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون القول الثالث
وهو اختيار ابي مسلم والقاضي ان الناس كانوا على امة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع
وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وامثالها واحتج
القاضي على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي في قوله فبعث الله النبيين فهذا يفيد
ان بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وان تكون وحدة
في شريعة مستفادة من الانبياء فوجب ان تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وايضا فالعلم بحسن شكر المنعم
وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الظلم والكذب والجهل والعبث مشترك
فيه بين الكل فالأظهر ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال
أليس اول الناس آدم وانه كان نبيا فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل واجاب بانه يحتمل انه عليه السلام مع اولاده
كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية اولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده ويحتمل ان بعد ذلك صار شرعه
مندرسا فالناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم ان هذا القول لا يصح الا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام
فيه مشهور في علم الاصول القول الرابع ان الآية دلت على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او الكفر فهو موقوف
على الدليل القول الخامس ان المراد من الناس هاهنا اهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لانا بينا
ان هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا
ان تلك الآية نازلة في اليهود فقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين آمنوا بموسى عليه السلام امة واحدة على دين واحد
ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤوا بعد موسى عليه السلام وانزل معهم الكتب
كما بعث الزبور الى داود والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد لتكون تلك الكتب حاكمة في تلك الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا
القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس بقوم
معينين خلاف الظاهر الا انك تعلم ان الالف واللام كما يكون للاستغراق فقد يكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية اما قوله
تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لا بد من اضمار والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث
الله النبيين واعلم انه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله
تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة
المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر الصفة الثالثة
قوله وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي
اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتب اجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد
منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه آخر وهو ان المكلف
انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب
والخوف انما يقوى عند حصول التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال
القاضي ظاهر هذه الآية يدل على انه لا نبي الا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب ام قصر ودون ذلك
الكتاب او لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا او لم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك
اما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل فلا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر امور ثلاثة فاولها
اي هذا اللفظ الكتاب ثم النبوة ثم الله فلا جرم كل واحد منها صحيح فيكون المعنى ليحكم الله او النبي المنزل عليه او الكتاب

فبر

مبينا ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح اما الكتاب فلانه اقرب المذكورات واما الله فانه سبحانه هو الحاكم
في الحقيقة لا الكتاب واما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد ان يقال الحمل على الكتاب اولى اقصى ما في الباب ان يقال الحاكم هو الله
فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا انا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين الاول انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى
كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا جاز ان يكون هدى وشفاء جاز ان يكون حكما قال تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم
ويبشر المؤمنين والثاني انه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله اما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم ان الهاء في قوله فيه يجب
ان يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق اولى لان الآية دلت على انه تعالى انما انزل
الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم والحاكم يجب ان يكون مغايرا للمحكوم عليه اما قوله
تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه فالهاء الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب والتقدير وما اختلف في الحق الا الذين
اوتوا الكتاب ثم قال كثير من المفسرين المراد بهؤلاء اليهود والنصارى والله تعالى كثيرا ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله
وطعام الذين اوتوا الكتاب قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء ثم المراد باختلافهم يحتمل ان يكون هو ان يكفر بعضهم ببعض كقوله
وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وبالعكس ويحتمل ان يكون المراد باختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين
اوتوه اي وما اختلفوا في الحق الا الذين اوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة
في الدين واعلم ان هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتاب وذلك يوجب ان قبل بعثتهم ما كان
الاختلاف في الحق حاصلا وهو يدل على ان قوله تعالى كان الناس امة واحدة معناه امة واحدة في دين الحق اما قوله تعالى
من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضي ان يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة
لا محالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على اثبات الاصول
التي لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بعد ثبوته فذلك
لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والا وقع الدور بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة
على ايتاء الله الكتاب اياهم اما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى ان الدلائل اما سمعية واما عقلية اما السمعية فقد حصلت بايتاء
الكتاب واما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على ايتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك
الا بسبب البغي والحسد والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية قوله تعالى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم
اما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه فاعلم انه تعالى لما وصف حال اهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات اصروا
على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد بين ان حال هذه الامة بخلاف ذلك فان الله عصمهم من الزلل وهداهم الى الحق في الاشياء
التي اختلف فيها اهل الكتاب روي انه عليه السلام قال نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ونحن اول الناس دخولا
الجنة بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا واوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا
له والناس لنا فيه تبع غدا لليهود وبعد غد للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس
والنصارى الى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا
وقالت النصارى كان نصرانيا وقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى افرطوا وقلنا القول العدل
وبقي في الآية مسائل المسألة الأولى من الاصحاب من تمسك بهذه الآية على ان الايمان مخلوق والله تعالى
قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في ان الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان
مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف فانا بينا ان الهداية غير والاهتداء غير والذي يدلك هاهنا على ان الهداية
لا يمكن ان تكون عبارة عن الايمان وجهان الاول ان الهداية الى الايمان كانت التوفيق على الايمان غير الايمان والثاني انه تعالى
قال في آخر الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جائز ان يأذن لنفسه فلا بد هاهنا من اضمار ليصرف
الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية
مغايرة للاهتداء المسألة الثانية احتج الاصحاب بهذه الآية على انه تعالى يخص المؤمن بهدايات
لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة اجابوا عنه من وجوه احدها انهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى
للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها المراد به الهداية الى الثواب وطريق الجنة وثالثها هداهم الى الحق بالالطاف
المسألة الثالثة قوله لما اختلفوا فيه اي الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا اي الى ما قالوا وان
ويقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق فان قيل لم قال هداهم لما اختلفوا فيه من الحق ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا
فقدم الاختلاف لانه بداية ثم فسره بمن وهذا التأني قالوا الفراء هذا من المقلوب اي فهداهم للحق فيما اختلفوا فيه المسألة
الرابعة قوله باذنه فيه وجوه احدها قال الزجاج معناه الثاني فهداهم بامره اي حصلت الهداية بسبب الامر كما يقال قطعت

بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل وبالامر حصل التمييز فجعلت الهداية سببا لاذنه الثالث قال بعضهم لابد فيه
من اضمار والتقدير فهدى الله الذين امنوا باذنه اما قوله والله يهدي من يشاء فالاستدلال للاصحاب به معلوم والمعتزلة
اجابوا من ثلثة اوجه احدها المراد بالهداية البيان فانه تعالى خص المكلفين بذلك والثاني المراد بالهداية
الطريق الى الجنة والثالث المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يلطف به وهو قول ابي بكر الرازي [illegible]
**ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم الباساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين
امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب** في النظم وجهان الاول انه تعالى قال في الاية السابقة والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم والمراد انه يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة بين في هذه الاية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يحصل الا باحتمال الشدايد
في التكليف فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما ياتكم مثل الذين خلوا والثاني انه في الاية السابقة لما بين انه هداهم لما
اختلفوا فيه باذنه بين في هذه الاية انهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدايد في اقامة الحق وصبروا على البلوى ۞
فكذا انتم يا اصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
استقصينا الكلام في لفظة ام في تفسير قوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نريده هنا ان نقول ام استفهام متوسط
كما ان هل استفهام سابق فيجوز ان تقول هل عندك رجل ام عندك رجل ولا يجوز ان يقال ابتداء ام عندك رجل اما اذا كان متوسطا
جاز سواء كان مسبوقا باستفهام اخر فهو كقوله انت رجل لا تنصف افمن جهل تفعل هذا ام لك سلطان واما الذي لا يكون
مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه وهذا القسم يكون في
تقدير القسم الاول والتقدير افيؤمنون بهذا ام يقولون افتراه فكذا تقدير هذه الاية فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا
فيه من الحق فصبروا على استهزاء قومهم بهم افتسلكون سبيلهم ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا
ما لخصه القفال **المسئلة الثانية** قوله ولما ياتكم مثل الذين خلوا اي ولم ياتكم مثل الذين وذكر الكوفيون
من اهل النحو ان لما اصلها لم وما زائدة وقال سيبويه لما ليست زائدة لان لما تقع في مواضع لا تقع فيها لم تقول للرجل
اقدم فلان فيقول لما ولا يقال لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم ياتني زيد فهو نفي لقوله اتاك زيد واذا قال
لما ياتني زيد فمعناه انه لم ياتني بعد وانا اتوقعه قال النابغة ۞

ازف الترحل غير ان ركابنا ۞ لما تزل برحالنا وكان قد ۞

فعلى هذا قوله ولما ياتكم مثل الذين خلوا يدل على ان اتيان ذلك متوقع منتظر **المسئلة الثالثة** ۞
قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم
في ايدي المشركين واظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم ام حسبتم وقال
قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وبلغت القلوب
الحناجر وقيل نزلت في حرب احد لما قال عبد الله بن ابي لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون
الباطل لو كان محمد نبيا ما سلط الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله هذه الاية والمراد تقدير الاية احسبتم ايها المؤمنون
انكم تدخلون الجنة بمجرد الايمان وتصديق رسولي دون ان تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وان ينالكم
مثل ما نال من قبلكم من احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الاهوال في مجاهدة العدو
كما كان ذلك لمن قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما ياتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما
لغتان مثل ومثل كشبه وشبه الا ان المثل مستعار للحالة الغريبة او القصة العجيبة لها شان ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى
اي الصفة التي لها شان عظيم والمراد في الكلام حذف تقديره مثل محنة الذين خلوا من قبلكم وقوله مستهم بيان
للمثل وهو استيناف كان قائلا قال كيف كان ذلك المثل فقال مستهم الباساء والضراء وزلزلوا اما الباساء فهو اسم
من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة واما الضراء فالاقرب فيه انه ورود
المضار عليه من الالام والاوجاع وضروب الخوف وعندي ان الباساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة
عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والافة والالم عليه واما قوله وزلزلوا اي حركوا بانواع البلايا والرزايا
قال الزجاج اصل الزلزلة في اللغة من زل الشيء عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتاويله انك كررت تلك الازالة فضوعف
لفظه لمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف
واصل الزل اي نقله عن موضعه فاذا تكرر قيل زلزل وفسر بعضهم زلزلوا ههنا مجازا والمراد دهشوا وتحيروا ويجوز ان يكونوا مضطربين
لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا اخر هو النهاية في الدلالة على كمال
الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام يكونون

في

في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى في
الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبتهم فتقدير الاية
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **المسئلة الرابعة** قرا نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
البعير يجر بطنه والمعنى مرضت حتى ان من حضر هناك يقول لعجل البعير يجر بطنه ثم هذا قد يجيء وعند انقضاء السبب والمسبب
معا وقد يجيء وعند انقضاء السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى ادخلها يحتمل ان السير والدخول قد وجدا وحصلا
ويحتمل ان يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين
اختاروا النصب لان قراءة الرفع لا تتم الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض
فلاجرم كانت قراءة النصب اولى **المسئلة الخامسة** في الاية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول
القاطع بصحة وعد الله ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله والجواب عنه من وجوه احدها ان كونه رسولا لا
يمنع ان يتاذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين
وقال حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع ان الله تعالى ينصره
الا انه ما عين له الوقت قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه علم قرب الوقت زال غمه وطاب قلبه والذي يدل
على صحة ذلك انه قال في الجواب الا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب
ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر ام لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد والجواب
الثاني انه تعالى اخبر عن الرسول والذين امنوا انهم قالوا قولا ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا ان نصر الله
قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين امنوا قالوا متى نصر الله والرسول قالوا الا ان
نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القران ومن الشعر اما القران فقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه
ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله بالنهار واما الشعر فقول امرئ القيس ۞

كان قلوب الطير رطبا ويابسا ۞ لدى وكرها العناب والحشف البالي ۞

والتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالي لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا **المسئلة السادسة**
قوله الا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله
ثم قال الله عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولا لقوم منهم كانهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى انفسهم
فعلموا ان الله لا يخلف وعده وهم عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك **فان قيل** ۞
قوله ان نصر الله قريب يوجب في كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون هذا من خواص
الانبياء عليهم السلام وايضا ان كان ذلك عاما في حق الكل اذ كل من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين اما ان يتخلص عنه واما ان يموت واذا مات

فقد وصل إلى من لا يهمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم النصر وأما عاجله فقريب لأن الموت قريب

قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ في بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضا عن طلب العاجل وأن يكون مشتغلا بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الأحكام وهو من هذه الآية إلى قوله ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم فإن عادة القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الأحكام مختلطا بعضها بالبعض ليكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكدا له فالحكم الأول هو هذه الآية وفيه مسائل

المسألة الأولى

قال عطاء عن ابن عباس نزلت الآية في رجل أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن لي دينارا فقال أنفقه على نفسك فقال إن لي دينارين فقال أنفقهما على أهلك فقال إن لي ثلاثة فقال أنفقها على خادمك فقال إن لي أربعة فقال أنفقها على والديك فقال إن لي خمسة فقال أنفقها على قرابتك فقال إن لي ستة فقال أنفقها في سبيل الله وهو أحسنها وروى الكلبي عن ابن عباس أن الآية نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي قتل يوم أحد وكان شيخا كبيرا هرما وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت هذه الآية

المسألة الثانية

في ماذا قولان أحدهما أن يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه أن العرب تقول عماذا تسأل بإثبات الألف في ما فلولا أن ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسأل بحذف الألف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم أنت من ذكراها فلما لم يحذفوا الألف من آخر ما علمت أنه مع ذا بمنزلة اسم واحد فلم يحذفوا الألف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها إذا كانت آخرا إلا أن يكون في شعر كقوله

على ما قام يشتمني لئيم ۞ كخنزير تمرغ في رماد ۞

والقول الثاني أن يجعل ذا بمعنى الذي ويكون ما رفعا بالابتداء وذا خبرها والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذي فيقول من ذا يقول ذاك أي من الذي يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي ينفقون

المسألة الثالثة

في الآية سؤال وهو أن القوم سألوا عما ينفقون لا عمن يصرف النفقة إليهم فكيف أجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه أحدها أنه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم إليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لأن قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم إن ذلك الإنفاق لا يكمل إلا إذا كان مصروفا إلى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان وثانيها قال القفال إنه وإن كان السؤال واردا بلفظ ما إلا أن المقصود السؤال عن الكيفية لأنهم كانوا عالمين أن الذي أمروا بإنفاقه هو المال الذي يخرج قربة إلى الله تعالى وإذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم إلى أن ذلك المال أي شيء هو وإذا خرج ذلك عن أن يكون مرادا تعين أن المطلوب بالسؤال أن مصرفه أي شيء هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لأنه كان من المعلوم أن البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفتها كذا فقوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا إن ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا ههنا لما علمنا أنهم كانوا عالمين بأن ذلك الذي أمروا بإنفاقه ما هو وجب أن يقطع بأن مرادهم من قوله ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب وثالثها يحتمل أن يكون المراد أنهم سألوا هذا السؤال كأنه قيل لهم هذا السؤال فاسد أنفق أي شيء كان ولكن بشرط أن يكون من الحلال وبشرط أن يكون مصروفا إلى المصرف وهذا مثل ما إذا كان الإنسان صحيح المزاج لا يضره أكل أي طعام كان فقال للطبيب ماذا آكل فيقول كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى أنفق أي شيء أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك

المسألة الرابعة

اعلم أنه تعالى راعى الترتيب في الإنفاق فقدم الوالدين وذلك لأنهما كالمخرج له من العدم إلى الوجود ثم رباه في الحال الذي كان في غاية الضعف فكان إنعامهما على الإنسان أعظم من إنعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا وفيه إشارة إلى أنه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء أوجب من رعاية حق الوالدين لأن الله تعالى هو الذي أخرج الإنسان من العدم إلى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان أخرجاه إلى الوجود في عالم الأسباب الظاهرة فثبت أن حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الأقربين والسبب فيه أن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وأن يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه أحدها أن القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فإذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغني أتم واطلاع الغني على فقر الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الإنفاق وثانيها أنه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير إلى الرجوع إلى غيره وذلك عار وسبة في حقه فالأولى به أن يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس وثالثها أن قريب الإنسان جار مجرى الجزء منه والإنفاق على النفس أولى من الإنفاق على الغير فلهذا السبب كان الإنفاق على القريب أولى من الإنفاق على البعيد ثم إنه تعالى ذكر بعد الأقربين اليتامى وذلك لأنهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم فالطفل الذي مات أبوه قد عدم الكسب والكاسب وأشرف

على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لأن قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فإنه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله سبحانه وتعالى في كيفية الإنفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالإجمال فقال وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم أي وكل ما فعلتموه من خير إما مع هؤلاء المذكورين وإما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من أليم عقابه فإن الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

المسألة الخامسة

المراد من الخير هو المال لقوله تعالى وإنه لحب الخير لشديد وقال إن ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلوا من إنفاق شيء من المال قل أم كثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الإنفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا أولى

المسألة السادسة

قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا ضعيف لأنه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ إليها أحدها قال أبو مسلم الإنفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالأقربين الولد وولد الولد وقد يلزم نفقتهم عند فقد الملك وإذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال إنه منسوخ بآية المواريث لا وجه له لأن هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة وثانيها أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى في باب النفقة فالأولى به أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى فيكون المراد به التطوع وثالثها أن يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والأقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة ورابعها يحتمل أن يريد بالإنفاق على الوالدين والأقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه إلى اليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ الحكم الثاني

قوله تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون وفيه مسائل

المسألة الأولى

اعلم أنه عليه السلام كان غير مأذون في القتال مدة إقامته بمكة فلما هاجر أذن في قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الآية فقال قوم إنها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول أنه كان يحلف عند البيت بالله أن الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء أن هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول في ذلك الوقت فقط حجة الأولين أن قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليه السلام يقتضيه أيضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فإن قيل ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان أو على الكفاية قلنا بل يقتضي أن يكون واجبا على الأعيان لأن قوله عليكم أي على كل واحد من أحادكم كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء أن قوله كتب يقتضي الإيجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت إلا أنا قلنا إن قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الإجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم إلا أن يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ إلا أن التزام القول بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفاية إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فإنه يتعين الجهاد حينئذ على الكل

المسألة الثانية

قوله وهو كره لكم يفيد أشكال وهو أن ظاهره يقتضي كون المكتوب عليكم أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لأن الكافر لا يؤمر بالأمر بقتال الكافر وإذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فإن هذا يشعر بكون المؤمن كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لأن المؤمن لا يكون ساخطا لأوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه فساده والجواب من وجهين الأول أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وإن علم أن ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس بل التكليف عبارة عن إلزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم أن أعظم ما يميل إليه الطبع الحياة فلذلك أشق الأشياء على النفس القتال الثاني أن يكون المراد كراهتهم للقتال قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ولكثرة الأعداء فبين تعالى أن الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا يكرهوه بعد أن فرض عليهم

المسألة الثالثة

الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله تعالى وعسى أن تكرهوا شيئا ثم فيه وجهان أحدهما أن يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقوله فإنما هي إقبال وإدبار كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له والثاني أن يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز أي وهو مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وفيها قولان كالضعف والضعف ويجوز أن يكون بمعنى الإكراه على سبيل المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته أمه كرها ووضعته كرها وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم يكره عليه وإذا كان بالإكراه فبالفتح أما قوله

تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم فيه مسائل **المسئلة الاولى** عسى فعل درج مضارعه وبقي ماضيه فيقال منه عسيتما عسيتم قال تعالى فهل عسيتم ويرفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى قل عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فقولك عسى زيد ان يقوم فتقديره عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد **المسئلة الثانية** معنى الاية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالعكس ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتوقع الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه انواع من المفاسد منها ان العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما ان ياخذكم ويستبيح دماءكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان القتال سبب لحصول الامن وقد للتحير طلب مرضاة الله تعالى لكان تدعو الى القتل بسبب رضوان الله وما لم يصل الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وانه لا يضيع اجر المحسنين وان لذات الدنيا امور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فاذن الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من اعظم سعادات الانسان فثبت بما ذكرنا ان الطبع وان كان يكره القتال مع اعداء الله فهو خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم **المسئلة الثالثة** الشر السوء واصله من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله حتى شررت بالاكف المصاحف والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة المسئلة الرابعة عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل الا انها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التاويل اما اذا قلنا بانها بمعنى لعل فالتاويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب في القرآن قال فعسى الله ان ياتي بالفتح وقد وجد وعسى الله ان ياتيني بهم جميعا وقد حصل اما قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله ثم علم انه سبحانه لا يامر العبد الا بما فيه خيرته ومصلحته علم قطعا ان الذي امر الله به وجب عليه امتثاله سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال يا ايها العبد فاعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون

قوله تعالى

يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله والفتنة اكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون في الاية مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في ان هذا السائل اكان من المسلمين او من الكافرين فالقائلون بانه من المسلمين فريقان الاول الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عندهم ان الشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سالوا الرسول عليه السلام فقالوا اتحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الاية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين والثاني وهو قول اكثر المفسرين ما روي عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وامره ان يفتحه بعد منزلتين ويقراه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فترصد بها عير قريش لعلك ان تاتينا منه بخير فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره وقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما راوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا راس واحد منهم واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم اتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو احد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمي فقتلوه واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك وقال عليه السلام اني ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري افي رجب اصبناه ام في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى

نزلت هذه الآية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين وقوله يسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم واما بعد الاية فكذلك وهو قوله ويسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى وعن النساء روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رايت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سالوه الا عن ثلاث عشرة مسئلة حتى قبض كلهن في القرآن منهن يسئلونك عن الشهر الحرام **القول الثاني** ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سلوا الرسول عليه السلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم بانه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فانزل الله تعالى هذه الاية يسئلونك عن قتال في الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به اكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز **المسئلة الثانية** قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسئلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن وقرا عكرمة قتل فيه اما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير اي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله تعالى قتال فيه ومن حق النكرة اذا تكررت ان تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك لكان المذكور الثاني غير الاول كما في قوله ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سالتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون من الكبائر انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو انه وقع التعبير عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه الا اولو الالباب **المسئلة الثانية** اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الشهر الحرام الا على سبيل الدفع وروى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الاية ناسخة لتحريم القتال في الشهر الحرام والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا ولا يتناول كل الافراد فهذه الاية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** للنحويين في هذه الاية وجوه الاول قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سالتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا منها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا انهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين احدهما انه عطف على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متاكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام اعترضوا على الوجه الاول بانه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بان على هذا الوجه يكون تقدير الاية وصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزا **اجيب** عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في كلام الله ليس بغريب ثم يتاكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام

على سبيل الخفض ولو ان حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان اولى ان يكون مقبولا واما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا الاول فاسد لانه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا علمناه هاهنا لوجهين الاول ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية لقوله ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا ان فرط العناية اوجب تقديم ذكره فكذا هاهنا

الوجه الثاني

في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابو مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسألونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتالا فيه محكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون قوله تعالى قتال فيه كبير جملة مبتدأ وخبر واما قوله وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير ان قتال فيه كبير وصد عن سبيل كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو وتقديره وعمرو منطلق طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قولكم تقدير الاية يسألونك عن قتال في الشهر الحرام وفي المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني بانه لما قال بعد ذلك واخراج اهله منه اكبر عند الله اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم منه ان يكون اخراج اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع واقول للفراء ان يجيب عما اورد بانه من الذي اخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان احدهما كالاخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال وقولهم على الوجه الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم ان يكون قتال في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في الاثبات لا يفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم ان كل قتال كذلك قولهم على الوجه الثاني يلزم ان يكون اخراج اهل المسجد منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هم الرسول والصحابة واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفر فهو ظلم لانه ايذاء للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك ان الشيء الذي يكون ظلما وكفرا معا اكبر واقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول في تقرير قول الفراء

القول الثالث

في الاية ان قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض في قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما اثبتوا هذا القول ومن المسألة الثالثة واما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد عليه السلام وثانيها صد للمسلمين من ان يهاجروا الى الرسول عليه السلام وثالثها صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل ان يقول الروايات دلت على ان هذه الاية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان في معلوم الله كان كالواقع واما الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث واما قوله والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام والمعنى الكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود واما قوله واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهله اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها اكبر اي كل واحد منها اكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في المسجد الحرام لوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في المسجد الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهولاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء اكبر واما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فقد ذكروا في الفتنة قولين احدهما الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لانا على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفراء والقول الثاني ان الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا له عن الانفاق

وقال

وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان بالبلوى [illegible]

[illegible]

ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا [illegible]

ثم قال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم [illegible]

المسألة الثانية

[illegible]

المسألة الاولى

[illegible]

المسألة الثالثة

[illegible]

اما البحث الاصولي

[illegible] اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقات وهو محال واما ان يقال الطارئ يزيل السابق وهذا محال لوجوه احدها ان المنافاة حاصلة بين السابق والطاري فليس كون الطاري مزيلا للسابق اولى من كون السابق دافعا للطاري بل السابق اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطاري زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان الطاري لزم الدور وهو محال وثالثها ان ثواب الايمان السابق وعقاب الكفر الطاري اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الاخر فان تساويا وجب ان يحابط كل واحد منهما بالاخر وحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الاخر فلنفرض ان السابق ازيد فحينئذ يلزم ان الطاري لا يزيل الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال ولنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطاري الزائد يكون جملة اجزائه مؤثرة في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون المؤثر في ازالة السابق بعض اجزاء الطاري دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال ثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كان قد ظهر ايمانا الا انه ما كان عند الله ايمانا وظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت عليه الاية فانها دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة اما البحث الفروعي فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم اسلم في الوقت قال الشافعي رضي الله عنه لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لزمه قضاء ما ادى وكذلك الحج حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم فشرط حبوط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب ان لا يصير عمله محبطا فان قيل هذا معارض بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد

موافاة

واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند اتمامهما
وجد كمن قال لعبده انت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يحصل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق
ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول

والسؤال الثاني

ان التمسك بهذه الاية انما هو ان هذه الاية دلت على ان الموت على الردة شرط لمجموع المذكور في هذه الاية ونحن نقول
به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الاية
دلالة على ان الموت على الردة شرط فيه والجواب ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان التعليق
بشرط وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعلقه بكل واحد منهما منافيا لتعلقه بالاخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثرا في الحبوط لم
يبق للموت على الردة اثر في الحبوط اصلا في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق
والمقيد واما السؤال الثاني فجوابه ان الاية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود في النار
بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط اما قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصل الحبط ان تاكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث
وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم فسمي بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه **المسئلة الثانية**
المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد فنى وزال واعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه
فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب
ابي هاشم وجمهور المتاخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط
الوارد في كتاب الله تعالى هو ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لان الاتي بالردة كان يمكنه ان ياتي بدلها بعمل
يستحق به ثوابا فاذا لم يات بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا العمل الذي لا يستفيد منه نفعا بل يستفيد منه اعظم
المضار قيل انه احبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط
اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما ان لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازا وجب المصير اليه لانا
ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة ان الموافاة شرط في صحة الايمان على ان القول بان اثر العمل الحادث يزيل اثر العمل السابق محال

المسئلة الثالثة اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى ان يظفر به ولا يستحق
من المؤمنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز ان يكون المعنى في قوله حبطت
اعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدتهم عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لاعزاز الله
الاسلام بانصاره فيكون الاعمال على هذا التاويل ما يعملونه بعد الردة واما حبوطها في الاخرة فعند القائلين بالاحباط معناه
ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه باعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك
الردة ثوابا ونفعا في الاخرة بل يستفيدون منه اعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

قوله تعالى

ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله يرجون رحمة الله والله غفور رحيم في الاية مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله
هب انه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطمع منه اجرا وثوابا فنزلت هذه الاية لان عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة
مجاهدا الثاني انه تعالى لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع ذلك بذكر من يقوم به
فقال ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد **المسئلة الثانية**
هاجروا اي فارقوا اوطانهم وعشائرهم واصله من الهجر الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح الهجر لانه مما ينبغي ان يهجر والهاجرة
وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز ان يكون المراد منه ان الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو ايضا
هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة واما المجاهدة فاصلها من الجهد الذي هو المشقة ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان يضم
جهده الى جهد اخر في نصرة دين الله كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعد اخر ليحصل التايد والقوة ويجوز ان يكون
المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فيصير مفاعلة ثم قال اولئك يرجون رحمة الله وفيه سؤالات
الاول ان المراد منه الرجا وهو عبارة عن ظن المنافع التي يتوقعها واراد تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله وذلك لان عبد الله
بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجا ولم يقطع به
كما في سائر الايات قلنا الجواب من وجوه احدها ان مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك
علقه بالرجا وثانيها انه وان كان واجب عقلا ولكنه تعلق بان لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو
الرجا لا القطع وثالثها ان المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو ان يرجو

ان يوفيه

ان يوفيه اسلفا كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجا ورابعها ليس المراد من الاية ان الله تعالى شكك العبد في هذه
المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم في حق الله تعالى يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته
ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة دينه فيقدمون على الله تعالى مع الخوف والرجا كما قال والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى
ربهم راجعون

القول الثاني

ان المراد من الرجا القطع واليقين في اصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي
وقته وفيه وجوه ذكرناه في تفسير قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم ثم قال والله غفور رحيم اي ان الله تعالى يحقق لهم
رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح فانه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه ما لم يعلموا ورحمهم الحكم الثالث

قوله تعالى

يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما

اعلم ان قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم عن اي شيء سالوا فانه يحتمل انهم سالوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم
سالوا عن حال الانتفاع به وحرمته ويحتمل انهم سالوا عن حل شربه وحرمته الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب
على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قالوا نزلت في الخمر اربع ايات نزلت
بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال ثم ان عمر ومعاذا
ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزلت فيها قوله تعالى فيهما اثم كبير
ومنافع للناس فشربها قوم وتركها اخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا فسكروا فقام بعضهم يصلي فقرا قل يا ايها
الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فقل من يشربها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن ابي
وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فانزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا
يا رب قال القفال والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم قد كانوا الفوا شرب الخمر
وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق
ومن الناس من قال بان الله تعالى حرم الخمر والميسر بهذه الاية ثم نزل قوله ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فاقتضى ذلك
تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه ان يصلي الا مع السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت اية المائدة فكانت
في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن انس ان هذه الاية نزلت بعد تحريم الخمر

المسئلة الثانية

اعلم ان عندنا ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر فنفتقر هنا الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان هذه الاية دالة على تحريم شرب الخمر
اما المقام الاول في بيان ان الخمر ما هو قال الشافعي رضي الله عنه كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخمر
عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي رضي الله عنه على قوله وجوه احدها ما روى ابو داود في
سننه عن الشعبي عن ابن عمر عن عمر قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر
ما خامر العقل ووجه الاستدلال به من ثلاثة اوجه احدها ان عمر رضي الله عنه اخبر ان الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة
والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمرا وثانيها انه قال حرمت الخمر يوم
حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الخمسة وثالثها ان عمر الحق بها كل ما خامر
العقل من شراب ولا شك ان عمر كان عالما باللغة وروايته ان الخمر اسم لكل ما خامر العقل معتبرة

الحجة الثانية

روى ابو داود عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر
خمرا وان من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا صريح في ان هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت
الاية الدالة على تحريم الخمر والثاني انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب ان يكون مراده من ذلك بيان ان الحكم الثابت
في الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب ان يكون ثابتا في هذه الاشربة قال الخطابي
رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها
معهودة في ذلك الزمان فكل ما في معناها من ذرة وسلت وعصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص الاشياء الستة
بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها **الحجة الثالثة** روى ابو داود ايضا عن نافع
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي قوله كل مسكر خمر دل على وجهين
احدهما ان الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه ان الاية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن
من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الاخر ان يكون
معناه انه كالخمر في الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرا فان قام دليل على ان ذلك ممتنع وجب
حمله مجازا على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشيء الحجة الرابعة روى ابو داود عن عائشة رضي الله عنها انها قالت

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب اسكر فهو حرام قال الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تاويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع واحد من الانبذة فاجابه عنه بتحريم الجنس فدخل فيه القليل والكثير ولو كان هناك تفصيل في شيء من انواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روى ابو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام الحجة السادسة وروى ايضا عن القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيلة تسع ستة عشر رطلا وفيه ابين البيان ان الحرمة شاملة لجميع اجزاء الشراب الحجة السابعة وروى ايضا ابو داود عن شهر بن حوشب عن ام سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وهذا لا شك انه متناول لجميع انواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو حرام النوع الثاني من الدلائل على ان كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال اهل اللغة اصل هذا الحرف التغطية سمي الخمار خمارا لانه يغطي راس المراة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة واكمة وخمرت راس الاناء اي غطيته والخامر الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل اي تخالطه يقال خامره الداء اذا خالطه وانشد لكثير • هنيئا مريئا غير داء مخامر • ويقال خامر السقاية كبده وهذا الذي ذكره راجع الى الاول لان الشيء اذا خالط الشيء صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت سكرا لانها تسكر العقل اي تحجزه وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله الى ان الخمر هو المسكر لان السكر يغطي العقل ويمنع من وصول نوره الى الاعضاء فهذه الاشتقاقات من اقوى الدلائل على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضاف اليه الاحاديث الكثيرة المذكورة لا يقال هذا اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه يقولون مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاقات

النوع الثالث

من الدلائل على ان الخمر هو المسكر ان الامة مجمعة على ان الايات الواردة في الخمر ثلثة اثنتان منها وردتا بلفظ الخمر احديهما هذه الاية والثانية اية المائدة والثالثة وردت في السكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر النوع الرابع من الحجة ان سبب نزول تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذا قالا يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبة للعقل فوجب ان يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما ان يكون خمرا واما ان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم النوع الخامس من الحجة ان الله علل تحريم الخمر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا كانت هذه الاية نصا في ان حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر وان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر فكل من انصف وترك العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه احدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا لان المنة لا تكون الا بالمباح الحجة الثانية ما روى ابن عباس انه عليه السلام اتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا نسقيك مما ننبذه في بيوتنا فقال مما تسقي الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله افسدت على اهل مكة شرابهم فقال ردوا علي القدح فردوه عليه فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب وقال اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متونها بالماء وجه الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره الحجة الثالثة التمسك باثار الصحابة والجواب عن الاول ان قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الاية كانت نازلة قبل هذه الايات الثلثة الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلثة اما ناسخة او مخصصة لها واما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت فيه تمرات لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الحموضة وطبعه عليه السلام كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد من صب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة او الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز واما اثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر المقام الثاني في بيان ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي فكان مجموع هاتين الايتين

دليلا

دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم الثالث انه تعالى قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الاية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما فهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الاية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه احدها انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة والثاني لو دلت هذه الاية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت اية المائدة واية تحريم الصلاة الثالث انه تعالى اخبر ان فيهما اثما كبيرا فمقتضاه ان ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ما داما موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتهما لوجب القول بثبوت حرمتها في سائر الشرائع والجواب عن الاول ان حصول النفع العاجل فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتهما لان صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب عن الثاني انا روينا عن ابن عباس انها نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرتموه غير مروي عنهم وقد يجوز ان يطلب الكبار من الصحابة ما هو اكد من هذه الاية في التحريم كما التمس ابراهيم صلوات الله عليه مشاهدة احياء الموتى ليزداد سكونا وطمانينة والجواب عن الثالث ان قوله فيهما اثم كبير اخبار عن الحال لا عن الماضي وعندنا ان الله تعالى علم ان شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة هذا تمام الكلام في هذا الباب

المسئلة الثالثة

في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه اخذ المال من الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسروا لنا ثمن الجزور ومن اليسار لانه سلب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله وماله وثانيها قال ابن قتيبة الميسر من التجزية والاقسام يقال يسروا الشيء اي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزا اجزاء فكانه موضع التجزية والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور وهذا ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور ايسار لانهم بسبب ذلك الفعل يجزؤن لحم الجزور وثالثها قال الواحدي انه من قولهم يسر لي هذا الشيء يسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة واما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزؤنها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولبعضهم

لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح • واساميهن وغد وسفيح ومنيح •

للفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم

المسئلة الرابعة

اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او اسم لجميع انواع القمار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروي عن علي رضي الله عنه انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلوة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع المال او اخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا اما السبق في الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه

المسئلة الخامسة

الاثم الكبير فيه امور احدها ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل ما كان عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها والتقريب بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراتك فقال ما انا باخذ جهلي بيدي فادخله جوفي ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم وثانيها ما ذكره الله سبحانه وتعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلوة وثالثها ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها اقوى بخلاف سائر المعاصي مثلا الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت

رغبته في ذلك العمل وكلما كان ميله لذلك العمل اكثر كان نفوره اكثر ونفرته اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر كان
نشاطه اكثر ورغبته فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه صار الانسان متغرقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الاخرة والمعاد
حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبائح باسرها ولذلك قال عليه السلام
الخمر ام الخبائث واما الميسر فالاثم فيه انه يفضي الى العداوة ايضا لما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه اكل مال بالباطل
وذلك ايضا يورث العداوة لان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلوة واما المنافع
المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المماكسة في الثمن
كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة فكانت تكثر ارباحهم بذلك السبب ومنها انها تقوي الضعيف وتهضم الطعام وتعين على
الباه وتسلي المحزون وتشجع الجبان وتسخي البخيل وتصفي اللون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد في الهمة والاستعلاء ومنافع
الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قمر لم ياكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما
قمر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح **المسألة**
السادسة قرا حمزة والكسائي كثير بالثاء المنقطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة ان الله تعالى
وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر
فذكر اعدادا من الذنوب فيهما ولان النبي صلى الله عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيهما ولان الاثم
في هذه الاية كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم ومنافع فكما ان المنافع اعداد كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كانه قال فيهما مضار
كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما يكون بالكبر لا بكونه كثيرا اذ يدل عليه قوله كبائر الاثم وكبائر
ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وايضا القراء اتفقوا على قوله واثمهما اكبر من نفعهما بالباء المنقطة من تحت وذلك يرجح
ما قلناه. الحكم الرابع

قوله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة

اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيد هاهنا فاجيب
عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل الاخر انسله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فتقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه
كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كلفوا به
هل هو كل المال او بعضه فاعلمهم الله ان العفو مقبول وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي
رحمة الله عليه اصل العفو في اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو اي الزيادة وقال ايضا حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه
من العدد وقال القفال العفو ما سهل وتيسر مما يكون فاضلا عن الكفاية يقال خذ ما عفا لك اي ما تيسر ويشبه ان يكون العفو
عن الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا ربع عشر اموالكم
معناه التخفيف باسقاط زكوة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلان فلانا بحقه اذا اوصله اليه من غير الحاح في المطالبة وهو راجع
الى التخفيف ويقال اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفا لك اي ما تيسر ومنه قوله تعالى
خذ العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول
من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرناه وجملة [illegible] قال عليه
السلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك
مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند احدكم
شيء فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وهكذا وقال عليه السلام خير الصدقة ما ابقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله
قال بينا نحن عند رسول الله اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا املك غيرها فاعرض
عنه رسول الله ثم اتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا فاخذها منه ثم حذفه بها حيث لو اصابته لاوجعته ثم قال
يأتيني احدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبي صلى الله عليه
وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والقليل
جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقيقة
هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه
وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان اكمل من الكل **المسألة الثانية** قرا ابو عمرو
العفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كانه قال ما الذي ينفقون فقال هو
العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو المسألة الثالثة اختلفوا في ان المراد بهذا
الانفاق هو الانفاق الواجب او التطوع اما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان الاول قول ابي مسلم يجوز ان يكون

العفو هو الزكوات فجاء ذكرها هنا على سبيل الاجمال واما تفاصيلها فمذكورة في السنة الثاني انه هذا قبل نزول اية الصدقات
فالناس كانوا مامورين بان يخرجوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقوا الباقي ثم صار هذا منسوخا باية الزكوة
فعلى هذا التقدير تكون الاية منسوخة **القول الثاني** ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الندب
واحتج القائلون بانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى رأي المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب
عنه بانه لا يبعد ان يوجب الله تعالى شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق اخر اما قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الايات
فمعناه اني بينت لكم الامر فيما سألتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا ابين لكم في مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه وقوله
لعلكم تتفكرون في الدنيا والاخرة وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتاخير والتقدير كذلك يبين لكم الايات في الدنيا والاخرة
لعلكم تتفكرون والثاني كذلك يبين لكم الايات فتعرفون ان الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الاخرة فاذا تفكرتم في احوال
الدنيا والاخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا الثالث يبين لكم الايات في امر الدنيا في وجوه الخير لاجل الاخرة والامساك لاجل الدنيا
تتفكرون في امر الدنيا والاخرة وتعلمون انه لا بد من ترجيح الاخرة على الدنيا واعلم انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررنا في هذين
الوجهين فرض التقديم والتاخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز الحكم الخامس

قوله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم ان الله عزيز حكيم

في الاية مسائل المسألة الاولى ان الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما
وربما تزوجوا باليتيمة طمعا في مالها او تزوجها من ولده لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وانزل في الايات وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك
في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فعند
ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام باموره فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل
ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا امر اموالهم استحقوا الوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلت
معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل ان السؤال كان من قبلهم وانهم
تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحلال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الاية ويروى انه لما نزلت تلك الايات اعتزلوا
اموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان
صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لكلنا
منازل تسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردها لليتيم فنزلت هذه الاية **المسألة الثانية**
قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه احدها قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في صلاح اليتيم بالتقويم والتاديب وغيرهما
لكي ينشأ على علم وادب وفضل لان هذا الصنيع اعظم تاثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه ايضا معنى قوله تعالى واتوا
اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل اي هذا العمل له خير من ان لا يكون متصرفا في
حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا اي هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة
لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم لا يتناول الا تدبير انفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك
لان ما يؤدي الى اصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال
المذكورة في هذا الموضع وثانيها قول من قال الخير عائد الى الولي يعني اصلاح اموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولي واعظم
اجرا له والثالث ان يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم
والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله
على الخيرات العائدة الى الولي والى اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الاية ان جهات المصالح مختلفة
غير مضبوطة فينبغي ان يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والاخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه
فهي كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية اما قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل **المسألة الاولى**
المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن والخلاط الجنون لاختلاط
الامور على صاحبه بزوال عقله المسألة الثانية في تفسير الاية وجوه احدها المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن
والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامه عن طعام انفسهم وشرابه عن شراب انفسهم ومسكنه عن مسكن انفسهم فالله تعالى
اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة
والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد اموالهم فذلك جائز وثانيها ان يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون

اجرة على ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان اليتيم غنيا او فقيرا ومنهم من قال اذا كان اليتيم غنيا لم يأكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما ان كان اليتيم فقيرا قالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروي عن عمر انه قال انزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولي اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واكل بالمعروف فلا قضاء عليه

القول الثالث

ان يكون معنى الآية وان تخالطوا اموال اليتامى باموالكم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي

القول الرابع وهو اختيار ابي مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه احدها ان هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله وثانيها ان الشركة داخلة في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط اقرب وثالثها ان قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان يتحرى صلاح امواله كما يتحراه اذا كان مسلما فوجب ان تكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة ورابعها انه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المندوب اليها هي في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم لتأكيد الالفة ه فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك

المسألة الثالثة قوله فاخوانكم اي فهم اخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون اما قوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من اراد الافساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهرتم من انفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله تعالى مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيها فكأنه تعالى قال لما لم يكن له احد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وانا المطالب لوليه بذلك وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع ه بماله فاتقوا الله ولا تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لماله اما قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففيه مسائل

المسألة الاولى الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال اعنت فلان فلانا اي اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا اذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل العنت من المشقة واكمة عنوت اذا كانت شاقة كؤودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني اي اشق علي واضر بي والمعنى قال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على انفسكم ولضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم **المسألة الثانية** احتج الجبائي بهذه الآية فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه لم يفعل الاعنات والضيق في التكليف ولو كان مكلفا بما لا يقدر العبد عليه كان قد تجاوز حد الاعنات وحد الضيق واعلم ان وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ثم ان الاشعرية سألوا انفسهم بان هذه الآية وردت في حق اليتيم فاجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص ه السبب واجابوا ايضا بانه اذا كان اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح لا يقدر على فعل الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لاعنتكم مع انه كلفه ما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم [illegible] الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد وان لم يقدر على الفساد لا يصح ان يقال فيه ولو شاء الله لاعنتكم والجواب عنه المعارضة بمسألة العلم والداعي **المسألة الثالثة** احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات لما جاز ان يقول لو شاء الله لاعنتكم وللنظام ان يجيب بان هذا معلق بمشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى الحكم السادس

قوله تعالى

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون

اعلم ان هذه الآية نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء اي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة ولا تتزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية ابتداء حكم وشرع او هو متعلق بما تقدم فالاكثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك اولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين ان امة مؤمنة خير

من

من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما امر به من النظر في صلاحهم وصلاح اموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف وفي الآية مسائل

المسألة الاولى روي عن ابن عباس انه عليه السلام بعث مرثد بن ابي مرثد حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج ناسا من المسلمين بها سرا فلما قدمها جاءته امرأة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية اعرضت عنه عند الاسلام فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع وعدها ان يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في امر عناق وسأله هل تحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية

المسألة الثانية اختلف الناس في لفظ النكاح فقال اكثر اصحاب الشافعي انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء وثانيها قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ولو كان اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح وثالثها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ انكحوا لا يمكن حمله الا على العقد ورابعها قول الاعشى انشده الواحدي في البسيط ۞

فلا تقربن جارة ان سرها ۞ عليك حرام فانكحن او تأبدا ۞

قوله فانكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتأبد ان تجتنب النساء وقال الجمهور من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله انه حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفي الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذي تنتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه السلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد منه هو الوطء وثانيها قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد وثالثها ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل انكحنا الفرى فسنرى وقال الشاعر ۞

التاركين على طهر نساءهم ۞ والناكحين بشطي دجلة البقرا ۞

وقال المتنبي ۞

انكحت صم حصاها خف يعملة ۞ تغشمرت بي اليك السهل والجبلا ۞

ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جني سألت ابا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته او زوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر امرأته او زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية اي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح

المسألة الثالثة في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك وثانيها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية ان يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك وثالثها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل في عيسى وجوزوا في اقنوم الحياة ان يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق ورابعها ما روي انه عليه السلام امر اميرا وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم اجابوا فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك فدل على ان الذمي يسمى بالمشرك وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة

البشر وقد كانوا منكرين صدور هذه الاشياء عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيه انه مجنون وحصلت من الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيه انه ساحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء واعترض القاضي فقال انما هذا الزام لو سلم اليهودي انما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله كان مشركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد عليه السلام من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله **والجواب** انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر ام لا انما الاعتبار بالدليل اذا ثبت بالدليل ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن اضاف ذلك الى غير الله كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحيوة من جنس مقدور البشر ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم الشرك واما قلنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ففي هذه الاية فصل بين القسمين وعطف احدهما على الاخر وذلك يوجب التغاير والجواب ان هذا مشكل بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا وههنا ايضا كذلك انما خص عبدة الاوثان في هذه الايات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهودي والنصراني يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتجا على ذلك بانه قد تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا او كان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من ما كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير اذا ثبت هذا ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالصلوة والزكوة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة

المسئلة الرابعة الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهي عن نكاح الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة اصلا سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الامة قالوا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد ائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون المراد منه من امن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى قال والمحصنات من المؤمنات وهذا يدخل فيه من امن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من اول الامر ولان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل ان حذيفة تزوج بيهودية او نصرانية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه اتزعم انها حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نتزوج نساء اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي عليه السلام قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج ابن عمر بوجوه الاول ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه وقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثانيا انه تعالى قال في اخر الاية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان مناسبا للحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم ولما كان هذا الوصف قائما في الكتابية وجب القطع بكونها محرمة والحجة الثانية ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فتلا اية التحريم واية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين فقال احلتهما اية وحرمتهما اية فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا **الحجة الثالثة** ما روى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى

ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمرتدة في انه لا يجوز ايراد العقد عليها **الحجة الرابعة** التمسك بان ابن عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم اجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم يثبت ذلك جعلناه مخصصا اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الايتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه اما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضي حصول ذلك النكاح الى المقاتلة اما قوله ثالثا ان اية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن اية التحليل خاصة ومتاخرة بالاجماع فوجب ان تكون متقدمة على اية التحريم وهذا بخلاف الايتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من هاتين الايتين اخص من الاخرى من وجه واعم منها من وجه اخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما ههنا قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله فجوابه انا لا نفرق بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما في هذا الحكم اما التمسك بان عمر فقد نقلنا عنه انه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال

المسئلة الرابعة اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام احكام الاسلام وعند هذا احتج الكرامية بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا انه تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه احدها انا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وثانيها قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا وثالثها قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله ولم تؤمنوا كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب

المسئلة الخامسة نقل عن الحسن انه قال هذه الاية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الاية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في اصول الفقه ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان تحريم نكاح المشركة قبل نزول هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة اما قوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو مسلم اللام في قوله ولامة فيها افادة التوكيد تشبه لام القسم المسئلة الثانية الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة وان كانت فائقة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الايمان يتعلق بالدين والمال والجمال والنسب يتعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولان الدين اشرف الاشياء عند كل احد فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المراة وقال بعضهم المراد ولامة مؤمنة خير من حرة مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين احدهما ان اللفظ مطلق والثاني ان قوله ولو اعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو اعجبتكم بحسنها او مالها او حريتها او نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو اعجبتكم

المسئلة الثالثة قال الجبائي ان الاية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب ابي حنيفة وذلك لان الاية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يجوز له التزوج بالامة لان الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجدا لطول الحرة المسلمة لانه لا بسبب التفاوت في الايمان والكفر لا يتفاوت قدر المال المحتاج اليه في اهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولامة مؤمنة خير من مشركة يقتضي جواز التزوج بمشركة لان لفظ افعل يقتضي المشاركة في الصفة ولا عدمها مرتبة قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الاخرة والنفعان يشتركان في اصل كونه نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال اما قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل تزوجها من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم اما قوله اولئك يدعون الى النار ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه الاية نظير قوله تعالى ما لي ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار ثم ذكروا في تاويل هذه الاية وجوها احدها انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان قيل كيف يدعون الى النار وربما

يومنوا بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه ان المراد بذلك انهم يدعون الى ما يؤدي الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاغراض وربما تادي ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه **فان قيل** احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا بسبب المحبة والالفة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز قلنا الرجحان لهذا الجانب لانه بتقدير ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة وبتقدير ان ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب به العقوبة العظيمة فالاقدام على هذا العمل دائر بين ان يحصل مزيد نفع وبين ان يحصل ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله جانب المنع على جانب الاطلاق التاويل الثاني ان الناس من حمل قوله اولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التاويل ان يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق **التاويل الثالث** ان الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث امرنا بالتزوج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة اما قوله تعالى والله يدعوا الى الجنة والمغفرة فيه قولان الاول ان المعنى واولياء الله يدعون الى الجنة فكانه قيل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة فكانه قيل اعداء الله يدعون الى النار واولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلاجرم يجب على العاقل ان لا يدور حول المشركات اللواتي هن اعداء الله وان تنكح المؤمنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة الثاني انه سبحانه وتعالى لما بين هذه الاحكام واباح بعضها وحرم بعضها قال والله يدعوا الى الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة ونظيره قوله ما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله وقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقرا الحسن والمغفرة بالرفع والمغفرة حاصلة بتيسيره اما قوله ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه كما مر المكرر التابع

قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسولة فذكر الثلاثة الاول بغير الواو وذكر الثلاثة الاخيرة بالواو والسبب ان سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في احوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدا وسالوا عن المسائل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجيء بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا **المسئلة الثانية** روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المراة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون مثل فعل اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت المراة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الاية اخذ المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان استاثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه السلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم امركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد ان لا يدع شيئا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشر واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءت هدية من لبن فارسل النبي صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلمنا انه لم يغضب عليهما **المسئلة الثالثة** اصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من حيز واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجيء للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجيء ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك تقول هذا مكيله ومميله يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعا او كسرهما في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمغاث والمغيث والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وهذا ايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين من الادباء زعموا ان المراد بالمحيض ههنا الحيض وعندي انه ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الاية ومعلوم ان ذلك

خلاف

خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الاية فاعتزلوا النساء في موضع الحيض ويكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير فلا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى هذا اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع انا نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر منه في المصدر **فان قيل** الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه قال قل هو اذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى فان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد وان تقولوا المراد منه ان الحيض موصوف بكونه اذى واذا جاز ذلك يجوز لنا ايضا ان نقول المراد منه ان المحيض موصوف بكونه اذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا ايضا ان نقول المراد ان ذلك الموضع ذات اذى وايضا لم لا يجوز ان يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع اما قوله قل هو اذى فقال عطاء وقتادة والسدي قذر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشيء ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل في وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المراة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المراة من طريق الرحم ولو احتبست لمرضت المراة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان اذى وقذرا اما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون اذى هذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طيبة وبتقريرها يتخلص ظاهر القران عن الطعن والله اعلم بمراده **المسئلة الرابعة** اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما المنبع ودم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع في فم الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القران والنوع الثاني من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها فاحدها انه اسود والثاني انه ثخين والثالث محتدم وهو المحترق من شدة حرارته والرابعة انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا والخامسة ان له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة والسادسة انه بحراني وهو الشديد الحمرة وقيل ما يحصل فيه كدورة تشبيها له بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لم يكن دم الحيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كانت ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التامل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض في المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القران وتصير المراة بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القران انما هو حظر الجماع على ما بينا كيفية دلالة الاية عليه **المسئلة الخامسة** اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رضي الله عنه اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما وهو قول علي بن ابي طالب وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحق وقال ابو حنيفة والثوري اقله ثلثة ايام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القران وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فكذلك واحتج ابو بكر الرازي في احكام القران على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المراة فكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روي ان فاطمة بنت ابي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا اطهر وايضا روي ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول واعلم ان هذه الحجة ضعيفة كان لقائل ان يقول انا نميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين كان نظرنا بان الحيض

محمولاً وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق
يتميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يحصل الحيض زمانا معينا وحجة مالك رحمه الله عليه من وجهين الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم
بين علامة دم الحيض ووصفه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض
حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة فدعي
الصلاة **الحجة الثانية** انه تعالى قال في دم الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فذكر وصف كونه
اذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان اذى للرائحة المنكرة التي فيه وللون الفاسد والحدة القوية
التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة
في كتاب الله تعالى على سبيل التصريح وعندي ان قول مالك رحمه الله قوي جدا اما الشافعي رضي الله عنه احتج على ابي حنيفة رحمه الله
من وجهين الحجة الاولى انه وجد دم الحيض في اليوم بليلة وفي الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض
بانه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ترك العمل بهذا الدليل
في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق فيما بيني وبينك يا ابا حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في هذه
المدة **الحجة الثانية** للشافعي رضي الله عنه في جانب الزيادة ما روي انه عليه السلام لما وصف
النسوان بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر
يوما لان على هذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت
امرأة لا تصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي عنه من وجهين الاول ان الشطر ليس هو النصف بل البعض والثاني
انه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها والجواب عن الاول
ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه وعن الثاني ان قوله
عليه السلام تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر
الرازي على قول ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى ما روى عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض
ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه **الحجة الثانية**
ما روي عن انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى العشرة ايام وما
زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا
والثاني ان التقدير فيها لا سبيل للعقل اليه فمتى روي عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول عليه السلام الحجة
الثالثة قوله عليه السلام لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر وجه الاستدلال
به ان قوله عليه السلام كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض النساء في كل شهر هذا القدر وخالفنا هذا الظاهر
في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله عليه السلام في حق النساء انهن ناقصات عقل
ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن قيل ما نقصان دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالي واقلها ثلاثة واكثرها عشرة
لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال في الزائد على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة
فيقال فيه ايام وايضا قال عليه السلام لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى
العشرة وفي حديث ام سلمة في المرأة التي كانت تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر
فلتترك الصلاة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل ولتصل فاذا قيل لعل حيض تلك المرأة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه عليه
السلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل هذا على ان الحيض مطلقا مقدر بما يطلق عليه لفظ الايام
وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك عام في جميع النساء **الحجة الخامسة**
وهي حجة ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصلاة والصوم لازم بعين العمومات الدالة
على وجوبها تركنا العمل بها في تقدير الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك
لان فيما دون الثلاث حصل اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم يجعل حيضا وما زاد على العشرة فيه ايضا اختلاف العلماء
فاورث شبهة فلم يجعل حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء
في هذه المسألة **المسألة السادسة** اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمان الحيض واتفقوا على حل
الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بها فيما دون السرة وفوق الركبة
فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما اخترنا كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم
ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه فيقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع اما من

تفسير

تفسير المحيض بالحيض كان تقدير الآية فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بعين الآية فيما فوق السرة ودون
الركبة فوجب ان يبقى الباقي على الحرمة اما قوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله
تعالى ولا تقربوهن اي ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض يعني من المباشرة
في موضع الحيض وقوله لا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من الموضع وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير
ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وابو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد
وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن
حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر اي المتزمل والمتدثر
المسألة الثانية اكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل من الحيض وهذا قول
مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن ابي حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته
لعشرة جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي رضي الله عنه من وجهين احدهما ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع
فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل
ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية
على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين **الحجة الثانية** ان قوله
تعالى فاذا تطهرن فاتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم
الشرط فوجب ان لا يجوز الاتيان عند عدم التطهر حجة ابي حنيفة رضي الله عنه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهي عن قربانهن
وجعل غاية ذلك النهي ان يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ان لا يبقى هذا النهي
عند انقطاع الحيض اجاب الشافعي رضي الله عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن
صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول
فكلمه فانه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لابد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا في ذلك فقال
الشافعي رضي الله عنه واكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو ان تغسل الموضع وتتوضأ
والصحيح هو الاول لوجهين الاول ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب ان يحصل هذا التطهر في كل بدنها
لا في بعض من ابعاضه بعينها والثاني ان حمله على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه اولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته
في الحيض وهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن بوجود الماء وان تعذر ذلك فقد اجمع القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم
يقوم مقامه وانما اثبتنا ان التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي ان لا يجوز قربانها الا عند الاغتسال
[illegible] **المسألة الثالثة** [illegible] فاتوهن من حيث امركم الله وفيه وجوه الاول
[illegible]

[illegible]

في غير المأتي على ما قال فأتوهن من حيث أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أليق لأنه أليق بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين مذكوراً في الإتيان في الأدبار والقول الثالث أنه تعالى لما أمر بالتطهر في قوله فإذا تطهرن فلا جرم مدح المتطهر فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقال تعالى رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين قيل في التفسير إنهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى الله عليهم الحكم الثاني

قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين

في الآية مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في سبب النزول وجوهاً أحدها ما روي أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلاً وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية وثانيها روي عن ابن عباس أن عمر رضي الله عنه جاء إلى النبي صلى الله عليه فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فأنزل الله هذه الآية وثالثها كانت الأنصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة في قبلها من دبرها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت الأنصار ذلك عليهم فنزلت الآية **المسألة الثانية** حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالأرض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد فحذف المضاف وأيضاً قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله فإنما هي إقبال وإدبار ويقال هذا أمر الله أي مأموره وهذا شهوة فلان أي مشتهاه فكذلك الحرث الرجل محرثه **المسألة الثالثة** ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله أنى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر أنه كان يقول المراد من الآية تجويز إتيان النساء في أدبارهن وسائر الناس كذبوا نافعاً في هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والسيد رواه عن جعفر بن محمد الصادق حجة من قال إنه لا يجوز إتيان النساء في أدبارهن وجوه الحجة الأولى أن الله تعالى قال في آية المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الأذى علة لحرمة إتيان موضع الأذى ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى الإنسان منه وههنا يتأذى الإنسان بنتن رائحة ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع أظهر فإذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة **الحجة الثانية** قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله فظاهر الأمر للوجوب ولا يمكن أن يقال إنه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب فوجب حمله على أن المراد منه أن إتيان المرأة وجب أن يكون في ذلك الموضع الذي أمر الله به ثم هذا غير محمول على الدبر لأن ذلك بالإجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولاً على القبل وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن إتيان النساء في أدبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في أي الخربتين أو في أي الخرزتين أو في أي الخصفتين أمن قبلها في قبلها فنعم أم من دبرها في قبلها فنعم أم من دبرها في دبرها فلا إن الله لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في أدبارهن وأراد بخربتيها مسلكيها وأصل الخربة عروة الثقب والخرزة هي الثقبة التي يثقبها الخراز كنى به عن المأتي وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد إذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه الحجة الأولى التمسك بهذه الآية من وجهين الأول أنه تعالى جعل الحرث اسماً للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم كان المراد فأتوا النساء أنى شئتم فيكون هذا إطلاقاً في إتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الوجه الثاني أن كلمة أنى معناها أين قال الله تعالى أنى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم أين شئتم وكلمة أين شئتم تدل على تعدد الأمكنة يقال اجلس أين شئت ويكون هذا تخييراً بين الأمكنة إذا ثبت هذا فنقول ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الإتيان من قبلها في دبرها أو من دبرها في قبلها لأن على هذا التقدير المكان واحد والتعدد إنما وقع في طريق الإتيان واللفظ اللائق به أن يقال اذهبوا إليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل المذكور لفظة أنى وثبت أن لفظة أنى مشعرة بالتخيير بين الأمكنة ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرنا الحجة الثانية لهم التمسك بعموم قوله تعالى إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الإجماع فوجب أن يبقى معمولاً به في حق النسوان **الحجة الثالثة** توافقنا على أنه لو قال للمرأة دبرك علي حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقاً وهذا يقتضي كون دبرها حلالاً له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب أجاب الأولون فقال الذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية إتيان النساء في غير المأتي وجوه الأول أن الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم أن المرأة بجميع أجزائها ليست موضعاً للحراثة فامتنع إطلاق اسم الحرث على ذات المرأة ومقتضى هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة إلا أنا تركنا العمل بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لأن الله تعالى صرح هنا

بالطلاق

بالطلاق في لفظ الحرث على ذات المرأة [illegible] فأتوا حرثكم [illegible]

الوجه الثالث [illegible]

المسألة الرابعة [illegible]

الحكم الثامن

قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم

[illegible]

وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان
بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه ● وان سبقت منه الالية برت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه
على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله كان اكمل في العبودية ومن
كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل واعلى عنده من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية اما قوله بعد ذلك ان تبروا
فهو علة لهذا النهي فقوله ان تبروا اي ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما في توقي ذلك من البر والتقوى والاصلاح
فتكونوا يا معشر المؤمنين بررة اتقيا مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى
والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى اعظم واجل ان يستشهد باسمه العظيم في مطالب الدنيا
وخسائس مطالب الخلق فلا شك ان هذا من اعظم ابواب البر واما معنى التقوى فظاهر لانه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم
الله واما الاصلاح بين الناس فلان الناس متى اعتقدوا فيه كونه معظما لله سبحانه الى هذا الحد محترزا عن الاخلال
بواجب حقه اعتقدوا في صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه

التاويل الثاني

قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال اردت ان افعل كذا فعرض لي امر كذا واعترض اي تحامى ذلك فمنعني منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس
من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر اذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه
اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى مفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء ومانعا
منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الاية ولا تجعلوا
ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا او في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب
نزول الاية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم او اصلاح ذات بين او احسان الى احد او عبادة ثم يقول
اخاف الله ان احنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر
والتقوى هذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات اخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها ثم قال في آخر الاية
والله سميع عليم اي ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان تستشهدوا باسمه الكريم في الاغراض العاجلة
فهو عليم بما في قلوبكم ونيتكم

قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم

[illegible]

يقوم يتناضلون ومعه رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم وقال اصبت والله ثم اخطأ فقال الذي مع النبي عليه السلام حنث
الرجل يا رسول الله فقال عليه السلام كلا ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة انها قالت ايمان اللغو ما كان في
الهزل والمراء والخصومة الذي لا يعقد عليه القلب واثر الصحابة في تفسير كلام الله حجة **الحجة الثانية**
ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو اليمين كالمقابل لما يحصل بسبب
كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الانسان على سبيل الجد ويربط قلبه به واذا كان كذلك
وجب ان يكون اللغو الذي هو كالمقابل له ان يكون معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس
على سبيل التعود في الكلام لا والله بلى والله فاما اذا حلف على شيء بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان
بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة كان ذلك حاصلا بكسب القلب **الحجة**
الثالثة انه سبحانه ذكر قبل هذه الاية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وذكرنا ان معناه النهي عن كثرة الحلف
واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله بلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب قوله ولا تجعلوا
الله عرضة لايمانكم حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد في الكلام لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة
عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يقتضي اما ان يمتنعوا عن الكلام او يلزمهم في كل لحظة كفارة
وكلاهما حرج في الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرنا هو المناسب لما قبل الاية فاما الذي قاله ابو حنيفة رضي الله عنه فانه
لا يناسب ما قبل الاية فكان تاويل الشافعي اولى حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه **الحجة الاولى** قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث
مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل **الحجة الثانية** ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه
القصد كالطلاق والعتاق فهذا ان الجاد يوجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله اذا حصل الحنث الذي يدل
على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعي فيجب تفسيره بما قاله ابو حنيفة ان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

اذا ما راية رفعت لمجد ● تلقاها عرابة باليمين ●

اي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا
للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل مستقبل فاما اذا وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى
هذا اليمين على الماضي تكون خالية عن المعنى المطلوب فيها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي
واما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا يكون لغوا **القول**
الثالث في تفسير يمين اللغو هو انه اذا حلف على ترك طاعة او فعل معصية فهذا هو يمين اللغو
لان اللغو هو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فبين انه تعالى لا يؤاخذكم بترك هذه الايمان ثم قال
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي باقامتكم على ذلك الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التاويل
ثابت بقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر وهذا التاويل ضعيف من وجهين
الاول وهو ان المؤاخذة المذكورة في هذه الاية صارت مفسرة في اية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذة ايجاب الكفارة وهاهنا الكفارة واجبة علمنا ان المراد من الاية ليس هو هذه الصورة
الثاني انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب
القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب **القول الرابع** في تفسير يمين اللغو
ان اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك **والقول**
الخامس وهو اختيار القاضي ان المراد به ما يقع سهوا عن غير قصد اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم ولكن يؤاخذكم اذا تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو **المسالة الثانية** احتج الشافعي بهذه
الاية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال لانه تعالى ذكر هاهنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اية المائدة
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين يحتمل ان يكون المراد منه عقد القلب به وان يكون المراد به العقد الذي يضاده
الحل فلما ذكر هاهنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المؤاخذة هاهنا ولم يبين ان تلك
المؤاخذة ما هي وبينها في اية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة
من هاتين الايتين مجملة من وجه مبينة من وجه اخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة
منهما ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب به فالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة
فيها اما قوله والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الحليم فاعلم ان الحلم في كلام

العرب الاناة والسكون تقول ضع الهودج على احلم الجمال اي على اشدها تؤدة في السير ومنه الحلم لانه يرى في حال السكون
وحلمة الثدي ومعنى الحليم في صفة الله الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار الحكم التاسع الايلا
للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم في الاية مسائل

المسئلة الاولى آلى يولي ايلاء وائتلى يأتلي ائتلاء والاسم منه الية والوة كلها بالتشديد
وحكى ابو عمرو الوة والوة والوة ثلاث لغات مخففة وبالجملة فالالية والقسم واليمين والحلف كلها عبارات عن معنى
واحد وفي الحديث حكاية عن الله ان اهل خلافنا المتقدرين وقال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه • وان بدرت منه الالية برت •

هذا هو معنى اللفظ بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطئ كما اذا قال والله لا اجامعك ولا اباضعك
ولا اقربك ومن المفسرين من قال في الاية حذف تقديره الذين يؤلون ان يعتزلوا من وطئ نسائهم الاية حذف لدلالة الباقي
عليه وانا اقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المفهوم اللغوي اما اذا حملناه على المتعارف الشرعي
استغنينا عن هذا الاضمار

المسئلة الثانية يروى ان الايلاء كان في الجاهلية طلاقا قال
سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها فكان يتركها بذلك لا ايما ولا ذات
بعل وكان الغرض منه مضارة المرأة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك وامهل للزوج مدة حتى يتروى
ويتامل فان راى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان راى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها

المسئلة الثالثة
قرا عبد الله آلوا من نسائهم وقرا ابن عباس يقسمون من نسائهم اما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال حلف فلان على كذا او آلى على كذا فلم ابدلت لفظة على ههنا بلفظة من والجواب من وجهين الاول ان يراد به من نسائهم
تربص اربعة اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني انه ضمن في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين
اما قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال ما لي على هذا
الامر تربصة اي تلبث واما التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم اي مسيرة
في يوم ومثله كثير اما قوله فان فاؤوا فمعناه فان رجعوا والفيء في اللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما تنسخه
الشمس من الظل ثم يعود فيء وفرق اهل العربية بين الفيء والظل فقالوا الفيء ما كان بالعشي لانه الذي نسخته الشمس
والظل ما كان بالغداة لانه لم تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وانشدوا

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه • ولا الفيء من برد العشي تذوق •

وقيل فلان سريع الفيئة والفيء حكاهما الفراء عن العرب اي سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله
على المسلمين من مال المشركين فيء كانه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاؤوا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها
فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين اما قوله وان عزموا الطلاق
فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن
اي اقسمت والطلاق مصدر طلقت المرأة تطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم
اللام من الطلاق اجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا في الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب
فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاية واما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دلت الاية
عليه

المسئلة الاولى كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء
وهذا القيد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول يصح ايلاء الذمي
وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله للذين يؤلون من نسائهم
تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكل وهو الكافر والمسلم الحكم الثاني قال الشافعي رضي الله عنه مدة الايلاء
لا تختلف بالرق والحرية فهي اربعة اشهر سواء كانا الزوجان حرين او رقيقين او احدهما كان حرا والاخر رقيقا وعند ابي حنيفة
ومالك تتنصف بالرق الا ان عند ابي حنيفة يتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله
تعالى الذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر ولان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى
يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة

الحكم الثالث يصح الايلاء في حالتي الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال
الغضب لنا ظاهر هذه الاية **الحكم الرابع** يصح الايلاء عن المرأة سواء كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة طلقة رجعية
بدليل ان الرجعية تصدق عليها انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليه وان ثبت انها من نسائه

دخل تحت الايلاء الظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم اما عكسه فهو ان من لا يتصور منه الوقاع هل يصح ايلاؤه
فيه قولان الاول ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت
عموم الاية الثاني المجبوب ان بقي منه ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق فيه قولان احدهما انه لا يصح وهو قول ابي حنيفة
والثاني انه يصح لعموم الاية هذه ولان قصد المضارة باليمين قد حصل منه القيد الثاني ان يكون زوجا فلو قال لاجنبية
والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم
كقوله لكم دينكم ولي دين اي لكم لا لغيركم

المسئلة الثانية المحلوف به في الحلف اما ان يكون بالله
او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد
وهو الاصح وقول ابي حنيفة انه تجب كفارة اليمين والقديم انه اذا جامعها بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول
الجديد ان الدليل الموجب للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة واي فرق بين ان يقول والله لا اقربك ثم يقربها وبين ان يقول
والله لا اكلك ثم يكلمها وحجة القول القديم قوله تعالى فان فاؤوا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين احدهما ان الكفارة
لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا ماسة الى معرفته وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني انه تعالى كما لم يذكر
وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللاولين ان يجيبوا فيقولوا انما ترك
ذكر الكفارة ههنا لانه تعالى بينها في القران وعلى لسان رسول الله في سائر المواضع واما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب
لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما
ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر او انت طالق او ضرتك طالق والزم امرا في الذمة فقال ان وطئتك
فلله علي عتق رقبة او صدقة او حج او صوم او صلاة هل يكون موليا للشافعي رضي الله عنه فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا
وبه قال احمد في ظاهر الرواية ودليله ان الايلاء معهود في الجاهلية ثم قد ثبت ان معهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف
بالله وايضا روي انه عليه السلام قال من حلف فليحلف بالله فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول
ابي حنيفة ومالك وجماعة العلماء انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به
عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة فعليه ما في اللجاج وفيه اقوال اصحها
ان عليه كفارة اليمين والثاني عليه الوفاء بما سمى والثالث يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين
القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضي اربعة اشهر يضيق الامر عليه حتى يفيء او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق
الامر عليه

المسئلة الثالثة اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال فالاول قول ابن عباس
انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطأها ابدا والثاني قول الحسن البصري واسحق انه اي مدة حلف عليها كان موليا وان كانت
يوما [illegible] والثالث قول ابي حنيفة والثوري [illegible]
اربعة اشهر [illegible] والرابع قول الشافعي واحمد ومالك [illegible] وفائدة الخلاف
بين ابي حنيفة والشافعي [illegible] اربعة اشهر [illegible] تكون حقا للزوج
فاذا مضت [illegible] الزوج [illegible] او بالطلاق [illegible] وعند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا مضت
اربعة اشهر يقع الطلاق بنفسه

حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الحجة الاولى ان قوله فان
[illegible]

الحجة الثالثة للشافعي رضي الله عنه ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع
الزوج وعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا بايقاع الزوج [illegible]
[illegible]
[illegible] فهو متعلق العزم ومعنى
العزم [illegible]

القطع بان الطلاق في هذه الآية مغاير لذلك الايلاء وهذا الكلام ظاهر **الحجة الثالثة** ان قوله تعالى
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ان يقول تقدير الآية فان عزموا
الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد انه يسمع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد
لان هذا التهديد لم يحصل عقيب ذكر الايلاء بل انما حصل عقيب شيء حصل بعد الايلاء ولا بد وان يصدر من الزوج بعد ذلك الايلاء كلام غيره
حتى يكون قوله فان الله سميع عليم تهديدا عليه **الحجة الرابعة** ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا الطلاق ظاهره التخيير بين الامرين
وذلك يقتضي ان يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك **الحجة الخامسة** ان الايلاء في نفسه
ليس بطلاق بل هو حلف عن الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل
قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا
طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر في هذا الباب امرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير
والطويل فعند حصول هذه المدة يتبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد
المضارة ان يأمره اما بترك المضارة او تخليصها من قيد الايلاء وهذا المعنى انه معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل
في مدة العنين وغيره **حجة ابي حنيفة** رضي الله عنه ان عبد الله بن مسعود قرأ فان فاؤا فيهن والجواب ان القراءة الشاذة
مردودة لان كل ما كان قرآنا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقرآن واولى الناس بهذا ابو حنيفة
فان بهذا الحرف تمسك في ان التسمية ليست من القرآن واثبتنا انه لا تقدير بان الآية مشتملة على السور ذلك دلت على ان هذه الفيئة لا تكون
في نفس المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها **الحكم الحادي عشر** **الطلاق**

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر

واعلم انه تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق فالحكم الاول للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المرأة التي اوقع
الطلاق عليها فهي اما ان تكون اجنبية او منكوحة فان كانت اجنبية فاذا اوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير
مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع اما المنكوحة فهي اما ان تكون مدخولا بها او لا تكون فان لم تكن
مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
واما ان كانت مدخولا بها فهي اما ان تكون حاملا او حائلا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالقروء قال الله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر
المفرط او للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض واما ان كان الحيض في حقها ممكنا
فاما ان تكون رقيقة واما ان تكون حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرءين لا بثلاثة اما اذا كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة
بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة في
ما بينه الله تعالى حكمها في هذه الآية وفي الآية سؤالات **السؤال الاول** العام انما يحسن
تخصيصه اذا كان الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال في الثوب انه اسود اذا
كان الغالب عليه السواد وان حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان اطلاق لفظ الاسود
عليه كذبا فثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم اخرجتم عن عمومها
خمسة اقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب اما الاجنبية فخارجة
عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة
الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل واما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون
حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم يحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فتزوجهن كالنادر فثبت ان الاعم الاغلب باق تحت
هذا العموم **السؤال الثاني** قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر
بلفظ الخبر الجواب من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها
بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا
في المقصود لانها ما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف اما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف
بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود سواء علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت
في العدة بالرضا او بالغضب الثاني قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر واشعارا بانه مما يجب
ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم في الدعاء رحمك الله اخرج
في صورة الخبر ثقة بالاجابة فكانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها **السؤال الثالث** لو قال يتربص المطلقات لكان ذلك جملة

من فعل وما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسنادا للفعل الى ضمير المطلقات ثم جعل
هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ الجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت
زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيده قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل قد يستعمل في امرين احدهما ان يكون ذلك
تخصيصا لذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا اكتب في المهم الفلاني السلطان والمراد دعوى الانفراد الثاني ان لا يكون المقصود
ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحديث آكد لاثبات ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الجزيل لا يريد الحصر بل ان
يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين اتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس
المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجد احسن لبسة ۝ شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى
معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة **السؤال
الرابع** هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل يتربصن اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس والجواب في ذكر الانفس تهييج لهن
على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك لان انفس النساء طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن
انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص **السؤال الخامس** لفظ القروء جمع قلة فلم ذكر جمع القلة مع انهن نفوس
كثيرة والمراد جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد من هذه القروء ثلاثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل
واحد من الجمعين مكان الآخر كما في معنى الجمعية وايضا لعل القروء كان اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء **السؤال
السادس** لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض الجواب لانه اتبع التذكير اللفظ ولفظ القروء مذكر فهذا ما يتعلق
بالسؤالات في هذه الآية ويتفرع عن الكلام في هذه مسألة واحدة في حقيقة القرء فنقول القرء جمع قروء وقروء واقراء اعلم ان اسم
القرء يقع على الطهر والحيض قال ابو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة
والبياض جميعا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال ثالث انه موضوع بحسب معنى واحد
مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال فالاول ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع
الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول ابي عبيد
انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة والقول الثالث هو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال اقرأت النجوم اذا طلعت
واقرأت اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وانشدوا للهذلي ۝ اذا هبت لقاريها الرياح ۝ واذا ثبت
ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان الله تعالى امر المطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والقائل
بمقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى ثلاثة اقراء تخرج عن عهدة التكليف الا ان الفقهاء اجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان
تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي رضي الله عنه انها الاطهار وروي ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء
السبعة ومالك وربيعة واحمد رضي الله عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه
والثوري والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحق وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها
في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها
في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة رضي الله عنه ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان
الطلاق في حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي
عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم الماء او يمضي عليها وقت صلاة **حجة الشافعي**
رضي الله عنه وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في زمان عدتهن قال تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة اي في يوم القيامة لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة غير زمان الحيض
اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى مستقبلات لعدتهن كما تقول لقيته لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث واقول
هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي رضي الله عنه لان قوله لقيته لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في
الثلث عقيبه فكذا ههنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه فطلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن حاصلا
بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب **الحجة الثانية**
ما روي عن عائشة انها قالت هل تدرون ما الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء
الحجة الثالثة القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا قط اي ما جمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول
عمرو بن كلثوم ۝ هجان اللون لم تقرأ جنينا ۝ وقال الاخفش يقال ما قرأت حيضة وسمي الحوض مقراة لانه يجمع فيه الماء واقرأت

النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القران قرانا لاجتماع حروفه وكلماته او لاجتماع حروفه والكثرة فيه وقرا القاري اي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز ان يقال الدم يجتمع في زمان الحيض ولهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا ان الدم لا يجتمع في الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل يجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فاكثر اجزاء الدم اجتماعا علي الدم اخر الطهر [illegible] الخارج فما لم الطهر يتاخر في الاجتماع والازدياد الى اخره والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان اخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام بين الحجة الرابعة ان الاصل ان لا يكون لاحد على احد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما قيل بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك اثبتنا الاقل ضرورة العمل بنص الاية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع الحجة الخامسة ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلثة اشياء ان تخرج عن العهدة بما كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان زمان العدة بالاطهار اقل من زمان العدة بالحيض فعلى هذا تكون المراة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزائدة واذا كانت كذلك كانت متمكنة من ان تترك الاعتداد بالزائدة لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فان الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه الاول ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب استعمالها في الحيض كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلاة ايام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكور في القران الى الحيض اولى الحجة الثانية ان القول بالاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها ان تتربص ثلث حيض وانما تخرج عن العدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرئين وبعض الثالث لان عنده المطلقة اذا طلقها في اخر الطهر تعتد بذلك قرءا فاذا كان في احد القولين يكمل الاقراء الثلاث دون القول الاخر كان القول الاول اليق بالظاهر اجاب الشافعي رضي الله عنه عن ذلك بان الله قال الحج اشهر معلومات والاشهر جمع واقله ثلثة ثم انا حملنا الاية على شهرين وبعض شهر وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة فلذا جاز ان نحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر اجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك الاية لدليل فلم يلزمنا ان نترك الظاهر ههنا من غير دليل والثاني ان في العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلثة وليس كذلك اشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فلا انه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق واجاب المتاخرون من اصحابنا عن هذه الحجة من وجهين الاول انه كما ان حمل القرء على الاطهار يوجب النقصان على الثلثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة لانه اذا طلقها في اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعدم النقص [illegible] الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامرناها بالطلاق في اخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطهر صارت تلك الزيادة محتملة بالضرورة فحق اينا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار وان الله تعالى امرنا بالطلاق في الطهر صار تقدير الاية يتربصن بانفسهن ثلثة اطهار طهر الطلاق وطهران اخران ثم لزم من كون الطهر الاول طهرا للطلاق ان يكون ذلك الطهر ناقصا لتعلق وقوع الطلاق فيه والوجه الثاني في الجواب انا بينا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل في اخر الطهر فكان اخر الطهر في الحقيقة الجزء الاخر من الطهر قرءا تاما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القرء

الحجة الثالثة لهم انه تعالى نقلها الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وايضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامه فان الاشهر لا بد منها تماما وجب ايضا ان يكون كذلك معتبرا في المبدل فلا بد وان يكون القروء كاملة والقروء الكاملة هي الحيض اما الاطهار فالواجب فيه قرءان وبعض الحجة الرابعة لهم قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان واجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان يكون عدة الحرة هي الحيض **الحجة الخامسة** اجمعنا على ان الاستبراء في شراء الجواري يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لان المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد الحجة السادسة ان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرا به الارحام دون الطهر فوجب ان يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة لهم ان القول بالقروء هي الحيض احتياط وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مرت عليها بقية الطهر وشرعت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القروء هو الحيض فحينئذ تحرم على الزوج نكاحها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ تحل للغير التزوج بها وجانب التحريم اولى بالرعاية لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب

الحرام

الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا اقرب الى الاحتياط فكان اولى لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا جملة الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه يضعف الترجيح ويكون حكم الله في حق الكل ما ادى اجتهاده اليه اما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان امر العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المراة امينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنان وثلثون يوما وساعة لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرا فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رات الدم بعد ساعة فقد حصل لها ثلثة اطهار فمتى ادعت هذا او اكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها اسقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في ارحامهن ثلثة اقوال

القول الاول امر الحبل والحيض معا وذلك لان المراة لها اغراض كثيرة في كتمانهما اما كتمان الحبل فاذا كتمت الحمل قصرت مدة عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الاول وربما احبت التزوج بزوج اخر او احبت ان تلحق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الاغراض تكتم الحمل واما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المراة اذا طلقها الزوج وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الاول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل رجعته ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت اولا فكتمته ثم اظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك اول حيضها فقد طولت العدة واذا كتمت ان الحيضة الثالثة وجدت [illegible] واذا كتمت [illegible] وقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت انه كما ان لها غرضا في كتمان الحمل فكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الامرين **القول الثاني** ان المراد هو النهي عن كتمان الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وثانيها ان الحيض خارج عن الرحم لانه مخلوق في الرحم وثالثها ان حمل قوله تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية الخساسة والقذارة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف احوال الحرمة والحل في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل القول الثالث ان المراد هو النهي عن كتمان الحيض لان هذه الاية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا ايضا ضعيف لان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كلام مستانف مستقل بنفسه من غير ان يرد الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم اما قوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم ويريد ان كنت مؤمنا فينبغي ان يمنعك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقال فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه والاية دالة على ان كل من جعل امينا في شيء فخان فيه فامره عند الله شديد

قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان

اعلم ان هذا هو الحكم الثاني في الطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان احدهما انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والجدودة والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتانيث الجماعة ولا يجوز ادخالها في كل جمع بل فيما رواه اهل اللغة عن العرب لا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان يقال للمراة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في افصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان واصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كانوا ايضا يدعون ازواجهم بالسود **القول الثاني** ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امراته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال والمراة تحسن التبعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن وعلى هذا الوجه كان معنى الاية واهل بعولتهن واما قوله احق بردهن في ذلك فالمعنى احق برجعتهن في مدة ذلك التربص وههنا سؤالات **السؤال الاول** ما فائدة قوله احق مع انه لا حق لغير الزوج في ذلك الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى قال قبل هذه الاية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الاية فانهن ان كتمن لاجل ان يتزوج بهن زوج اخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردها وذلك لانه ثبت للزوج الثاني في الظاهر حق فبين ان الزوج الاول احق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها ثم علم خلافه فالزوج الاول احق من الزوج في العدة الثاني انها اذا كانت معتدة فلها في بعض العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز ان يقول وبعولتهن احق من حيث ان لهم ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة السؤال الثاني

ما معنى الرد الجواب يقال رددته اي رجعته قال تعالى ولئن رددت الى ربي وفي موضع اخر ولئن رجعت السؤال الثالث ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجة كما كانت الجواب ان الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحري في العدة فهي ما دامت في العدة كانت جارية الى ابطال حق الزوج بطل ذلك لاجرم سمى الرجعة ردا لا سيما ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففي الرد على هذا المذهب معنيان احدهما ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من الحرمة الى الحل السؤال الرابع ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك الجواب المراد ان حق الرد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة اما قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا فالمعنى ان الازواج احق بالمراجعة ان ارادوا الاصلاح وما ارادوا المضارة ونظيره قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الاية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المراة الى ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم يوجد ارادة الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة والجواب ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استوجب الاثم اما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فاعلم انه تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الاخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الاخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمأمور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها روي عن ابن عباس انه قال اني لاتزين لامراتي كما تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في ارحامهن وهذا ادون لمقدمة الاية اما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففيه مسالتان

المسالة الاولى يقال رجل بين الرجلة اي القوة وهو ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس رجيل قوي على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وارتجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة منه الى الفكرة والروية وترجل النهار قوي ضوءه واما الدرجة فهي المنزلة واصلها من درجت الشيء ادرجه درجا وادرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن اي فنوا ومعناه انهم طووا اعمارهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل الطريق ومنه الدرجة التي يرتقى بها

المسالة الثانية اعلم ان فضل الرجل على المراة امر معلوم الا ان ذكره هنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد في الفضيلة من النساء في امور احدها العقل والثاني في الدية والثالث في المواريث والرابع في صلاحية الامامة والقضاء والشهادة والخامس له ان يتزوج عليها وان يتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج والسادس ان نصيب الزوج في الميراث منها اكثر من نصيبها في الميراث منه والسابع ان الزوج قادر على ان يطلقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المراة ام ابت فاما المراة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على ان تمنع الزوج من المراجعة والثامن ان نصيب الرجل في سهم الغنيمة اكثر من نصيب المراة واذا ثبت فضل الرجل على المراة في هذه الامور ظهر ان المراة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال عليه السلام استوصوا بالنساء خيرا فانهن عندكم عوان وفي خبر اخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمراة فكان معنى الاية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا مندوبين الى ان يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الاقدام على مضارتهن وايذائهن وذلك لان كل من كانت نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب منه اقبح واستحقاقه للزجر اشد والوجه الثاني ان يكون المراد حصول المنافع واللذة مشتركة بين الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والالفة والمودة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن ان يقال ان نصيب المراة منها اوفر ثم ان الزوج اختص بانواع من حقوق الزوجة وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الافات فكان قيام المراة بخدمة الرجل اكد وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وعن النبي عليه السلام لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت المراة ان تسجد لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم اي غالب لا يمنع مصيب في افعاله واحكامه لا يتطرق اليهما احتمال العبث والسفه والغلط والباطل

قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام الطلاق وهو الطلاق الذي تثبت فيه الرجعة وفي الاية مسائل

المسالة الاولى كان الرجل في الجاهلية يطلق امراته ثم يراجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امراة الى عائشة رضي الله عنها فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى الطلاق مرتان

المسالة الثانية اختلف المفسرون في ان هذا الكلام حكم مبتدا او متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدا ان

معناه

ومعناه ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وحذيفة والقول الثاني في تفسير الاية ان هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه حجة القائلين بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكونا للمعهود افادا الاستغراق فصار تقدير الاية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد ان الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق الايقاع فان قيل هذه الاية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندنا الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس في الاية بيان صفة السنة بل كان تفسيرا لاصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اي طلقوا مرتين دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تاكيد معنى الامر فثبت ان هذه الاية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم ان القائلين بهذا القول اختلفوا على قولين الاول وهو اختيار كثير من علماء اهل البيت انه لو طلقها اثنتين او ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع والقول الثاني هو قول ابي حنيفة انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بناء على ان النهي لا يدل على الفساد

القول الثاني في تفسير هذه الاية انه ليس ابتداء كلام بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الاية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين وكالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه الاية ان ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا تفسير حسن مطابق لنظم الاية والذي يدل على ان هذا التفسير اولى ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان لكل الاحوال فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان فاذا جعلنا الاية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص او كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك اولى بان لا يكون كذلك لان تاخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا ان الارجح ان لا يتاخر الحجة الثانية اذا جعلنا هذا الكلام مبتدا كان قوله الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع لا يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة وهو قوله او تسريح باحسان متعلق بقوله فامساك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظة التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير جائز الحجة الثالثة ما روينا في سبب نزول هذه الاية انها انما نزلت بسبب امراة شكت الى عائشة رضي الله عنها ان زوجها يطلقها ويراجعها كثيرا بسبب المضارة وقد اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الاية فكان تنزيل هذه الاية على هذا المعنى اولى من تنزيلها على حكم اخر اجنبي عنه اما قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسالتان المسالة الاولى الامساك خلاف الاطلاق والمساك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومساكة اذا كان بخيلا قال الفراء يقال انه ليس بمساك غلامه وفيه مسكة من خير اي قوة واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وسرح الماشية سرحا اذا ارسلها ترعى المسالة الثانية في تقدير الاية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت حق الرجعة للزوج ان يوجد مرتان ثم الواجب بعدهما اما امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانفاع وفي معنى التسريح وجهان احدهما ان يوقع عليها الطلقة الثالثة روي انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له عليه السلام فاين الثالثة فقال عليه السلام هو قوله او تسريح باحسان والثاني ان معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة وهو مروي عن الضحاك والسدي واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه احدها ان الفاء في قوله فان طلقها يقتضي وقوع هذه الطلقة متاخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه لا يجوز وثانيها انا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الاية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف واما ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها فكانت الاية مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا لزم اهمال احد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير في ذكر الطلاق وانه غير جائز وثالثها ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة اولى من حمله على التطليق ورابعها انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح

الخلع بعد ان طلقها الثلثة فهذه الوجوه ظاهرة لو لم يثبت الخبر الذي رويناه في صحة القول الاول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه
واعلم ان المراد من الاحسان هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها **المسئلة**
الثالثة الحكمة في اثبات حق الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل يشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقه فعند ذلك
يظهر فلو جعل الله تعالى الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان يظهر المحبة بعد المفارقة ثم انه لما كانت
التجربة لا تحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه
في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح له امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح
له تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده **قوله تعالى**
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من
احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين في هذه الآية ان من جملة الاحسان انه
اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من الذي اعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع
بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي ان يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما قال في سورة النساء
ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وقوله هاهنا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا ان ياتين بفاحشة مبينة
فبين ان الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق ونظيره قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين
بفاحشة مبينة فقيل المراد بالفاحشة المبينة البذاء على احمائها وقال ايضا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا
تعظيما في اخذ شي من ذلك بعد الافضا **فان قيل** لم الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا وانما ذلك للازواج لم يطابقه
قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله وان جعلت للائمة والحكام فهؤلاء لا ياخذون منهن شيئا قلنا الامران جائزان يجوز ان يكون اول الآية
خطابا للازواج وآخرها خطابا للائمة والحكام وذلك غير عزيز في القرآن ويجوز ان يكون الخطاب كله للائمة والحكام لانهم
هم الذين يأمرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكانهم هم الآخذون والمؤتون اما قوله تعالى الا ان يخافا الا يقيما حدود الله
فاعلم انه تعالى لما منع الرجل ان ياخذ من امراته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسئلة الخلع وفي الآية مسائل
المسئلة الاولى روي ان هذه الآية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت
تبغضه اشد البغض وكان يحبها اشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بيني وبينه فاني ابغضه ولقد
رفعت طرف الخباء فرأيته يجيء في اقوام فكان اقصرهم قامة واقبحهم وجها واشدهم سوادا واني اكره الكفر بعد الاسلام فقال
ثابت يا رسول الله مرها فلترد علي الحديقة التي اعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا حديقته
فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان ذلك اول خلع في الاسلام وفي سنن ابي داود ان المراة كانت
حفصة بنت سهل الانصارية **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان قوله الا ان يخافا هو استثناء متصل
او منقطع وفائدة هذا الخلاف يظهر في مسئلة فقهية وهي ان اكثر المجتهدين قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب
وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة
فالخلع فاسد وحجتهم ان هذه الآية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان ياخذ من المراة عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله حالة مخصوصة
فقال الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف واما جمهور المجتهدين فقالوا
الخلع جائز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها ان تهب مهرها
من غير ان تحصل لنفسها شيئا بازاء ما بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة الا فهي محمولة على الاستثناء
المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اي لكن ان كان خطأ فدية مسلمة **المسئلة الثالثة** الخوف
المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة
نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور
فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهذا المجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير اذنك فتقول له قد خفت
ذلك على معنى ظننته وتوهمته وانشد الفراء

اذا مت فادفني الى جنب كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها
ولا تدفنني بالفلاة فانني ... اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

ثم الذي يؤكد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله **المسئلة**
الرابعة اعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الشرط هو حصول الخوف للرجل والمراة ولا بد هاهنا من مزيد بحث فنقول الاقسام الممكنة

فيه اربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف من قبل واحد
منهما او يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا اما القسم الاول وهو ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة فقط بان تكون المراة
ناشزة مبغضة للزوج فههنا يحل للزوج اخذ المال منها والدليل عليه ما رويناه من حديث ثابت بن قيس [illegible]
البغض لرسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] **فان قيل**
[illegible]
القسم الثالث ان لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان اكثر المجتهدين يجوزون الخلع والمال
الماخوذ حلال [illegible] القسم الرابع ان يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا [illegible]
[illegible] **المسئلة الخامسة**
قرا حمزة يخافا بضم الياء [illegible]
[illegible] **المسئلة السادسة** اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال
الشعبي والزهري والحسن البصري وعطاء وطاوس لا يجوز ان ياخذ اكثر مما اعطاها وهو قول علي بن ابي طالب رضي الله عنه
وقال سعيد بن المسيب بل ياخذ دون ما اعطاها حتى يكون الفضل له وقال سائر الفقهاء انه يجوز بالمثل وبالازيد وبالاقل
والمساوي [illegible]
[illegible] **المسئلة السابعة** الخلع تطليقة بائنة
وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول
ابي حنيفة وسفيان وهو احد قولي الشافعي رحمه الله وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة انه فسخ لا طلاق وهو القول الثاني للشافعي
[illegible]

الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس **الحجة الثانية** وهو ان النبي عليه السلام اذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة امراته مع ان الطلاق في زمان الحيض او في الطهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق **الحجة الثالثة** روى ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امراة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة قال الخطابي وهذا ادل شي على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فلو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد اما قوله تعالى تلك حدود الله فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها اي فلا تجاوزوا عنها ثم اتبع هذا النهي المؤكد بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه احدها انه تعالى ذكر في سائر الايات الا لعنة الله على الظالمين فذكر الظلم ههنا تنبيها على حصول اللعن وثانيها ان الظالم اسم ذم وتحقير فوقوع هذا الاسم عليه يكون جاريا مجرى الوعيد وثالثها انه اطلق لفظ الظالم تنبيها على انه ظالم لانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية وظالم ايضا للغير بتقدير ان لا يتم المراة عدتها او كتمت شيا مما خلق في رحمها او الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما اتاها شيا لا بسبب نشوز من جهة المراة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فلو اطلق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه وظالما لغيره وفيه اعظم التهديدات

قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون اعلم انه هذا هو الحكم الخامس من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل **المسألة الاولى** الذين قالوا ان قوله او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة وذلك لان للزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية احوال ثلثة احدها ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف والثاني ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان والثالث ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلثة والله تعالى ذكر الفاظا ثلثة وجب تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلثة على معنى من المعاني الثلثة فاما ان جعلنا قوله او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة كنا قد صرفنا لفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا القسم الثالث ومعلوم ان الاول اولى واعلم ان وقوع اية الخلع فيما بين هاتين الايتين كالشي الاجنبي ونظم الاية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع اية الخلع فيما بين هاتين الايتين قلنا السبب ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة فاما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شي من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة والله اعلم **المسألة الثانية** مذهب جمهور المجتهدين ان المطلقة الثالثة لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرايط تعتد منه وتعقد للثاني ويطاها ثم يطلقها ثم تعتد عنه وقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب تحل بمجرد العقد واختلاف العلما في اشتراط الوطي بالشبهة وقال ابو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقيل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني سالت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه عقد عليها واذا قالوا نكح امراته او زوجته ارادوا به المجامعة وقال ابو الفتح الذي قاله ابو علي كلام محقق بحسب القوانين العقلية لان الاضافة الحاصلة من الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المتضايفين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم الزوجية ليست اسما لتلك المراة بحسب ذاتها بل اسم لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجية ماهية مركبة من الذات ومن الزوجية والمفرد متقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالنكاح متاخر عن المفهوم من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجة من حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي ان يكون ذلك النكاح غير الزوجية وكل من قال بذلك قال انه الوطي فثبت ان الاية دالة على انه لا بد من الوطي فقوله تنكح يدل على الوطي وقوله زوجا يدل على العقد واما قول من يقول الاية غير دالة على الوطي وانما ثبت الوطي بالسنة فضعيف لان الاية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشي يجب انتها الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح فلو كان النكاح عبارة عن العقد لكانت الاية دالة على وجوب انتهاء هذه الحرمة عند حصول العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطي وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر المشهور في المسألة فما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن القرظية كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلثا فتزوجت لعبد الرحمن بن الزبير القرظي فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت

بعده عبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه اللذة فيه بالعسل فلبثت فيه ما شا الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر واستاذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر فاستاذنت فقال لئن رجعت اليه لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اما القياس فلان المقصود من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب ان الزوج يستنكر ان يفترش زوجته رجل اخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله تعالى على نساء النبي ان ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم ان هذا الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا **المسألة الثالثة** قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة او ثنتين ثم نكحت زوجا اخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاولى وقال ابو حنيفة بل يملك عليها ثلثا كما لو نكحت زوجا قبله حجة الشافعي ان هذه طلقة ثالثة فوجب ان تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد قوله فان طلقها ان طلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره فكان الحل بلا فيه **المسألة الرابعة** مذهب الشافعي رضي الله عنه انه اذا تزوج بالمطلقة ثلثا للغير على انه اذا احلها للاول فلا نكاح بينهما فهذا النكاح متعة باطل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ان لا يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما لا يصح والثاني يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا انه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك وبالشرط وقال مالك والثوري واحمد هذا النكاح باطل دليلنا ان الاية دلت على ان الحرمة تنتهي بوطي مسبوق بعقد وقد وجد فوجب القول بانتها الحرمة وحيث حكمنا بفساد النكاح فوطيها هل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل اما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فلا جناح عليهما اي على المراة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي وفي الاية سؤالان **المسألة الاولى** ظاهر الاية يقتضي انه متى طلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في ان التحليل يحصل بمجرد العقد قال لان الوطي لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة ومن الاية تدل على سقوط العدة لان الفا في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا فدل على ان حل المراجعة حاصلة عقيب طلاق الزوج الثاني الا ان الجواب ما قدمنا **المسألة الثانية** قال الخليل ان الذي موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره في ان يتراجعا وقال الفرا موضعها نصب بنزع الخافض اما قوله تعالى ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه مسائل المسألة الاولى قال كثير من المفسرين ان ظنا اي ان علما وايقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه احدها انك لا تقول علمت ان يقوم زيد والثاني ان الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه والثالث انه بمنزلة قوله تعالى وقوله تعالى اخي يرد مرينين ذلك ان ارادوا اصلاحا فان المعتبر هنالك الظن … فكذا ههنا فاذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اي متى حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة في نشوزها او اضرارها منه فالمراجعة تحرم المسألة الثانية كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط وظاهره انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن او لم يحصل الا انا نقول ليس المراد ان هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة حدوده واوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله تلك حدود الله اشارة الى ما بينا من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندي ان المراد منه النصوص التي تقدمت اكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك المخصصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه عليه السلام وهو كقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم المسألة الثانية قرا عاصم في رواية ابان والمفضل نبينها بالنون وهي نون التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع الى اسم الله تعالى المسألة الثالثة انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه الاول انهم هم الذين ينتفعون بالايات فصيرهم بمنزلة من لا يعتد به وهو كقوله هدى للمتقين والثاني انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والثالث يعني به العرب لعلمهم باللسان والرابع يريد به من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون والمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلفه لانه متى لم يكن كذلك فقد ارتفع عنه التكليف والخامس ان قوله وتلك حدود الله يعني ما تقدم ذكره من الاحكام يبينها الله لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعملوا بامره وينتهوا عما نهوا عنه

قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم

اعلم أن في الآية مسائل **المسألة الأولى** أول ما يجب تقديمه في هذه الآية أن لقائل أن يقول لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان فيكون إعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا للكلام الواحد في موضع واحد من غير فائدة وأنه لا يجوز والجواب أما أصحاب أبي حنيفة وهم الذين حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان على أن الجمع بين الطلقات غير مشروع ۞ إنما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لأن تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة وأما أصحاب الشافعي وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم أن يقولوا إن من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان إثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور أهم لم يبعد أن يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة أخرى ليدل ذلك التكرير على أن في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لأن قوله الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان فيه بيان أنه لا بد في مدة العدة من أحد هذين الأمرين وأما في هذه الآية ففيه بيان أن عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية أحد هذين الأمرين ومن المعلوم أن رعاية أحد هذين الأمرين عند مشارفة زوال العدة أولى بالوجوب من سائر الأوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لأن أعظم أنواع الإيذاء أن يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الأجل حتى تبقى في العدة تسعة أشهر فلما كان هذا أعظم أنواع المضارة لم يبعد أن يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على أن هذه الصورة أعظم الصور اشتمالا على المضارة وأولاها بأن يحترز المكلف منها

المسألة الثانية قوله فأمسكوهن بمعروف إشارة إلى المراجعة واختلف العلماء في كيفية الرجعة فقال الشافعي رضي الله عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق إلا بكلام لم تكن الرجعة أيضا إلا بكلام وقال أبو حنيفة رضي الله عنه والثوري تصح الرجعة بالوطء كانت رجعة وإلا فلا حجة الشافعي رضي الله عنه ما روي أن ابن عمر لما طلق زوجته وهي حائض قال عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه السلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر أمره النبي عليه السلام بالمراجعة مطلقا وأقل درجات الأمر الجواز فثبت أنه كان مأذونا بالمراجعة في زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم أن لا يكون الرجعة وطيا وأن لا يكون الوطء رجعة وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه أنه تعالى قال فأمسكوهن بمعروف فأمره بمجرد الإمساك وإذا وطئها فقد أمسكها فوجب أن يكون ذلك كافيا أما الشافعي رضي الله عنه فإنه لما قال لا بد من الكلام فظاهر مذهبه أن الإشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وأبو حنيفة وقال في الإملاء وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فأمسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا إلا إذا عرفه الغير وأجمعنا على أنه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب أن يكون عرفان الشاهد واجبا وأجاب الأولون بأن المراد بالمعروف المراعاة وإيصال الخير لا ما ذكرتم

المسألة الثالثة لقائل أن يقول الله تعالى أثبت عند بلوغ الأجل حق المراجعة وبلوغ الأجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق الرجعة والجواب من وجهين الأول أن المراد ببلوغ الأجل مشارفة البلوغ وهو كقول الرجل إذا قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه إذا انتهيت مكة فاغتسل بذي طوى فإنه يريد به مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة فهذا من باب المجاز ۞ الذي يطلق فيه اسم الكل على الأكثر الثاني أن الأجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن إيقاع الرجعة فيه بحيث إذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا إلى المجاز أما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسائل المسألة الأولى لقائل أن يقول لا فرق بين أن يقول أمسكوهن بمعروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب أن الأمر لا يفيد إلا مرة واحدة فلا يفيد التكرار وأما النهي فإنه يتناول كل الأوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه أن يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات

المسألة الثانية قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا أي اتخذوا المسجد ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع إلى إثارة العداوة وإزالة الألفة وإيقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها أحدها ما روينا أن الرجل كان يطلق المرأة ثم يراجعها فإذا قارب انقضاء العدة الثالثة راجعها وهكذا يفعل بها حتى يبقى في العدة تسعة أشهر وأكثر والثاني في تفسير الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة واعلم أنهم كانوا يفعلون في الجاهلية أكثر هذه الأفعال رجاء أن تختلع المرأة منه بمالها أما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان الأول المراد لا تضاروهن على قصد أن تكونوا معتدين ظالمين فيكون عاقبة أمركم ذلك وهو كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهو لام العاقبة والثاني أن يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله تعالى وتكونوا متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك أن هذا أعظم أنواع المعاصي أما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه أحدها ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله وثانيها ظلم نفسه بأن فوت عليها منافع الدنيا والدين أما منافع الدنيا فلأنه إذا اشتهر فيما بين الناس ۞ بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته أحد وأما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة ۞ مع الأهل والثواب الحاصل في الانقياد لأحكام الله وتكاليفه أما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا ففيه وجوه الأول أن من أمر بشيء فلم يفعله بعد أن ينصب نفسه منصب من يطيع ذلك الأمر يقال فيه إنه يستهزئ بهذا الأمر ويلعب به فعلى هذا كل من أمر بأنه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت إليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلا يتشمر لأدائها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من أهل الصلاة وثانيها المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله ولا تتهاونوا فيها كالتسامح فيما يكون من باب الهزء والعبث والثالث قال أبو الدرداء كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت وأنا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق أو حرر أو نكح فزعم أنه لاعب فهو جاد والرابع قال عطاء المعنى أن المستغفر من الذنب إذا كان مصرا عليه أو على مثله كان كالمستهزئ بآيات الله تعالى والأقرب هو الوجه الأول لأن قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد إذا ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شيء آخر غيرها واعلم أنه تعالى لما رغبهم في أداء التكاليف بما ذكر من التهديد رغبهم أيضا في أدائها بأن ذكرهم أقسام نعمه عليهم فبدأ أولا بذكرها على سبيل الإجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله على العبد في الدنيا وفي الدين ثم إنه تعالى ذكر بعد هذا نعم الدين وإنما خصها بالذكر لأنها أجل من نعم الدنيا فقال وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى أنه إنما أنزل الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله في أوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا أن الله بكل شيء عليم

قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون

اعلم أن هذا هو الحكم السادس من أحكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في سبب نزول الآية وجهان الأول روي أن معقل بن يسار زوج أخته جميل عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها لنفسه ورضيت المرأة بذلك فقال لها معقل إنه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهي من وجهك حرام إن راجعتيه فأنزل الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم أنفي لأمر ربي اللهم رضيت وسلمت لأمرك وأنكح أخته زوجها الثاني يروى عن مجاهد والسدي أن جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها وأراد رجعتها بعد العدة فأبى جابر فأنزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول في نزلت هذه الآية

المسألة الثانية العضل المنع يقال عضل فلان أيمه إذا منعها من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم الضاد وكسرها وأنشد الأخفش

وإن قصائدي لك فاصطنعني ۞ كرائم قد عضلن عن النكاح

وأصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة إذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الأرض بالجيش إذا ضاقت بهم لكثرتهم قال أوس بن حجر

ترى الأرض منا بالفضاء مريضة ۞ معضلة منا بجيش عرمرم

وأعضل الداء الأطباء إذا أعياهم ويقال داء عضال وأمر عضال ومنه العضلة سميت العضلة عضلة لأن القوة المحركة منضمة فيها وأعضل الأمر إذا اشتد ومنه قول أوس

وليس أخوك الدائم العهد بالذي ۞ يذمك إن ولى ويرضيك مقبلا

ولكنه النائي إذا كنت آمنا ۞ وصاحبك الأدنى إذا الأمر أعضلا

المسألة الثالثة اختلف المفسرون في أن قوله تعالى فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الأكثرون إنه خطاب للأولياء وقال بعضهم إنه خطاب للأزواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه أن قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك أن الشرط وهو قوله وإذا طلقتم النساء خطاب مع الأزواج فوجب أن يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم أيضا إذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الآية إذا طلقتم النساء أيها الأزواج فلا تعضلوهن أيها الأولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط وبين الجزاء مناسبة أصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله تعالى عن مثله واجب فهذا كلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم إنه يتأكد بوجهين آخرين الأول أن من أول الآية إلى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الأزواج والبتة ما جرى للأولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب إلى الأولياء على خلاف النظم الثاني أن ما قبل هذه الآية خطاب

مع الأزواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة فإذا حملنا هذه الآية خطابا لهم في كيفية معاملتهم مع النساء
بعد انقضاء العدة كان الكلام منتظما والترتيب مستقيما أما إذا حملناه خطابا للأولياء لم يحصل فيه مثل هذا الترتيب الحسن
اللطيف فكان صرف الخطاب إلى الأزواج أولى حجة من قال هذه الآية خطاب للأولياء وجوه **الأول**
وهو عمدة فقهاء الكبرياء أن الروايات المشهورة في سبب نزول الآية دالة على أن هذه الآية خطاب مع الأولياء لا مع الأزواج
ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما وقع التعارض بين هذه الحجة كانت الحجة التي ذكرناها أولى بالرعاية لأن المحافظة على نظم
كلام الله أولى من المحافظة على خبر الواحد وأيضا فلأن الروايات متعارضة فروي عن معقل أنه كان يقول إن هذه الآية
لو كانت خطابا مع الأزواج لكانت إما أن تكون خطابا معهم قبل انقضاء العدة أو بعد انقضائها والأول باطل لأن ذلك
مستفاد من الآية الأولى فلو حملنا هذه الآية على مثل ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة وأيضا فقد قال تعالى
فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي
بالنكاح إلا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة إلا بعد انقضاء العدة وقال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
حتى يبلغ الكتاب أجله والثاني أيضا باطل لأن بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يصرف هذا النهي
إليه ويمكن أن يجاب عنه بأن الرجل قد يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها فتلحقه الغيرة
إذا رأى من يخطبها وحينئذ يعضلها عن أن ينكحها غيره إما بأن يجحد الطلاق أو يدعي أنه كان راجعها في العدة أو يدس إلى
من يخطبها بالتهديد والوعيد أو يسيء القول فيها بأن ينسبها إلى أمور تنفر الرجال عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى الأزواج
عن هذه الأفعال وعرفهم أن ترك هذه الأفعال أزكى وأطهر من دنس الآثام **الحجة الثالثة** لهم قالوا
قوله تعالى أن ينكحن أزواجهن معناه ولا تمنعوهن من أن ينكحن الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم إلا إذا
جعلنا الآية خطابا للأولياء لأنهم كانوا يمنعونهن من العود إلى الذين كانوا أزواجا لهن قبل ذلك فأما إذا جعلنا الآية
خطابا للأزواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن أن يجاب عنه بأن معنى قوله ينكحن أزواجهن أي ينكحن من يريدون أن يتزوجنه
فيكونوا أزواجا لهن والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول إليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب **المسألة الرابعة** تمسك الشافعي
رضي الله عنه بهذه الآية في بيان أن النكاح بغير ولي لا يجوز وبين ذلك أن الآية دالة على أن الخطاب في هذه الآية مع الأولياء
وإذا ثبت هذا وجب أن يكون التزويج إلى الأولياء لا إلى النساء لأنه لو جاز للمرأة أن تتزوج بنفسها أو توكل من يزوجها
لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عن العضل وحيث نهاه عن العضل
كان قادرا على العضل وإذا كان الولي قادرا على العضل وجب أن لا تكون المرأة متمكنة من النكاح واعلم أن هذا الاستدلال
بناء على أن هذا الخطاب مع الأولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم إن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله
ولا تعضلوهن أن يخطبها ويرغبها في ذلك وذلك لأن الغالب في النساء أن يرجعن إلى رأي الأولياء في باب النكاح وإن كان
الاستئذان الشرعي حاصلا لهن وإن كن تحت رأيهم وتدبيرهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن كما يتمكنون من تحصيله فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وأيضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع
لأنه متى عضل لعزل فإذا عزل لا يبقى لعضله أثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وتمسك أبو حنيفة رضي الله
عنه بقوله تعالى أن ينكحن أزواجهن على أن النكاح بغير ولي جائز وقال إنه تعالى أضاف النكاح إليها إضافة الفعل إلى
فاعله والتصرف إلى مباشره ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا
النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف
وتزويجها نفسها من الكفو فعل بالمعروف فوجب أن يصح وحقيقة هذه الإضافات على المباشرة دون الطلب وأيضا قال
تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها دليل واضح
وأجاب أصحابنا بأن الفعل كما يضاف إلى المباشر قد يضاف أيضا إلى المتسبب يقال بنى الأمير دارا وضرب دينارا وهذا وإن كان
مجازا إلا أنه يجب الحمل عليه لدلالة الأحاديث على بطلان هذا النكاح **المسألة الخامسة** قوله تعالى
فبلغن أجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى
هذا الكلام أنه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها
قد انقضت لما قال فأمسكوهن بمعروف لأن إمساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال أو سرحوهن بمعروف لأنها بعد
انقضاء العدة تكون مسرحة فلا حاجة إلى تسريحها وأما هذه الآية التي نحن فيها فإن الله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالأزواج
وهذا النهي إنما يحسن في الوقت الذي يمكنها أن تتزوج فيه بالأزواج وذلك إنما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول
الشافعي رضي الله عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين قوله تعالى إذا تراضوا بينهم بالمعروف فيه مسائل

المسألة

المسألة الأولى في الآية وجهان أحدهما أن المراد ما يثبت بالشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول وثانيهما أن المراد
منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية أن يرضى كل واحد منهما ما لزمه بحق هذا العقد
لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الألفة **المسألة الثانية** قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا
على هذه مسألة فقهية أنها إذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فإن النكاح صحيح عند أبي حنيفة رضي الله عنه
وللولي أن يعترض عليها بسبب ذلك النقصان عن المهر وقال أبو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك حجة أبي حنيفة رضي الله عنه هذه الآية
وهو قوله تعالى إذا تراضوا بينهم بالمعروف وأيضا فإنما نهى عن العضل إذا حصل التراضي بالمعروف ولا شك أن الأولياء يتعيرون بذلك
لأنهم يعيرون بقلة المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وأيضا فإن نساء العشيرة
يتضررون بذلك لأنه ربما وقعت الحاجة إلى إيجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبر ذلك بهذا المهر القليل فلا جرم للأولياء أن يمنعوها
عن ذلك ويتولوا عن نساء العشيرة ثم إنه تعالى لما بين هذا التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان يؤمن منكم
بالله واليوم الآخر وذلك لأن من حق الوعظ أن يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تهديدا
من هذا الوجه وفي الآية سؤالات السؤال الأول لم وحد الكاف في قوله ذلك مع أنه يخاطب جماعة والجواب هذا جائز في اللغة
والتثنية والجمع والتأنيث أيضا جائز والقرآن نزل بالمعنيين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال
ألم أنهكما عن تلكما الشجرة **السؤال الثاني** لم خص هذا الوعظ بالمؤمنين
دون غيرهم الجواب لوجوه أحدها لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال
هدى للناس وقال إنما أنت منذر من يخشاها إنما تنذر من اتبع الذكر مع أنه كان منذرا للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا وثانيها
احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الإسلام قال والدليل عليه أن قوله ذلك إشارة إلى ما تقدم ذكره
من بيان الأحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين دل على أن التكليف بفروع الشرائع غير حاصل إلا في حق المؤمنين وهذا ضعيف
لأنه ثبت أن ذلك التكليف عام قال تعالى ولله على الناس حج البيت وثالثها أن بيان الأحكام وإن كان عاما في حق كل المكلفين
إلا أن كون ذلك البيان وعظا مختص بالمؤمنين لأن هذه التكاليف إنما توجه على الكفار على سبيل إلزامهم بالدليل القاهر الملزم
المفحم أما المؤمن الذي يعرف حقيتها فإنها إنما تذكر له وتشرح له على سبيل التنبيه والتحذير ثم قال تعالى ذلكم أزكى لكم وأطهر وقال
أزكى لكم أي أنفع وقوله أزكى لكم إشارة إلى استحقاق الثواب الدائم وقوله أطهر إشارة إلى إزالة الذنوب والمعاصي التي تكون حصولها
سببا لحصول العقاب ثم قال والله يعلم وأنتم لا تعلمون والمعنى أن المكلف وإن كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة
إلا أن التفصيل في هذه الأمور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما أمر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لأنه
تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح أن يقول والله يعلم وأنتم لا تعلمون ويجوز أن يريد والله يعلم من يعمل بما دعي
من التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآية تقرير طريقة الوعد والوعيد الحكم السابع حكم الرضاع
قوله تعالى **والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة** اعلم أن في قوله
تعالى والوالدات ثلاثة أقوال الأول أن المراد منه ما أشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات أو متزوجات
والدليل عليه أن اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه والقول الثاني المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي
يدل على أن المراد ذلك وجهان أحدهما أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت هذه الآية من تتمة تلك الآيات ظاهرا
وسبب التعلق بين هذه الآية وبين ما قبلها أنه إذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل المرأة على إيذاء الولد
من وجهين أحدهما أن إيذاء الولد يتضمن إيذاء الزوج المطلق والثاني أنها ربما رغبت في التزوج بزوج آخر وذلك يقتضي إقدامها على إهمال
أمر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات إلى رعاية جانب الأطفال والاهتمام بشأنهم فقال
والوالدات يرضعن أولادهن والمراد المطلقات **الحجة الثانية** لهم ما ذكره السدي قال المراد من
بالوالدات المطلقات لأن الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على
الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لأجل الرضاع واعلم أنه يمكن الجواب عن الحجة الأولى بأن هذه الآية مشتملة على حكم مستقل
بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية أنه لا يبعد أن تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لمكان
الرضاع فإنه لا منافاة بين الأمرين **القول الثالث** قال الواحدي في البسيط الأولى أن يحمل
على الزوجات في حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة وإنما تستحق الأجرة فإن قيل إذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة
للنفقة والكسوة بسبب النكاح سواء أرضعت الولد أو لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالإرضاع قلنا النفقة
والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فإذا اشتغلت بالإرضاع والحضانة لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما توهم متوهم أن نفقتها
وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بإيجاب الرزق والكسوة وإن اشتغلت المرأة بالإرضاع هذا كله

كلام الزاهري رحمه الله اما قوله تعالى يرضعن اولادهن ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** هذا الكلام وان كان
في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الاية والوالدات يرضعن اولادهن في حكم الله تعالى
الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه والثاني ان يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف للتصرف في الكلام مع زوال
الايهام المسئلة الثانية هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ولو وجب
عليها الرضاع لما استحقت الاجرة الثاني انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك
في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد
الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت ان الارضاع غير واجب
على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه
اتم من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار فاما ان بلغ حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع
الطفل الا منها فواجب عليها ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام اما قوله تعالى حولين
كاملين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اصل الحول من حال الشيء اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول
الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم وانه على مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الاخر
ويقولون اليوم يوما نعم لم اره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الاخر ومثله قوله تعالى فمن تعجل في يومين ومعلوم انه يتعجل
في يوم وبعض اليوم الثاني المسئلة الثانية المراد ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى
قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان ارادا
فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت ان ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه
الاول وهو الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله تعالى ذلك بالحولين حتى يرجعا
اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس
هذا فاما اذا اجتمعا على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني في بيان المقصود من هذا التحديد انه هو
ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر
هذا التحديد بيان ان الارضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو قول
علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة مدة الرضاع ثلثون
شهرا **الحجة الاولى** انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك
لان من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحولين فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال
يتفاوتون في ذلك واذا لم يجز ان يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى
هذا التقدير صير الاية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارضاع في هذه المدة الحجة الثانية ما روي
عنه صلى الله عليه وسلم قال لا رضاع بعد فصال قال وفصاله في عامين **الحجة الثالثة** ما روي
عن ابن عباس قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين الوجه الثالث المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس انه
قال التي تلد لستة اشهر فانها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة اشهر ارضعت ثلثة وعشرين شهرا ثم كذلك
وقال اخرون الحولان هو الحد في رضاع كل مولود وحجة ابن عباس انه تعالى قال وحمله وفصاله ثلثون شهرا دلت
هذه الاية على ان زمان مجموع الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكلما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص من مدة الحالة
الاخرى المسئلة الثالثة روي ان رجلا جاء الى علي رضي الله عنه فقال تزوجت جارية بكرا وما رايت بها ريبة ثم ولدت
لستة اشهر فقال علي رضي الله عنه قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمر انه جيء بامراة ولدت لستة اشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس
ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر قال فخلى عنها
اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عباس ان تكمل الرضاعة وقرئ الرضاعة بكسر
الراء والرضاعة والرضاع الرضاعة المسئلة الثانية في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول
ان تقدير الاية هذا الحكم لمن اراد اتمام الرضاعة وعن قتادة انزل الله حولين كاملين ثم انزل التيسير والتخفيف
فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة من الاباء لان الاب تجب عليه ارضاع الولد دون الام لما بيناه
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل
ذلك فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذه العبارة لوجوه

الاول

الاول قال صاحب الكشاف السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للاباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات
وانشد للمامون بن الرشيد
وانما امهات الناس اوعية ● مستودعات وللاباء ابناء
الثاني انه تنبيه على ان الولد انما يلحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال عليه السلام الولد للفراش فكانه قال
اذا ولدت المراة الولد لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النسب والالتحاق
مجرد هذا القدر والثالث قيل في تفسير قوله بالرق ام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام
بذكر الشفقة فكذا هاهنا ذكر الولد بلفظ المولود تنبيها على ان هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه عائدا اليه ورعاية
مصالحه لازمة له كما قيل كله لك وكله عليه **المسئلة الثانية** انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب
الطفل في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة
الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محددا بشرط وعقد وقد يكون غير محدد
الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان اقل من قدر
الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري وضررهما يتعدى الى الولد المسئلة الثالثة انه تعالى وصى الام برعاية الطفل
اولا ووصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب
فانما يصل الى الطفل بواسطة فانه يستاجر المراة على ارضاعها وحضانتها بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام
اكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة ومشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** في التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وكلف وقيل ان اصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى
تكلف الامر اجتهد ان يبين فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذ من سعة المسلك
الى الغرض ولو ضاق لعجز عنه فالسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة المسئلة الثانية المراد منه ان اب هذا
الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما يتسع به مقدرته لان الوسع في اللغة ما يتسع به المقدرة ولا يبلغ استغراق
المقدرة وبين انه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم
فسترضع له اخرى ثم بين ان النفقة على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه
رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها المسئلة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان الله
تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه اخبر انه لا يكلف احدا الا ما يتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم
يكلفه الله تعالى ما لا يتسع له قدرته فبان لا يكلفه ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرا ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع فقال
الكسائي والفراء انه نسق على قوله لا تكلف نفس قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق بلا انما هو على اخراج الثاني مما دخل فيه
الاول نحو ضرب زيد لا عمرو فاما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على النسق بل الصواب انه مرفوع على الاستئناف
في النهي كما يقال لا يضرب زيد لا يقتل عمرو واما النصب فعلى النهي والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية
لالتقاء الساكنين ... وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين في الاخرى فصارت لا تضار كما يقال
لا تردد ثم تدغم فتقول لا ترد بالفتح قال تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وقرا الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز
في اللغة وقرا ابان عن عاصم لا تضارر مظهرة الراء مكسورة على ان الفعل لها **المسئلة الثانية**
قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين لحال الادغام الواقع في تضار احدهما ان يكون اصله لا
تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه تكون المراة هي الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى
فتكون المراة هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرار الى
الولد وذلك بان تمتنع المراة من ارضاعه مع ان الاب ما امتنع في النفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود
له اي ولا يفعل الاب الضرار بان ينزع الولد منها مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر اي لا تفعل
الاب الضرار بالام فينزع الولد منها ولا مولود له بولده اي ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان
يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد قلنا فيه وجوه احدها
... المبالغة فان الغيظ ان يؤذيك اقوى من ايذاء من لا يؤذيك والثاني لا تضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعها
الاب وينزعه منها والثالث المقصود بكل واحد منهما باضرار الولد اضرار الاخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة المسئلة الثالثة
قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد

والحفظ وقوله ولا مولود له بولده وهذا وكل المضار وذلك بان يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به اراف وقد تكون بان يضيق
عليها النفقة والكسوة او بان يسيء العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا النهي اما قوله تعالى وعلى الوارث
مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الولد وذكر الوالدات احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد من هولاء الثلاثة
ولم يدعوا وجها من القول فيه الا وقال به بعضهم فالقول الاول وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد وارث الاب وذلك لان قوله
وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف
والمعنى ان المولود له لو مات فعلى من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف
وتجنب الضرار قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد ايضا وارثه
ادى الى وجوب نفقته على غيره حال ماله مال ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي اذا ورث
من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع الضرر عنه وبهذه الاشارة
يمكن ايجابها على وارث الاب **القول الثاني** ان المراد وارث الولد يجب عليه عند موت الاب
كل ما كان واجبا على الاب وهذا هو قول الحسن وقتادة وابي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في
انه اي وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطا وسفيان
وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن ابي ليلى قالوا
النفقة على قدر النصيب من الميراث وقيل الوارث من كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول ابي حنيفة
واصحابه واعلم ان ظاهر الكلام يقتضي ان لا فضل بين وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ فغير ذي الرحم بمنزلة الرحم
كما ان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث مر ذكرها بايجاب الحق لها لصح دخولها ايضا
تحت الكلام لانها قد تكون وارثا للصبي كغيرها **القول الثالث** المراد من الوارث
الباقي من الابوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا اي الباقي وهو قول سفيان وجماعة القول الرابع اراد
بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب اجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال
اجبرت امه على رضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي رضي الله عنهما اما قوله تعالى مثل ذلك
فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الاضرار عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم
اما قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما فاعلم ان في الاية مسائل المسألة الاولى في الفصال قولان الاول انه الفطام
لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وانما سمي الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذاء بثدي امه الى غيره
من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن امه فصلا وفصالا وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال احسن
لانه اذا انفصل من امه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لانه مفصول
عن امه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصال هاهنا على
الفطام هو قول اكثر المفسرين واعلم انه تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هما تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الاية على غير
ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الاية ان الفطام قبل الحولين جائز ومنهم من قال انها تدل
على ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده ايضا جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنه **حجة** القول
الاول ان ما قبل الاية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان ايضا دليلا على جواز الزيادة على الحولين واذا كان
كذلك بقيت هذه الاية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا
فيحتاج الى الرضاع ويضره فطمه كما يضره ذلك قبل الحولين واجاب الاولون بان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين
نادر وحمل الكلام على المعهود هو الواجب القول الثاني في تفسير الفصال وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول
قال ويحتمل معنى اخر وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة بين الولد والام اذا حصل التراضي والتشاور
في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد **المسألة الثانية** التشاور في اللغة استخراج الراي
وكذلك المشورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة وشرت العسل استخرجته وقال ابو زيد شرت الدابة وشورتها
اجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شورته فتشور اي خجلته والشارة هيئة
الرجل لانه ما يظهر من زينته ويبدو منها والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره
المسألة الثالثة دلت الاية على ان الفطام في اقل من الحولين لا يجوز الا عند رضا الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب
وذلك لان الام قد تمل من الارضاع فتحاول الفطام والاب ايضا قد يمل من اعطاء الاجرة على الارضاع فقد يحاول الفطام دفعا
لذلك لكنهما قلما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك

يبعد

يبعد ان يحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين لا يضره البتة
فانظر الى احسان الله سبحانه بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه
الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال فلا جناح عليكم وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا كانت رحمة الله معه اكثر وعنايته
به اشد **قوله تعالى** وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اعلم انه تعالى لما بين حكم
الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها ثم في الاية مسائل المسألة الاولى قال صاحب
الكشاف استرضع منقول من ارضع يقال ارضعت المراة الصبي واسترضعها الصبي متعدية الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة
واستنجحه الحاجة والمعنى ان تسترضعوا المراضع اولادكم فحذف احد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر
من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن احدهما عبارة عن الاول وقال الواحدي ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم وحذف اللام
بدلالة الاسترضاع لانه لا يكون الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وانت تريد لزيد لانه ليس هاهنا دلالة كما في الاسترضاع
ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون اي كالوا لهم او وزنوا لهم **المسألة الثانية**
اعلم انا قد بينا ان الام احق بالارضاع فاما اذا حصل مانع من ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها ما اذا تزوجت بزوج
اخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها انها اذا طلقها الزوج الاول فقد تابى الرضاع ايذاء للزوج المطلق او ايحاشا له ومنها ان تمرض
او ينقطع لبنها فعند ذلك جاز العدول عن الام الى غيرها فاما اذا لم يوجد مرضعة اخرى او وجدناها ولكن الطفل لا يقبل لبنها فهاهنا الارضاع
واجب على الام اما قوله تعالى اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف ففيه مسألتان المسألة الاولى قرا ابن كثير وحده ما اتيتم مقصورة الالف
والباقون ما اتيتم ممدودة الالف اما المد فتقديره ما اتيتموه المراة اي اردتم ايتاءه واما القصر فتقديره ما اتيتم به
فحذف المفعولان في الاول وحذف لفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما اوتيتم اي ما اتاكم الله واقدركم
عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه **المسألة الثانية** ليس التسليم شرطا
للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه ان تسليم الاجرة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيصير
ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الاية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون
بصير الحكم الثامن عدة الوفاة **قوله تعالى** والذين يتوفون منكم فيه مسائل المسألة الاولى يتوفون
معناه يموتون ويقبضون قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفي اخذ الشيء وافيا كاملا فمن مات فقد وجد عمره وافيا
كاملا ويقال توفي فلان اذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ ومن قال توفى كان معناه توفى اجله واستوفى اكله وعمره وعليه
قراءة علي رضي الله عنه يتوفون بفتح الياء واما قوله ويذرون فمعناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر واستغنى عنهما بترك
وتركا ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذره ويقال
دعه وذره اما الماضي والمصدر فغير موجودين فيهما والازواج هاهنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا وامراته زوجا له وربما
الحقوا بها الهاء **المسألة الثانية** قوله والذين يتوفون مبتدا ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على اقوال
الاول ان المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون منكم يتربصن والثاني وهو قول الاخفش التقدير يتربصن
والثاني وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره كقوله السمن منوان بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر
وغفر ان ذلك لمن عزم الامور والثالث وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم يتربصن قال واضمار
المبتدا ليس بغريب قال تعالى قل افانبئكم بشر من ذلكم النار وقوله فصبر جميل فان قيل الذي اضمرتم هاهنا مبتدا مضاف وذلك
ليس شيئا واحدا بل شيئين والامثلة التي ذكرتم المضمر فيها شيء واحد قلنا كما ورد اضمار المبتدا المفرد فقد ورد ايضا اضمار المبتدا
المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل الرابع وهو قول الكسائي والفراء
ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدا الا ان الغرض غير متعلق هاهنا ببيان حكمهم بل ببيان حكم ازواجهم
فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدا خبر وانكره المبرد والزجاج وذلك لان مجيء المبتدا بدون الخبر محال **المسألة الثالثة**
قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بانفسهن وبينا ان هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا
الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر المسألة الرابعة قوله وعشرا مذكور بلفظ التانيث مع ان المراد عشرة ايام
وذكروا في العذر عنه وجوها الاول تغليب الليالي على الايام وذلك لان ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل
غلبت لان الاوائل اقوى من الثواني قال ابن السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذا لم يذكروا
الايام فاذا اظهروا الايام قالوا صمنا خمسة ايام الثاني وهو ان هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي
على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي امارة الحجاج والثالث ذكره المبرد وهو انه انث العشر لان المراد
به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدد كل مدة منها يوم وليلة الرابع ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الاية فقال اذا انقضى

لها اربعة اشهر وعشر ليال حلت للازواج فتناولت العشر الليالي واليه ذهب الاوزاعي وابو بكر الاصم **المسلة الخامسة** روي عن ابي العالية ان الله سبحانه انما جعل العدة بهذا التقدير لان الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو ايضا منقول عن الحسن البصري **المسلة السادسة** اعلم ان هذه العدة واجبة في كل امراة مات عنها زوجها الا في صورتين احداهما ان تكون امة فانها تعتد عند اكثر الفقها نصف عدة الحرة وقال ابو بكر الاصم عدتها عدة الحراير وعملا بظاهر هذه الاية وايضا الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة ثم هذا ذكر كافيه وساير الفقها قالوا التنصيف في هذه المدة ممكنة وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق والصورة الثانية ان تكون المراة حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن علي انها تتربص بابعد الاجلين والدليل عليه القران والسنة اما القران فقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الاية مخصصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا والشافعي رضي الله عنه لم يقل بذلك لوجهين الاول ان كل واحدة من هاتين الايتين اعم من الاخرى من وجه واخص منها من وجه لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي يتوفى عنها زوجها قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدى الايتين مخصصة للاخرى والثاني ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب ذكر المطلقات فربما يقول قايل هي في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعي رضي الله عنه في هذا الباب على القران وانما عول على السنة وهي ما روي ابو داود باسناده ان سبيعة بنت الحارث الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت تزينت للخطاب فقال لها بعض الناس ما انت بناكح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت سبيعة فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قالت فافتاني باني قد حللت حين وضعت حملي فامرني بالتزوج ان بدا لي اذا عرفت هذا الاصل فههنا تفاريع الاول لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك عليه لان الاية عامة في حق الكل **الحكم الثاني** اذا تمت اربعة اشهر وعشر انقضت عدتها ان لم توجد ريبة من الحيض فيها وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر فعليها في عدة الوفاة اربع حيض وان كانت عادتها ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان كانت عادتها ان تحيض في كل خمسة اشهر مرة فههنا تكفيها الشهور وحجة الشافعي رضي الله عنه ان هذه الاية دلت على انه تعالى امر المتوفى عنها زوجها بهذه المدة ولم يزد على هذا القدر فوجب ان يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي رضي الله عنه انها ان ارتابت استبرات نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو ارتابت وجب عليها ان تحتاط **الحكم الثالث** اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام فالشهر الثاني والثالث والرابع يوخذ بالاهلة سواء خرجت ناقصة او كاملة ثم تكمل الشهر الاول بالخامس ثلثين يوما ثم يضم اليها عشرة ايام وان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبر اربعة اشهر بعد ذلك بالاهلة وكمل العشر من الشهر السادس **المسلة السادسة** اجمع الفقها ان هذه الاية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير ان ابا مسلم الاصفهاني قد انكر النسخ وسنذكر كلامه ان شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التاخر في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بامر الله تعالى **المسلة السابعة** اختلفوا في ان هذه المدة سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن لكن يتربصن بانفسهن لا يحصل الا اذا قصدت هذا التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة **المسلة التاسعة** المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شي الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عايشة وحفصة ام المومنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامراة تومن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه واحتجوا بما روي عن اسما بنت عميس قالت قال رسول الله تسلبي ثلثا ثم اصنعي ما شيت **المسلة العاشرة** احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المومنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمومنين فقط وجوابه ان المومنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل وكقوله تعالى ليكون للعالمين

نذيرا اما قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن المعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اجل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاوليا لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب الحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منهم عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يومن اشتمال رحمها على ماء زوجها الاول وفي الاية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم بتقدير ان لا جناح على النسا وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اي ما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرايط الصحة ثم ختم الاية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المراة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المراة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما تنفرد به المراة وعند ذلك يحمل على التزين والتطيب وغيرهما المسلة الثانية تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جايزا لقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن واضافة الفعل الى الفاعل محمولة على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي في ان هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله فلا جناح عليكم خطاب مع الاوليا ولولا ان هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار الولي مخاطبا بقوله فلا جناح عليكم الحكم الثاني في خطبة النسا قال تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسا فيه مسايل **المسلة الاولى** التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشي وهو جانبه كانه يحوم حوله ولا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جيتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك بالتسليم مني تقاضيا والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان يذكر الشي بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض ان يذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قراين احوالك توكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفرا الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة يريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني ان اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المراة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير **المسلة الثانية** النسا في حكم الخطبة على ثلاثة اقسام احدها التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا يجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطب احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلثة احوال الحالة الاولى اذا خطب امراة فاجيب اليه صريحا فههنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث الحالة الثانية اذا وجد صريح الابا عن الاجابة فههنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد فللشافعي رضي الله عنه ههنا قولان احدهما انه يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا والثاني وهو قوله القديم وقول مالك رضي الله عنه ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهية فربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة القسم الثاني التي لا يجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صارت سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تادية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان **القسم الثالث** ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلثة اقسام **الاول** التي تكون في عدة الوفاة فتجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسا وظاهره انها في المتوفى عنها زوجها لان هذه الاية مذكورة عقيب تلك الاية واما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي رضي الله عنه لما خص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يوكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يومن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضا العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة عن الطلقات الثلاث قال الشافعي في الام والاملا التعريض بخطبتها وقال في القديم والاملا يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة ووجه المنع هو ان المعتدة عن الوفاة يومن عليها بسبب الخطبة من الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر اما ههنا تنقضي عدتها بالاقرا فلا يومن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضا عدتها قبل ان تنقضي عدتها القسم الثالث

البائن التي يحل لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فههنا لزوجها التعريض
والتصريح لانه لما كان له نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك في انه لا يحل التصريح وفي التعريض قولان
احدهما يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلثا والثاني وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة تحل للزوج ان يستنكحها في عدتها
فلم يحل التعريض لها كالرجعية

المسئلة الثالثة

قال الشافعي رضي الله عنه والتعريض كثير وهو
كقوله رب راغب فيك او من يجد مثلك او لست بايم او اذا حللت فاذنيني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض
انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من عزمي ان اتزوج واني فيك لراغب اما قوله تعالى او اكننتم في انفسكم
فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب في اكننت الشيء اي سترته لغتان كننته واكننته في الكن وفي النفس بمعنى
ومنه وما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشيء اذا صنته حتى لا يصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال
در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون عن الدحرج واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه
الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود من الاية انه لا حرج في التعريض للمراة في عدة الوفاة ولا فيما
يضمره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر باللسان شيئا
فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد
ما ذكرتم بل المراد انه اباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على
انه سيصرح بذلك في المستقبل فالاية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم للتصريح في الحال والاية الثانية اباحة
لان يعقد قلبه على ان سيصرح بذلك بعد زمان انقضاء العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال
علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني
فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط تعالى عنه هذا الحرج واباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن
سرا وفيه سؤالان

السؤال الاول

اين المستدرك بقوله ولكن لا تواعدوهن والجواب
هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا السؤال الثاني
ما معنى السر الجواب ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر ههنا صفة للمواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة سرية
ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفا بوصف كونه سرا اما على التقدير الاول
وهو الاظهر التقديرين فالمواعدة الواقعة بين الرجل وبين المراة على وجه السر لا ينفك ظاهرا عن ان يكون مواعدة بشيء من المنكرات
وههنا احتمالات الاول ان تواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى اول الاية اذن في التعريض بالخطبة واخر الاية
منع من التصريح بالخطبة الثاني ان يواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذكر ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال الله تعالى
لازواج النبي صلى الله عليه وسلم فلا تخضعن بالقول اي لا تقلن من امر الرفث شيئا فيطمع الذي في قلبه مرض الثالث قال
الحسن ولا تواعدوهن سرا بالزنا طعن القاضي في هذا الوجه وقال ان المواعدة على الزنا محرم بالاطلاق فحمل الكلام
على ما يختص بالخاطب حال العدة اولى والجواب روي عن الحسن انه كان الرجل يدخل على المراة وهو يعرض بالنكاح
فيقول لها دعيني اجامعك فاذا تممت عدتك اظهرت نكاحك والله تعالى نهى عن ذلك الرابع ان يكون ذلك كناية عن ان لا يخلو
الرجل بالمراة الاجنبية لان ذلك يورث ريبة الخامس ان يتعاهدها بان لا تتزوج احدا سواه واما اذا حملنا السر على
الموعود به ففيه وجوه الاول ان السر الجماع قال امرؤ القيس * وان لا يشهد السر امثالي * وقال الفرزدق
* موانع للاسرار الا من اهلها * ويخلفن ما ظن الغيور المشفشف *
اي الذي شفه الحب يعني انهن عفائف يمنعن الجماع الا من ازواجهن قال ابن عباس المراد ان يصف نفسه لها فيقول آتيك
الاربعة والخمسة الثاني ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطء يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشيء
باسم سببه جائز اما قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا ففيه سؤال وهو انه يقال باي شيء يتعلق هذا الاستثناء
وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة والغيبة استثنى عنه ان يسارها
بالقول المعروف وذلك ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشانها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشياء
الجميلة مؤكدا لذلك التعريض اما **ولا تعزموا عقدة النكاح** فاعلم ان في لفظ
العزم وجوها الاول انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال فاذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون
من فاعل الفعل فلا بد في الاية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يعدى الى الفعل بحرف على يقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا
كان تقدير الاية ولا تعزموا على عقد عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشياء لا يقاس فعلى هذا تقدير الاية
ولا تعزموا على عقدة النكاح ان تعقدوها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة

فان العزم

فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم فلان يكون النهي عن الاقدام على المعزوم عليه كان اولى القول
الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليك اي اوجبت عليك ويقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال
عليه السلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله تعالى يحب ان يؤتى رخصه كما يحب ان يؤتى عزائمه ولذلك فان العزم بهذا المعنى
جائز على الله تعالى وبالوجه الاول لا يجوز واذا عرفت هذا فنقول الايجاب سبب الوجود ظاهرا فلا يبعد ان يستعار لفظ العزم
في الوجود وعلى هذا فقوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا توجدوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب اجله
وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين

القول الثالث

قال القفال انما لم يقل ولا تعزموا على
عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح اي لا تعزموا عليهن ان يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك
ان تفعل كذا اما قوله عقدة النكاح فاعلم ان اصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كعقد الحبل
في التوثق اما قوله حتى يبلغ الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب والمعنى حتى يبلغ العدة المفروضة
آخرها وصارت منقضية والثاني ان يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ
هذا التكليف اخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن معنى فرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه اثبت واكد
وقوله حتى يبلغ غاية فلا بد من ان يغيا ارتفاع الحكم المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر ان تقتضي زواله ثم انه تعالى
ختم الاية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية
وجب الحذر في كل ما يفعله الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حليم

الحكم العاشر

قوله تعالى **لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة**
اعلم ان اقسام المطلقات اربعة احدها المطلقة التي تكون مفروضا لها وتكون مدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم
احكام هذا القسم وهو انه لا يؤخذ منهن شيء على سبيل الظلم ثم اخبر ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلثة قروء والقسم الثاني
من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر وان لها
المتعة بالمعروف والقسم الثالث من المطلقات التي تكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الاية التي
بعد هذه الاية وهو قوله سبحانه وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى
بين حكم غير المدخول بها وذكر في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها البتة فقال اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها والقسم الرابع من المطلقات التي تكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا
لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وايضا القياس الجلي دال عليه وذلك
لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم فهذا التقسيم بعبارة اخرى
فيقال ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان البدل مذكورا
فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الاية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور
بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات التي ذكرهن الله تعالى في الاية التي عقيب هذه الاية واما ان لم يكن البدل مذكورا فان لم
يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله حكمها في هذه الاية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها وتجب لها المتعة
مهم وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور في هذه الاية الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيه مهر المثل ولما بنينا على هذا التقسيم فلنرجع الى
التفسير اما قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ففيه قولان الطلاق جائز واعلم ان كثيرا من اصحابنا يتمسكون بهذه الاية
في بيان ان الجمع بين الثلث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات بدليل انه
يصح استثناء الثلث منه فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الا اذا طلقتموهن ثلث طلقات فان هناك يثبت الجناح قالوا
وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء يتناول جميع انواع التطليقات اعني حالة
الافراد وحالة الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان الاية دالة على الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود ويكفي
في العمل به ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق تعقد اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يفيد حالة الجمع واما الاستثناء الذي ذكروه
فنقول لم يشكل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار بالاتفاق ومن المحققين من انه جاز ان يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم
الا في اليوم الفلاني اما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسائل

المسئلة الاولى

قرأ حمزة والكسائي
تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقون تمسوهن بغير الف حجة حمزة والكسائي ان بدن كل واحد
يمس بدن صاحبه ويتماسان جميعا يدل على ذلك قوله تعالى من قبل ان يتماسا وفيه اجماع وحجة الباقين اجماعهم على قوله
ولم يمسسني بشر ولان اكثر الالفاظ في هذا المعنى جاء على فعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وكقوله فانكحوهن باذن اهلهن

وايضا المراد من هذا المس الغشيان فاما ما جاء في الظهار من قوله تعالى من قبل ان يتماسا فالمراد به المماسة التي هي الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرا تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل نحو طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه ايضا بعد المسيس وجوابه من وجوه الاول ان الاية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق قبل المسيس في زمان الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الاية حل الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ الوجه الثاني في الجواب قال بعضهم ان ما في قوله ما لم تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا ينصرف ولا يبين فيه الاعراب ولا العدد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السؤال **الوجه الثالث** في الجواب ما يدور حوله القفال رحمه الله وحاصله يرجع الى ما اقوله وهو ان المراد من الجناح في هذه الاية لزوم المهر فتقدير الاية لا مهر عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة يعني لا يجب المهر الا باحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا انا نحتاج الى بيان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان الاحتمال فهو ان اصل الجناح في اللغة الثقل يقال جنحت السفينة اذا مالت بثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم اداء المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له واما قولنا ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة نفى الجناح محدودا الى غاية وهي اما المسيس او الفرض والتقدير فوجب ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين الامرين ثم ان الجناح الذي يثبت عند احد هذين الامرين هو لزوم المهر الثاني ان تطليق النساء قبل المسيس على قسمين احدهما الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في هذه الاية والثاني الذي يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو المذكور في الاية التي بعد هذه الاية وهي قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه في هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح المنفي هناك هو المثبت ههنا فلما كان المثبت ههنا هو لزوم المهر وجب ان يقال الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر واعلم انا قد ذكرنا في اول تفسير هذه الاية ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الاية تكون مشتملة على بيان حكم ثلثة اقسام منها لما صار تقدير الاية لا مهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرفنا ان التي تكون ممسوسة ولا يكون مفروضا لها والتي يكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحد منها المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلثة واما القسم الرابع وهي التي تكون ممسوسة ومفروضا لها فبيان حكمه مذكور في الايات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الايات مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك **المسئلة الثالثة** قال ابو بكر الاصم والزجاج هذه الاية تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة اما بيان دلالتها على الصحة فلانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة الجواز بدليل ان الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك واقع وصحيح المسئلة الرابعة اتفقوا على ان المراد من المسيس في هذه الاية الدخول قال ابو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تاديبا للعباد في اختيار احسن الالفاظ فيما يتخاطبون به اما قوله او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى ان يوجب لها مقدارا من المهر يوجبه على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين ان او ههنا بمعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة كقوله او يزيدون وانا اذا تاملنا فيما ذكرناه علمنا انه لا حاجة الى هذا التاويل فانه متكلف بل خطا قطعا اما قوله تعالى ومتعوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة قد تقدم في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول فينظر ان لم يكن فرض لها مهر فلها المتعة لهذه الاية التي نحن فيها وان كان قد فرض لها فلا متعة لها لانه تعالى اوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر واما المطلقة بعد الدخول سوا فرض لها او لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان قال في القديم وبه قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا متعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد لها المتعة وهو قول علي بن ابي طالب والحسن بن علي وابن عمر رضي الله عنهم والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي

صلى

صلى الله عليه وسلم ولانه كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت المتعة او لانها بالمقابلة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت من اهل المدينة انهم كانوا لا يرون انها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى ومتعوهن وظاهر الامر للايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعله ملكا لهن او في معنى الملك وحجة مالك رضي الله عنه انه تعالى قال في اخر الاية حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال هذا افضل احسان اذا لم يكن واجبا فان وجب عليه اداء دين فاداه لا يقال انه احسن وايضا قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب والجواب عنه ان الاية التي ذكرها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب **المسئلة الثالثة** اصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير تام بل منقضيا عن قرب ولهذا يقال الدنيا متاع وليس اللذة تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبث اما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل المسئلة الاولى الموسع الغني الذي يكون في سعة من غناه يقال اوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال اوسعه كذا اي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اي قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل الفقير واقتر اذا افتقر **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير ونافع وابن عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان جميعا في القدر يقال قدر القوم امرهم يقدرونه قدرا وهذا قدر هذا واحمل على راسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره ويقدره قدرا وقدرت الشي بالشي اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التسكين والتحريك قال الاخفش في القدر والقدر وخذ منه بقدر كذا وبقدر كذا قال تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا وكذلك انا كل شي خلقناه بقدر ولو خفف جاز المسئلة الثالثة ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره فيدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع يخالف المقتر وقال الشافعي رضي الله عنه المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلثون درهما وعلى المقتر مقنعة روي عن ابن عباس انه قال اكثر المتعة خادم واقلها مقنعة واي قدر ادى جاز في جانب الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المراة التي سمى لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ثم لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل اولى اما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى الاية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج في الغنا والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالها وهو قول القاضي ومنهم من اعتبر حال الزوج فقط قال ابو بكر الرازي في المتعة تعتبر حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج ابو بكر بقوله على الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالها لانه ليس من المعروف ان يسوي بين الشريفة والوضيعة المسئلة الثانية متاعا تاكيد لمتعوهن يعني متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة لمتاعا اي متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع واما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان كقوله انما انت منذر من يخشاها والثاني قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون من المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين الثالث حقا على المحسنين الى انفسهم في المسارعة الى الطاعة

قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم

اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تكلم في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفي الاية مسائل المسئلة الاولى مذهب الشافعي ان الخلوة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسي ولا شرعي فالحسي نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث وان كان نائما والشرعي نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سوا كان فرضا او نفلا حجة الشافعي رضي الله عنه ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وههنا وجد الطلاق قبل المسيس فوجب القول بسقوط نصف المهر بيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شي اخر ليتم الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط او يضمر نصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه احدها ان المعلق على الشي بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشي ظاهرا فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منتف قبله اما لو حملنا على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منتف قبله وثانيها قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة تقتضي وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر عليه لزم الكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم يكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف قائمة لان المقتضي لوجوب

الكل يقتضي ايضا لوجوب النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضي لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب
الكل فكان سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب
وثالثها ان الاية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيا فحمل هذه الاية على سقوط
النصف اولى من حملها على وجوب النصف ورابعها وهو ان المذكور في الاية هو الطلاق قبل المسيس وكونه الطلاق وكونها قبل
المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الاية ما يناسب الوجوب كان اضمار
السقوط اولى وانما استقصينا في هذه الوجوه لان منهم من قال معنى الاية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف
بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابي حنيفة رضي الله عنه ليس بحجة
فكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال بيان المقدمة الثانية وهي انه هاهنا وجد الطلاق قبل المسيس هو ان
المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد او جعل كناية عن الوقاع ايما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة ابي حنيفة
رضي الله عنه قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا الى قوله وقد افضى
بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين الاول هو انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا
انا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة فمن ادعى التخصيص هاهنا فعليه البيان والثاني انه تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضا
وهي الخلوة والافضا مشتق من الفضا وهو المكان الخالي فعلمنا ان الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الاية التي تمسكوا بها
عامة والاية التي تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام **[المسئلة الثانية]** قوله وقد فرضتم لهن فريضة
حال من معقول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى انما لم يسقط النون من يعفون وان دخلت عليه ان الناصبة للافعال لان يعفون فعل النسا ويستوي فيه الرفع والنصب
والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النسا ضمير جمع المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة
الرفع فلذلك لم يسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث كما لم يسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل
للرجال والواو التي هي لام الفعل في يعفون الا للواو التي هي ضمير الجمع المسئلة الثانية المعنى الا ان يعفون المطلقات
عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المراة ما رآني ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيا اما قوله تعالى
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وفيه مسئلتان **[المسئلة الاولى]** في الاية قولان الاول انه الزوج
وهو قول علي بن ابي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول اصحاب ابي حنيفة والقول الثاني انه الولي
وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعي حجة القول الاول وجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مهر موليته
صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حمل هذه الاية على الولي الثاني ان الذي بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة
لان بنا الفعلة يدل على المفعول كالاكلة واللقمة فاما العقد فهو كالاكل واللقم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد
العقد في يد الزوج لا في يد الولي الثالث ان قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة نكاح
ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى اي نهى النفس عن الهوى ثابت له لا لغيره كانت الجنة
ثابتة له وتكون ماواه الرابع ما روي عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق وقال
انا احق بالعفو وهذا ايدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه الاول
ان العفو الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا **[اجاب القائلون]** عنه هذا
من وجوه احدها انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق
اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفى عنها وثانيها سماه عفوا على طريق المشاكلة وثالثها ان العفو قد يراد به التسهيل يقال
فلان وجد المال عفوا صفوا وقد عينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فعلى هذا عفو الرجل
ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة اجاب القائلون بان المراد هو الولي عن السؤال الاول بان ورود العفو
عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على خلاف الاصل فاجابوا عن السؤال الثاني ان العفو الصادر عن المراة هو الابرا وهذا
عفو في الحقيقة اما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا واجابوا عن السؤال الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل
كان كل من سهل على انسان شيا يقال انه عفى عنه ومعلوم انه ليس كذلك **[الحجة الثالثة]** للقائلين
بان المراد هو الولي هو انه قد تقدم قوله جل وعلا وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح هو الزوج لقال او تعفو على سبيل المخاطبة فلما لم يفعل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا ان المراد منه غير
الازواج واجاب الاولون بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي من اجله يرغب الزوج في العفو والمعنى
الا ان يعفون او يعفو الزوج الذي حبسها بان ملك عقدة نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وانما فارقها الزوج

فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها **[الحجة الرابعة]** للقائلين بانه هو الولي ان الزوج
ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج اجنبيا عن المراة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه
فلا يكون له قدرة على نكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح
والله تعالى اثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح فلما ثبت ان الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقدة النكاح ثبت
انه ليس المراد هو الزوج اما الولي فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الاية هو الولي لا الزوج ثم ان القائلين بهذا القول
اجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج اما الحجة الاولى فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة واخرى عند
التسبب يقال بنى دارا وضرب دينارا والظاهر ان النسا انما يرجعن في مهمات انفسهن وفي معرفة مصالحهن الى اقوال
الاوليا والظاهر ان كل ما يتعلق بامر التزويج فان المراة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى راي الولي وعلى هذا
التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاوليا اما الحجة الثانية وهي قولهم
الذي بيد الولي عقدة النكاح لا عقدة النكاح قلنا العقدة قد يراد بها العقد قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
سلمنا ان العقدة هي المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكونت بواسطة العقد فكان نفس عقد النكاح في يد الولي
ابتداء وكانت عقدة النكاح في يد الولي ايضا بواسطة كونها من نتائج العقد ومن اثاره واما الحجة الثالثة
وهي قوله ان المراد من الاية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه فجوابها ان هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل
فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد به ان الذي في يده امر نفسه ونهي نفسه بل المراد ان الذي في يده
امر غيره ونهي غيره فكذا هاهنا **[المسئلة الثانية]** للشافعي رضي الله عنه ان يتمسك بهذه الاية في بيان
انه لا يجوز النكاح الا بولي وذلك لان جمهور المفسرين اجمعوا على ان المراد من قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما
الزوج واما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي واذا ثبت
هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي معناه انه بيده لا بيد غيره قال
تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم دينكم لا لغيركم فكذا هاهنا بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك وجب ان لا يكون في
يد المراة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب ثم قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وفيه مسائل **[المسئلة الاولى]** هذا خطاب
للرجال والنسا جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة اصل والتانيث فرع في
اللفظ وفي المعنى اما في اللفظ فانك تقول قائم ثم تريد التانيث فتقول قائمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل
والدال على المؤنث فرع عليه واما في المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتانيث
كان جانب التذكير مغلبا **[المسئلة الثانية]** موضع ان رفع بالابتدا تقديره والعفو اقرب للتقوى
واللام بمعنى الى **[المسئلة الثالثة]** معنى الاية ان عفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك
لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب
ما هو دونه من العقاب والثاني ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه
وهو له معترض متقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم
وليس المراد النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تتركوا الفضل والافضال فيما
بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها عنه
وايضا اذا كلفه الرجل ان يبذل لها مهرا من غير ان انتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها فندب تعالى كل
واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التاذي عن قلب الاخر فندب الزوج الى ان يطيب قلبها بان يسلم المهر اليها بالكلية وندب
المراة الى ان تترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال
ان الله بما تعملون بصير **[الحكم الثاني عشر]** **قوله تعالى** حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شرايع
شرعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه احدها ان الصلوة لما فيها من القراة والقيام والركوع والسجود
والخضوع والخشوع يفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى وزوال التمرد عن الطبع وحصول الانقياد لاوامر الله تعالى والانتها
عن مناهيه كما قال ان الصلوة تنهى عن الفحشا والمنكر والثاني ان الصلوة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب
والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلوة والثالث ان كل ما تقدم من بيان
النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع ذلك بذكر الصلوة التي هي من مصالح الاخرة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى اجمع المسلمون على ان الصلوات المفروضة خمسة وهذه الاية التي نحن في تفسيرها دالة على ذلك لان قوله حافظوا

على الصلوات يدل على الثلث من حيث ان اقل الجمع ثلثة ثم قوله والصلوة الوسطى يدل على شيء زائد على الثلثة والا لزم التكرار
والاصل عدمه ثم ذلك الزايد يمتنع ان يكون اربعة والا لم يبق لها وسطى فلا بد وان ينضم الى تلك الثلثة عدد اخر
يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الاية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذا الطريق فان قيل ان هذا
الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما يكون وسطى في العدد لا ما يكون وسطى بسبب الفضيلة ونبين ذلك
بالدليل انشاء الله تعالى الا ان هذه الاية وان دلت على وجوب الصلوة الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والايات الدالة على تفصيل
الاوقات اربعة الاية الاولى قوله فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وهذه الاية ابين اية في المواقيت فقوله سبحان الله اي سبحوا الله
معناه صلوا لله حين تمسون اراد به صلوة المغرب والعشا وحين تصبحون اراد صلوة الصبح وعشيا اراد به صلوة العصر
وحين تظهرون صلوة الظهر الاية الثانية قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل
فيه صلوة الظهر والعصر والمغرب والعشا ثم قال وقران الفجر اراد صلوة الصبح الاية الثالثة قوله فسبح بحمد ربك قبل
طلوع الشمس وقبل غروبها ومن اناء الليل فسبح واطراف النهار ومن الناس من قال هذه الاية تدل على الصلوات الخمس لان الزمان
اما ان يكون قبل طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار داخلان فيهما الاية الرابعة قوله تعالى اقم الصلوة
طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والعصر وبقوله وزلفا من الليل المغرب والعشا وكان بعضهم يتمسك به
في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع فاقله ثلثة **المسئلة الثانية** اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلوة
امر بالمحافظة على جميع شرايطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة
على جميع اركان الصلوة والمحافظة على الاحتراز عن جميع مبطلات الصلوة سواء كان ذلك من اعمال القلوب او من اعمال اللسان او من اعمال
الجوارح واهم الامور في الصلوة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلوة قال تعالى واقم الصلوة لذكري فمن
ادى الصلوة على هذا الوجه كان محافظا على الصلوة والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمقاتلة والمخاصمة
فكيف المعنى هاهنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه المحافظة تكون بين العبد والرب كانه قيل له احفظ الصلوة
يحفظك الاله الذي امرك بالصلوة وهذا كقوله اذكروني اذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك الثاني ان تكون المحافظة
بين المصلي والصلوة فكانه قيل احفظ الصلوة حتى تحفظك الصلوة واعلم ان حفظ الصلوة للمصلي على ثلثة اوجه الاول
ان الصلوة تحفظه من المعاصي قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشا فمن حفظ الصلوة حفظته الصلوة عن الفحشا ومن لم
يحفظ الصلوة لم تحفظه الصلوة عن الفحشا الثاني ان الصلوة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر
والصلوة وقال تعالى وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة ومعناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم اقمتم
الصلوة واتيتم الزكوة **والثالث** ان الصلوة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال تعالى واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلوة فيها القراءة والقران يشفع لقاريه وهو شافع مشفع
وفي الخبر تجي البقرة وال عمران كانهما غمامتان او غيايتان فيشهدان ويشفعان وايضا في الخبر ان سورة الملك
تصرف عن المتهجد بها عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه ۞
المسئلة الثالثة اختلفوا في الصلوة الوسطى على سبعة مذاهب فالقول الاول ان الله تعالى امر بالمحافظة عليها ولم يبين لنا عينها
من الصلوات وانما قال انه لم يبين لانه لو بين ذلك لكان اما ان يقال انه تعالى بينها بطريق قطعي او بطريق ظني والاول باطل
لان بيانه اما ان يكون بهذه الاية او بطريق اخر قاطع اما اية اخرى او خبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان حاصلا في هذه الاية
وذلك لان عدد الصلوات خمسة وليس في الاية ذكر اولها واخرها واذا كان كذلك امكن في كل واحدة من تلك الصلوات
ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال ان بيانه حصل في اية اخرى او في خبر متواتر فذلك مفقود واما بيانه بالطريق
الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جايز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسئلة ليست كذلك
فثبت ان الله تعالى لم يبين ان الصلوة الوسطى ماهي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى
ما بينها جوز المرء في كل صلاة يؤديها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا له الى اداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا
السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء
واخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خايفا من الموت في كل الاوقات فيكون ابدا بالتوبة في كل الاوقات
وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سال زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات
كلها تصبها وعن الربيع بن خثيم انه ساله واحد عنها فقال يا ابن اخي الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى
ثم قال الربيع ارايت لو علمتها بعينها اكنت محافظا عليها ومضيعا سايرهن قال السايل لا فقال الربيع فانك ان حافظت عليهن فقد
حافظت على الوسطى **القول الثاني** ان الوسطى هي مجموع الصلوات الخمس وذلك لان هذه الخمسة هي الوسطى

من

من الطاعات وتقديره ان الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى فهي في
واسطة بين الطرفين **القول الثالث** انها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول
علي وعمر وابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وابي امامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطا وعكرمة ومجاهد وهو مذهب
الشافعي رضي الله عنه والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلوة تصلي في الغلس فاولها يقع في
الظلام فاشبهت صلاة الليل واخرها يقع في الضوء فاشبهت صلاة النهار الثاني ان هذه الصلاة تودي بعد طلوع الصبح
وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا يكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء ايضا تاما فكانه ليس بليل ولا نهار
بل متوسط بينهما وصلاة الصبح كالمتوسطة بين صلاة الليل وصلاة النهار فان قيل فهذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب
قلنا انا نرجح صلاة الصبح على المغرب بكثرة فضايل صلاة الصبح على ما سياتي بيانه انشا الله تعالى **الرابع** ان الظهر
والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي رضي الله عنه وكذا المغرب والعشا واما صلوة الفجر فهي منفردة
بوقت واحد فكان وقتا الظهر والعصر وقتا واحدا ووقتا المغرب والعشا وقتا واحدا ووقت الفجر متوسطا بينهما قال
القفال وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا لم يكن الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه
عنهما الخامس قوله تعالى ان قران الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلوة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها
تودي بحضرة ملايكة الليل وملايكة النهار واذا عرفت هذا فوجه الاستدلال بهذه الاية خص صلاة الوسطى بمزيد التاكيد
فغلب على الظن ان صلاة الفجر لما ثبت انها افضل بتلك الاية وجب ان يكون هي المراد بالتاكيد المذكور في هذه الاية والثاني
ان الملايكة يتعاقب بالليل والنهار فلا يجتمع ملايكة الليل وملايكة النهار في وقت واحد الا في صلاة الفجر فثبت ان صلاة
الفجر قد اخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشي المتوسط السادس انه تعالى قال بعد ذكر الصلاة الوسطى
وقوموا لله قانتين فقرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة ثبت في الاخبار الصحاح القنوت فيها الا
الصبح فدل ان المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح **السابع** لا شك انه تعالى انما افردها بالذكر لاجل التاكيد
ولا شك ان صلاة الصبح احوج الصلاة الى التاكيد اذ ليس في الصلوات اشق منها لانها تجب على الناس في الذ اوقات النوم
حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الفجر العسيلة للذتها ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت الى استعمال
الماء البارد والخروج الى المسجد والتاهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب ان يكون هي المراد بالصلاة الوسطى اذ هي اشد
الصلوات حاجة الى التاكيد الثامن ان صلوة الصبح افضل الصلوات لوجوه احدها قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله
والمستغفرين بالاسحار فختم تعالى خصال مدحهم وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ومن هنا يجب ان يكون
اعظم انواع الاستغفار هو ادا الفرض لقوله عليه السلام حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الي بمثل ادا ما افترضت
عليهم وذلك يقتضي ان افضل الطاعات بعد الايمان هي صلوة الصبح وثانيها ما روي فيه ان التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير
من الدنيا وما فيها وثالثها انه ثبت بالاخبار الصحيحة ان صلاة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة اخرى
بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء ورابعها ان الله سماها باسما فقال في بني اسرايل
وقران الفجر وقال في النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه المراد من قوله
وادبار النجوم صلاة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان
الانسان لفي خسر فانا ادعينا ان المراد منه القسم بصلاة العصر الا ان في صلاة الفجر تاكيدا وهو قوله تعالى اقم الصلاة طرفي النهار
وقد بينا ان هذا التاكيد لم يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في اذان الصبح معتبر وهو ان يقول بعد الفراغ من الحيعلتين ۞
الصلاة خير من النوم ومثل هذا التاكيد غير حاصل في ساير الصلوات **وسابعها** ان الانسان اذا قام من منامه
فكانه كان معدوما ثم صار موجودا اذ كان ميتا ثم صار حيا بل الخلق كانوا في الليل كلهم امواتا فصاروا احيا فاذا
قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الاثر العظيم من كمال قدرة الله ورحمته حيث ازال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة
وكلمة العجز والحيرة وابدل الكل بالاحسان فملأ العالم من النور والابدان من قوة الحياة والعقل والفهم والقوة والمعرفة
فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد بالعبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه
البيانات ان صلاة الصبح افضل الصلوات فكان حمل الصلوة الوسطى عليها اولى التاسع ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله
عنه انه سيل عن الصلوة الوسطى فقال كانوا يرونها الفجر وعن ابن عباس رضي الله عنه انه صلى صلاة الصبح ثم قال هذه هي
الصلاة الوسطى العاشر ان سنة صلاة الصبح اكد من ساير السنن فرضها يجب ان يكون اكد من ساير الفروض فصرف التاكيد اليها
اولى فهذا جملة ما يستدل على ان الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح القول الرابع قول من قال انها صلاة الظهر ويروى هذا
القول عن عمر وزيد وابي سعيد الخدري واسامة بن زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الظهر

كان شاقا عليهم لو توجد في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه اولى عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات على اصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه السلام لقد هممت
ان احرق على قوم لا يشهدون الصلاة بيوتهم فنزلت هذه الاية الثاني صلوة الظهر تقع وسط النهار وليس في المكتوبات صلاة
تقع في وسط الليل والنهار غيرها **الثالث** انها صلاة بين صلاتين نهاريتين الفجر والعصر الرابع انها صلاة
بين البردين برد الغداة وبرد العشي الخامس قال ابو عالية صليت مع اصحاب النبي الظهر فلما فرغوا سألتهم عن صلاة الوسطى فقالوا
التي صليتها السادس روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تقرأ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
صلاة العصر وكانت تقول سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على صلاة
الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والتي قبل العصر هي الظهر السابع روي ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة
بن زيد وسألوه عن الصلوة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كانت تصلى في الهاجرة الثامن روي في الاحاديث الصحيحة ان اول
امامة جبريل عليه السلام كانت في صلاة الظهر تدل هذا على انها اشرف الصلوات فكان صرف التاكيد اليها اولى التاسع
ان صلوة الجمعة هي اشرف الصلوات وهي صلاة الظهر فصرف المبالغة اليها اولى

القول الخامس

قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة مروي عن علي وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم ومن الفقهاء
النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله واحتجوا عليه بوجوه الاول ما روي علي رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس ملأ الله بيوتهم او قبورهم نارا وهذا الحديث رواه
البخاري ومسلم وسائر الائمة وهو عظيم الموقع في المسألة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلوة الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء
من اجاب عنه فقال العصر وسط ولكن ليس هي المذكورة في القرآن فهنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقرآن
والاخر بالسنة كما ان الحرم حرمان حرم مكة بالقرآن وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا الثاني قالوا روي في
صلوة العصر من التاكيد ما لم يرو في غيرها قال عليه السلام من فاتته صلاة العصر فكانما وتر اهله وماله وايضا اقسم الله بها فقال
والعصر ان الانسان لفي خسر تدل على انه احب الساعات الى الله الثالث ان العصر بالتاكيد اولى من غيرها لان المحافظة على سائر اوقات
الصلوة اخف واسهل من المحافظة على وقت صلاة العصر والسبب فيه امران احدهما انه وقت صلاة العصر اخفى الاوقات
لان دخول صلاة الفجر بطلوع الفجر المستطير ضوءه ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول
العشاء بغروب الشفق اما صلوة العصر فلا يظهر دخول وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل فلما كانت معرفته اشق
لا جرم كانت الفضيلة فيها اكثر الثاني ان الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات فكان الاقبال على الصلوة اشق فكان
صرف التاكيد اليه اولى **الحجة الرابعة** في ان الوسطى هي العصر انه اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه
احدها انها متوسطة بين صلوة هي شفع وصلاة هي وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان هذا ايضا كذلك
لان قبلها المغرب وهي وتر وبعدها الصبح وهو شفع وثانيها فالعصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وصلوة
ليلية وهي المغرب وثالثها ان العصر بين صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار

القول السادس

انها صلوة المغرب وهو قول عبيدة السلماني وقبيصة بن ذويب والحجة فيه من وجهين الاول انها بين بياض النهار وسواد الليل
وهذا المعنى وان كان حاصلا في الصبح الا ان المغرب ترجح بوجه اخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح واقل من الاربع
كما في الظهر والعصر والعشاء فهو وسط في الطول والقصر الحجة الثانية ان صلوة الظهر يسمى بالصلاة الاولى ولذلك
ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كانت الظهر اول الصلوات كانت الوسطى هي المغرب لا محالة القول السابع انها صلوة
العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلاتين لا تقصران المغرب والصبح وعن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من صلى العشاء الاخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس واعلم ان في هذه المسألة قد ترك ترجيح
بعض فانه يستدعي تطويلا عظيما المسألة الرابعة احتج الشافعي بهذه الاية في ان الوتر ليس بواجب قال لان الوتر لو كان واجبا
لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى ولانه دل على حصول الوسطى لها فان قيل الاستدلال
انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي
عدولا وقال تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقد احتجنا هذا الاشتقاق في تفسير قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا
لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلث ركعات وهو متوسط بين الاثنين وبين الاربع وايضا لم لا يجوز
ان يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانه يقع في وقت ليس ليلا في الظلمة ولا غاية في الضوء والجواب ان الخلق
الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط
مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهو متوسط بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى ان لفظ الوسط حقيقة فيما يكون وسطا

بحسب

بحسب العدد ومجاز في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث ان شانه ان يكون متوسطا بين الطرفين اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ
على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله نحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر فجوابه ان الظهر ليست بوسط في الحقيقة
لانها تؤدي بعد الزوال وهناك تبدأ الوسط واما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقتي الظلمة وبين وقت النور
او على المغرب لكونه عدد متوسطا بين الاثنين والاربعة فجوابه ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل
فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسألة بهذه الاية بحسب الامكان اما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه احدها وهو قول
ابن عباس ان القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين الاول ان قوله حافظوا على الصلوات امر بما في الصلوة من الفعل فوجب
ان يحمل القنوت على كل ما في الصلوة من الذكر لتتم الاية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه والثاني ان المفهوم من القنوت
هو الذكر والدعاء بدليل قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما والمعنى بالقنوت وصلوة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم
قنت فلان على فلان لان المراد به الدعاء عليه والقول الثاني قانتين اي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد
بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت
في القران فهو الطاعة الثاني قوله تعالى يا ازواج الرسول ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في كل امائه فالصالحات
فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن كمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وادابها فهو زجر لمن لم يبال
كيف صلى فخفف واقتصر على ما يجزي وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلاة العباد ولو كان كما قالوا وجب ان لا يصلي راسا لانه تعالى
كما لا يحتاج الى الكثير منها فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول عليه السلام والرسل السلف الصالح فاطالوا واظهروا
الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هؤلاء الجهال **القول الثالث** قانتين ساكتين وهو قول
ابن مسعود وزيد بن ارقم كان يتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردون عليه ويسالهم كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله وقوموا لله قانتين
فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام القول الرابع وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك
الالتفات من هيبة الله وكان احدهم اذا قام الى الصلوة هاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصى ولا يعبث بشيء من جسده ولا يحدث نفسه
بشيء من الدنيا حتى ينصرف القول الخامس القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر بن عبد الله قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم
اي الصلاة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندي ضعيف والا صار تقدير الاية وقوموا لله قائمين اللهم
الا ان يقال وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام

القول السادس

وهو اختيار علي بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة صار مختصا بالمداومة على طاعة
والمواظبة على خدمته وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام
في اوقات وجوبه واستحقاقه

قوله تعالى **فان خفتم فرجالا او ركبانا**

اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة
على الصلوات والقيام على اداءها باركانها وشروطها بين من بعد ان المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم
فرجالا او ركبانا وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرئ فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا المسألة الثانية قال الواحدي معنى الاية
فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان لكم خوف من عدو او من غيره وهذا القول اصح لان هذا
الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء كان الخوف من العدو او من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم الصلاة
الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الاية تدل على تاكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه
بترك القيام والركوع والسجود **المسألة الثالثة** في الرجال قولان احدهما جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب
وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجالة ورجال ورجال والقول الثاني ذكره القفال
وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان رجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس قال القفال
ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس المسألة الرابعة رجالا نصب على الحال والعامل
فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا **المسألة الخامسة** صلاة الخوف قسمان احدهما ان يكون في حال القتال
وهو المراد بهذه الاية والثاني في غير حال القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة
منهم معك وفي سياق الاية ما نقلنا الى تفسيرها اذا عرفت هذا فنقول اذا التحم القتال ولم يكن تركه لاحد فمذهب الشافعي
رضي الله عنه انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومئون بالركوع والسجود ويجعلون السجود
اخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة لا يصلي الماشي بل يؤخر واحتج الشافعي رضي الله عنه بظاهر
الاية من وجهين الاول قال فرجالا او ركبانا يعني مستقبل القبلة او غير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله
والوجه الثاني هو ان الخوف الذي يجوز معه الصلوة مع الترجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله
فرجالا او ركبانا يدل على الترخص في ترك التوجه وايضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود والاكتفاء عند الخوف الشديد من العدو

ولا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يمكنه من الركوع والسجود فيصح بما ذكرنا دلالة قوله فرجالا او ركبانا على جواز ترك الاستقبال وعلى جواز الاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود واذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لا شك ان الصلاة انما تتم بمجموع امور ثلاثة احدها فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل بحال الخوف بسبب ذلك والثاني فعل اللسان وهو القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له ايضا ان يتكلم حال الصلاة بكلام اجنبي وباقي بعض حاله التي لا ضرورة اليها والثالث اعمال الجوارح فنقول اما القيام والقعود فساقطان عنه لا محالة واما الاستقبال فساقط على ما بيناه واما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما ويجب ان يجعل الايماء للسجود اخفض من الايماء للركوع لان هذا القدر ممكن واما ترك الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يجب التطهر بالماء او بالتراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء واشتغل عليه التوضي به فهل يجوز له ان يتيمم بالغبار الذي يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش ترخص التيمم فالخوف على النفس اولى ان يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بانه عليه السلام اخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك ايضا والجواب ان يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه عليه السلام اخر الصلاة فلعل ذكره هذه الاية ناسخة لذلك الفعل ٥

المسألة السادسة اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان يقال الخوف اما ان يكون في القتال او في غير القتال اما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب او مباح او محظور اما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلاة الخوف وفيه نزلت الاية ويلتحق به قتال اهل البغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واما القتال المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب بخلاف ما اذا قصد الكافر نفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلاة الخوف اما اذا قصد اخذ ماله او اتلاف ماله فهل له ان يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي رضي الله عنه بقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز لان حرمة الروح اعظم اما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي لا يستحق الاعانة اما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم ان يصلوا هذه الصلوة لان قوله تعالى فان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف عن العدو وحال المقاتلة قلنا هب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك دفعا للضرر وهذا المعنى قائم هنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا

المسألة السابعة ٥ روي عن ابن عباس انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلوة في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر اربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك اما قوله تعالى فاذا امنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان الاول فاذكروا الله يعني فافعلوا الصلوة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين كان من شرائطه واركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان من قبل والصلوة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله **والقول الثاني** فاذكروا الله اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر كان متعلقا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف لم يكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم ان مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالتين نعمه تعالى متصلة والخوف هنا من جهة الكافر لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة [illegible] **والقول الثالث** [illegible] فاذكروا الله الصلاة والشكر جميعا [illegible] كما علمكم [illegible] نعمه علينا بالتعليم والتعريف [illegible] خلق العلم والمعرفة [illegible] السلام [illegible]

قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم فيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير والكسائي وابو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع ففيه اقوال الاول ان قوله وصية مبتدا وقوله لازواجهم خبره وحسن الابتداء بالنكرة لانه متخصصة بسبب تخصص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك والثاني [illegible] وصية لازواجهم [illegible] والثالث تقدير الاية [illegible] الحكم وصية [illegible] المبتدا [illegible] الاية

كتب

كتب عليهم وصية [illegible] والخامس تقديره ليكن منكم وصية **والسادس** تقدير الاية ووصية الذين يتوفون منكم وصية [illegible] الى الحول [illegible] هذه الوجوه [illegible] فليوصوا وصية [illegible] تقدير [illegible] الثالث تقديره والذين يتوفون منكم وصية [illegible] واما قوله غير اخراج ففيه [illegible] بنزع الخافض [illegible] المسألة الثانية في هذه الاية قولان **القول الاول** وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من الميراث شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها فهذا جملة حكم هذه الاية لانا ان قرانا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرانا بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القرائتين فهذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة بامرين احدهما المتاع والنفقة الى الحول والثاني السكنى الى الحول ثم ذكر تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت ان هذه الاية توجب امرين احدهما وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة والثاني وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج اخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة والسكنى فلان القران دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القران والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول واما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذا القول هو الذي اتفق عليه اكثر المتقدمين والمتاخرين من المفسرين **القول الثاني** وهو قول مجاهد ان الله انزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين احداهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى هذه الاية فوجب تنزيل هاتين الايتين على حالتين فنقول انها ان لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تاخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا على ما في تلك الاية المتقدمة واما ان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول فاذن تنزيل الايتين على هذين التقديرين اولى ليكون كل واحد منهما معمولا به **القول الثالث** وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الاية من يتوفى منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا حرج فيما فعلن في انفسهن من معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المراة ٥ الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الاية ان ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان والثاني ان يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ في النزول واذا كان متاخرا عنه في النزول كان الاحسن ان يكون متاخرا عنه في التلاوة ايضا لان هذا الترتيب احسن فاما تقدم الناسخ على المنسوخ في التلاوة فهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى واجب بقدر الامكان ولما كانت هذه الاية متاخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بكونها منسوخة بتلك والوجه الثالث وهو انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص اولى وههنا ان خصصنا هاتين الايتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من التزام النسخ من غير دليل واما على قول ابي مسلم فالكلام اظهر لانكم تقولون تقدير الاية فعليهم وصية لازواجهم او تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله تعالى وابو مسلم يقول بل تقدير الاية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم او تقديرها وقد اوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الحكم الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس اضماركم اولى من اضماره ثم على تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الاية وعلى تقدير ان يكون الاضمار ما ذكره ابو مسلم لم يلزم تطرق النسخ الى الاية وعند هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابي مسلم اولى من اضمار غيره وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح اذا عرفت هذا فنقول هذه الاية من اولها الى اخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف فهذا تقدير قول ابي مسلم وهو في غاية الصحة المسألة الثالثة المعتدة عن وفاة الزوج لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت او حائلا وروي عن علي وابن عمر انهما قالا النفقة اذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان احدهما لا تستحق السكنى وهو قول علي وابن عباس وعائشة

ومذهب أبي حنيفة واختيار المزني والثاني لا يسقط وهو قول عمر وعثمان وابن عمر وابن مسعود وأم سلمة وبه قال مالك والثوري وأحمد
وبناء القولين على خبر فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن
أرجع إلى أهلي فإن زوجي ما تركني في منزل يملكه فقال عليه السلام نعم فانصرفت حتى إذا كنت في المسجد أو في الحجرة دعاني فقال
امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث قيل لم يوجب في الابتداء ثم أوجب فصار الأول
منسوخا وقيل أمرها بالمكث في بيتها أخيرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني على أنه لا سكنى لها فقال
أجمعنا على أنه لا نفقة لها لأن الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل أنهم أجمعوا على أن من وجب له نفقة وسكنى من والد وولد
على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لأن ماله صار ميراثا للورثة فكذا ههنا أجاب
الأصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لأن المطلقة الثلاث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها
عند المزني ولأن النفقة وجبت في مقابلة التمكن من الاستمتاع ولا يمكن ههنا وأما السكنى وجبت لتحصين الماء وهو موجود
ههنا فافترقا إذا عرفت هذا فنقول القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسألة وذلك
لأن هذه الآية على قولهم توجب النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب السكنى فهل صار
منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه المسألة الرابعة القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أوردوا على أنفسهم سؤالا
فقالوا إنه تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصي المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي
أن يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الإشراف عليها وجواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى
أمره وتكليفه كأنه قيل وصية من الله لأزواجهم كقوله يوصيكم الله في أولادكم وإنما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع أما
قوله تعالى فلا جناح عليكم فالمعنى لا جناح يا أولياء الميت فيما فعلن في أنفسهن من التزين والإقدام على النكاح وفي رفع الجناح
وجهان أحدهما لا جناح في قطع النفقة عنهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج
لأن مقامها حولا في بيت زوجها ليس بواجب عليها

الحكم الرابع عشر

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يروى أنه لما نزل [illegible] ومتعوهن
إلى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل فأنزل الله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف
حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم أن المراد من هذا المتاع فيه قولان أحدهما أنها المتعة وظاهر هذه الآية
يقتضي وجوب هذه المتعة [illegible] لكل المطلقات [illegible]
هذه الآية [illegible] المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبي العالية والزهري وقال الشافعي [illegible] لكل مطلقة
إلا المطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد في حقها المسيس وقال أبو حنيفة [illegible] المطلقة التي لم يفرض لها مهر
ولم يوجد في حقها المسيس وهذه المسألة قد ذكرناها في تفسير قوله ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره [illegible]
[illegible]
[illegible] الأول ثم قال كذلك يبين الله لكم آياته [illegible] الدالة على الأحكام [illegible]

قوله تعالى

ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت [illegible]
[illegible] الاعتبار [illegible] ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع [illegible] ألم تر إلى الذين خرجوا [illegible]

المسألة الأولى [illegible]
[illegible]

المسألة الثالثة [illegible]
[illegible]

من بني المرضى هؤلاء أحزم منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الأمراض والآفات ولئن وقع الطاعون ثانيا لنخرجن [illegible] وهم
وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من الوادي ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه أن موتوا فهلكوا وبليت أجسامهم
فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم يتفكر فيهم فأوحى الله إليه أتريد أن أريك كيف أحييهم فقال نعم فقيل له ناد أيتها
العظام إن الله يأمرك أن تجتمعي فجعلت العظام يطير بعضها إلى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله إليه ناد يا أيتها العظام إن الله يأمرك
أن تكتسي لحما فصارت لحما ودما ثم نادى إن الله يأمرك أن تقومي فقامت فلما صاروا أحياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا
وبحمدك لا إله إلا أنت ثم رجعوا إلى قومهم بعد حياتهم وكانت أمارات أنهم كانوا موتى ظاهرة في وجوههم ثم بقوا إلى أن ماتوا بعد ذلك
بحسب آجالهم

الرواية الثانية

قال ابن عباس إن ملكا من ملوك بني إسرائيل أمر عسكره بالقتال فخافوا
القتال وقالوا لملكهم إن الأرض التي تذهب إليها فيها الوباء فنحن لا نذهب إليها حتى يزول ذلك الوباء فأماتهم الله بأسرهم وبقوا
ثمانية أيام حتى انتفخوا وبلغ بني إسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا من كثرتهم فحظروا عليهم الحظائر فأحياهم الله بعد الثمانية
وبقي منهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في أولادهم إلى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية
وقاتلوا في سبيل الله والرواية الثالثة أن حزقيل النبي ندب قومه إلى الجهاد فكرهوا وجبنوا فأرسل الله عليهم الموت فلما
كثر عليهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم إله يعقوب وإله موسى ترى معصية عبادك
فأرهم آية في أنفسهم تدلهم على نفاذ قدرتك وأنهم لا يخرجون عن قبضتك فأرسل الله عليهم الموت ثم إنه عليه السلام ضاق قلبه
بسبب موتهم فدعى مرة أخرى فأحياهم الله تعالى أما قوله تعالى وهم ألوف ففيه قولان الأول أن المراد منه بيان العدد واختلفوا
في مبلغ عددهم قال الواحدي دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجه من حيث اللفظ أن يكون عددهم أزيد من عشرة
آلاف لأن الألوف جمع الكثير ولا يقال في عشرة فما دونها ألوف والقول الثاني أن الألوف جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس
وجالس والمعنى أنهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي والوجه الأول أولى لأن ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد
مزيد اعتبار [illegible] عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه يفيد اعتبارا عظيما فأما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف
ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في أن وجه الاعتبار لا يتغير ويمكن أن يجاب عن هذا السؤال بأن المراد كون كل واحد منهم آلفا لحياته
محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله إلى ما قال تعالى في صفتهم ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ثم إنهم مع غاية حبهم للحياة وألفهم بها أماتهم الله
تعالى وأهلكهم ليعلم أن حرص الإنسان على الحياة لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد أما قوله حذر الموت
فهو منصوب لأنه مفعول له أي لحذر الموت ومعلوم أن كل أحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم أن سبب الموت كان في
تلك الواقعة أكثر إما لأجل غلبة الطاعون أو لأجل الأمر بالمقاتلة أما قوله فقال لهم الله موتوا ففي تفسير قال الله وجهان

الأول أنه جار مجرى قوله إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقد تقدم أنه ليس المراد منه أنه
قول بل المراد أنه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منع وتأخر ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم أحياهم فإذا صح
الإحياء بأن يقول فكذا القول في الإماتة والقول الثاني أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم موتوا وأن يقول عند الإحياء ما رويناه عن حزقيل
ويحتمل أيضا ما رويناه من أن الملك قال ذلك والقول الأول أقرب إلى التحقيق أما قوله تعالى ثم أحياهم ففيه مسائل

المسألة الأولى

الآية دالة على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا فوجب القطع به وذلك لأنه في نفسه جائز والصادق أخبر عن وقوعه
فوجب القطع بوقوعه أما الإمكان فلأن تركب الأجزاء على الشكل المخصوص ممكن وإلا لما وجد أولا وإعادة تلك الأجزاء إلى الحياة ممكن
والله قادر على كل الممكنات ومتى ثبت هذا فقد ثبت الإمكان وأما أن الصادق أخبر عنه فهو هذه الآية ومتى أخبر الصادق عن وقوع ما ثبت بالعقل
إمكانه وجب القطع به المسألة الثانية قالت المعتزلة إحياء الميت فعل خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز
من الله تعالى إظهاره إلا عندما يكون معجزة لنبي إذ لو جاز ظهوره لا لأجل أن يكون معجزة لنبي لبطلت دلالته على النبوة وأما أصحابنا
فإنهم جوزوا ظهور خوارق العادات لأجل كرامة الأولياء ولسائر الأغراض فكان هذا الحصر باطلا ثم قالت المعتزلة وقد روي أن هذا
الإحياء إنما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام وببركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرناه ثم إن هذا لا يوجب إلا أن يكون معجزة
للأنبياء وقيل حزقيل هو ذو الكفل وإنما سمي بذلك لأنه تكفل شأن سبعين نبيا وأنجاهم من القتل وقيل إنه عليه السلام مر بهم وهم
موتى فجعل يتفكر فيهم متعجبا فأوحى الله إليه إن أردت أحييتهم وجعلت ذلك الإحياء آية لك فقال نعم فأحياهم الله بدعائه

المسألة الثالثة

أنه قد ثبت بالدلائل أن معارف الخلق تصير ضرورية عند القرب من الموت وعند
معاينة الأهوال والشدائد فهؤلاء الذين أماتهم الله ثم أحياهم لا يخلو إما أن يقال إنهم عاينوا الأهوال والأحوال التي معها
صارت معارفهم ضرورية أو ما شاهدوا شيئا من تلك الأحوال بل الله تعالى أماتهم بغتة كالنوم الحادث من غير مشاهدة الأهوال
البتة فإن كان الحق هو الأول فعندما أحياهم يمتنع أن ينسوا تلك الأهوال وينسوا ما عرفوا اضطرارا وضرورة العقل لأن الأهوال
العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب أن تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الإحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية

معهم لتعذر الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما لا يبقى التكليف في الاخرة فاما ان يقال انهم يكونوا بعد
الاحياء مكلفين وليس في الاية ما يمنع منه او يقال ان الله تعالى حين احياهم ما اراهم شيئا من الايات العظيمة التي تصير معارفهم
عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند القرب من الموت والله اعلم
بحقائق الامور **المسئلة الرابعة** قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية اجالهم وهذا القول فيه كلام كثير
وبحث طويل اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اماتهم بسبب
ان احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي وثانيها ان الاقوام
الذين كانوا منكرين للمعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما احياهم الله تعالى كان اليهود على هذه الواقعة التي كانت
معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو الانكار
الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيتخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة
فضلا من الله واحسانا في حق هولاء المنكرين وثالثها ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة
تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله كيف كانت وتزيل عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا
لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا
من الله على عبيده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فابى اكثر الناس الا كفورا

قوله تعالى

وقاتلوا في سبيل الله فيه قولان الاول ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه
تعالى اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني
وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استيناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته
قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب الحيوة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد
ان ترك القتال لا يغني من الموت كما قال في قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون
الا قليلا فيجرئهم على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجلة الظهور على العدو واما في الاجل الفوز بالخلود
في النعيم والوصول الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين اما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات
سبيلا الى الله من حيث ان الانسان يسلكها ويتوصل بها الى الله ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد
مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي تنفير الغير عنه وعليم
بما في صدوركم من البواعث والاغراض ان ذلك الجهاد لغرض الدين او لعاجل الدنيا

قوله تعالى

من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا في الاية مسائل **المسئلة الاولى** وجه النظم انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل
ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين الاول ان هذه الاية متعلقة بما قبلها
والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد
ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد تعالى ذلك بقوله والله يقبض ويبسط وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده في
فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى الانفاق في سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول
الثاني ان هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله والقائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد بهذا القرض انفاق المال
ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلثة اقوال الاول ان المراد من الاية ما ليس بواجب من الصدقة
وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب
نزول الاية قال ابن عباس نزلت هذه الاية في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحديهما
فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم والصبية معي قال نعم فتصدق بافضل حديقتيه وكانت
تسمى الحنينية قال فرجع ابو الدحداح الى اهله فكانت في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامراته فقالت
ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان عليه السلام يقول كم من نخلة تدلى عروقها في الجنة
لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الاية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا **والقول الثاني**
ان المراد من هذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر في اخر الاية واليه ترجعون وذلك
كالزجر وهو انما يليق بالوجوب والقول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه قوله مثل الذين
بعض
ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال فقد روي عن بعض اصحاب ابن مسعود
هو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع عليه في عرف
اللغة ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان يقول ان الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا لانفق

والعلى

٢١٥

واعلى لحبه ذكرت تلك الاية فانه مقام الانفاق فقد روي عنه عليه السلام انه قال من لم يكن عنده ما يتصدق به
فليلعن اليهود فانه له صدقة **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة
او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي قرض حسن وسيء
والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه قال امية بن ابي الصلت

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا ● او سيئا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه ان القرض اصله في اللغة القطع ومنه المقراض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم
فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازى عليها والقول الثاني ان لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي
الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا ان حصل الاختلاف بين هذا الانفاق
وبين القرض من وجوه احدها ان القرض انما ياخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال وثانيها ان البدل
في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف وثالثها ان المال الذي ياخذه المستقرض لا يكون ملكا له
وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع
عند الله كما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى المكلف لا محالة
ويروى انه لما نزلت هذه الاية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء يطلب منا القرض وهذا الكلام لا يليق بجهلهم وحمقهم
لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي ومن يقول في معبوده هذا القول من ذا الذي يقرض ولانه
فائدة جرى الكلام على طريقة الاستفهام فان ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله قرضا حسنا
ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال الواحدي القرض في هذه الاية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان
اقراضا المسئلة الثانية كون القرض حسنا يحتمل وجوها احدها ان اراد به حلالا خالصا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة
يقع الاختلاط ومع الاختلاط ربما قبح الفعل وثانيها ان لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى وثالثها ان يفعله على نية التقرب الى الله سبحانه
لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب اما قوله فيضاعفه له ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله فيضاعفه اربع
قراءات احداها قرا ابو عمرو ونافع وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع والثاني قرا عاصم فيضاعفه بالالف والنصب
والثالث قرا ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا الف والرابع قرا ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب
فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب ان يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ
لان المعنى ايكون قرض فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء وجواب الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا **المسئلة**
الثانية التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشيء حتى يصير مثلين او اكثر وفي
الاية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه [illegible]
التقدير المذكور في قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة [illegible]
[illegible]

إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا في الآية مسائل **المسألة الأولى** تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امر بالانفاق فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على المخالفة وان يكونوا مستمرين في القتال مع اعداء الله تعالى **المسألة الثانية** لا شك ان المقصود الذي ذكرنا حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان وان اولئك الملأ من كانوا او لم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود واما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول بعد زمان ومنهم من قال كان ذلك النبي اشمويل من بني هرون واسمه بالعربية اسمعيل وقال السدي هو شمعون سمته امه بذلك لانها دعت الله ان يرزقها ولدا فاستجاب الله دعاءها فسمته شمعون يعني سمع دعاءها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليه السلام **المسألة الثالثة** قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا عظمت فيهم ثم غلب عليهم عدو لهم فسبوا كثيرا من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب قوم جالوت على بني اسرائيل نبيهم ذا رئيسهم فسألوا ملكا ينتظم به كلمتهم ويجتمع به امرهم في جهاد عدوهم وكان قوام امر بني اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجري الاحكام ونبي يطيعه الملك ويقيم امر دينهم ويأتيهم بالخبر من ربهم اما قوله تعالى نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون والرفع على انه حال اي ابعثه لنا مقدرين القتال او استئناف كأنه قال لهم ما تصنعون بالملك فقالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا اما قوله تعالى هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين هنا وفي سورة محمد عليه السلام والفتحة المشهورة فيها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسي بكذا وهذا يقوي عسيتم بكسر السين الا ترى ان عسي بكذا مثل حري وشج وطعن ابو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم اجاب اصحاب نافع عنه من وجهين الاول ان الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في اللفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك فانها وان كانت في الكتابة ياء الا انها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا تحتاج الى خفة اخرى والجواب الثاني ما قال الفارسي يحتمل جواب عسى ربكم الا انا اذا ذكرنا انهما لغتان فله ان يأخذ باللغتين فيستعمل احداهما في موضع والاخرى في موضع اخر **المسألة الثانية** خبر هل عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم الا تقاتلوا بمعنى اتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير وتثبيت ان المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل اتى على الانسان معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر ان القوم قالوا وما لنا الا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ان القوم كانوا حريصين واستعدوا لذلك لعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور انه يقال ما لك تفعل كذا ولا يقال ما لك ان لا تفعل كذا قال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال ما لكم لا تؤمنون بالله والجواب من وجهين الاول وهو قول المبرد ما في هذه الآية جحد لا استفهام كأنه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق يزول السؤال الوجه الثاني ان نسلم ان ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه الاول قال الاخفش ان ههنا زائدة والمعنى وما لنا لا نقاتل وهذا ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام الله خلاف الاصل الثاني قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان قولك ما لك لا تقاتل معناه ما منعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال ما لك الا تكون مع الساجدين الثالث قال الكسائي معناه وما لنا في ان لا نقاتل اي في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح ابو علي الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لان على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر والتقدير ما منعنا من ان نقاتل واذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين ثم على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى كان قول الكسائي لا محالة اولى واقوى اما قوله تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم ان في الكلام محذوفا تقديره فسأل الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا اما قوله الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر والله عليم بالظالمين اي هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكأنه تعالى اكد وجوب ذلك بان ذكر قصة بني اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من تقدم على مثله فهو ظالم والله عالم بما يستحقه الظالم وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك

في المستقبل وفي كونه ترغيبا في الجهاد وان يثبت كل مسلم في القتال بعد ذلك **قوله تعالى** وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه اجابهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا فبين انه اول ما تولوا انكارهم امرة طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم ان يطلب من الله ان يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة وعلى هذا التقدير يكون احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم انه تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولي عن طاعة الله والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له الملك علينا فاستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط بني اسرائيل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة يهودا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهي قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة منهم الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدي كان مكاريا وقال اخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواوين في قوله ونحن احق بالملك ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم بوجوه الاول قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** معنى الآية ان الله تعالى خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان تجويز الكذب على الانبياء عليهم السلام يقتضي رفع الوثوق عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة **المسألة الثانية** قوله اصطفاه اي اخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان يأخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه مأخوذ من الصفوة والاصل فيه اصتفى بالتاء فابدلت التاء طاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بهذا الملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف الله تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل ووصفهم بالمصطفين الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى **المسألة الثالثة** هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثة وذلك لان بني اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلم الله تعالى ان هذا الشرط ساقط وان المستحق للملك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء الوجه الثاني في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامرين احدهما انه ليس من اهل بيت الملك والثاني انه فقير والله تعالى بين انه اهل للملك وقرر ذلك بانه حصل له وصفان احدهما العلم والثاني القدرة وهذان الوصفان اشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه احدها ان العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك والثاني ان العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران منفصلان عن ذات الانسان والثالث ان العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان والرابع ان العالم بامر الحروب والقوي الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني اذا لم يكن له علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا ان اسناد الملك الى العالم القادر اولى من اسناده الى النسيب الغني ثم ههنا مسائل **المسألة الأولى** احتج اصحابنا في مسألة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله وايجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي اعطى العقل ونصب الدلائل واجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون التسبب **المسألة الثانية** قال بعضهم المراد من البسطة في الجسم طول القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبيه وانما سمي طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان اجمل بني اسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي اصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال **المسألة الثالثة** انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية اعلى واشرف واكمل من الفضائل الجسمانية الوجه الثالث في الجواب عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في فعله لان المالك اذا تصرف في ملك نفسه فلا اعتراض لاحد عليه الوجه الرابع في الجواب قوله تعالى والله واسع عليم وفيه ثلاثة اوجه الاول المراد انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير

انتم طعنتم في طالوت لفقره والله تعالى اعلم بالمصالح العقل والرحمة فاذا فوض الملك اليه فان علمه بالملك لا يتمشى الا بالمال فهو تعالى يفتح
عليه باب الرزق والسعة في المال والقول الثاني فانه واسع بمعنى موسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرناه
والثالث انه واسع بمعنى ذو سعة ويجيء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية اي ذات رضى وهم ناصب ذو نصب
ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك
الملك في الحاضر والمستقبل فيختار رعاية لجميع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك

وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت اعلم ان ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان اولئك الاقوام كانوا معترفين بنبوة
النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا فالظاهر انهم كانوا معترفين بنبوة
ذلك النبي ومقرين بانه مبعوث من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا
دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك
النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل ايضا على ان طالوت اصطفاه الله تعالى للملك واكثر الدلائل من الله تعالى جارية ولذلك
فانه كثرت معجزات موسى وعيسى فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت وفيه مسائل

المسألة الاولى ان مجيء ذلك التابوت لا بد وان يقع على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون آية
من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ذكر اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده
فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في ايدي بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم
واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو
فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه
فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا
ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليهم في ذلك الوقت فسلط الله على اولئك
الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده او تغوط ابتلاه الله بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه
ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان قوم
ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت
والاتيان على هذا مجاز لانه اتي به ولكنه لما كان هو فتسبب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والرواية
الثانية ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى
رفعه لما بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان يأتيكم
التابوت [illegible] الارض والملائكة كانوا يحفظونه [illegible]
والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس [illegible]
واضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا [illegible]
[illegible]
معجزة [illegible]
[illegible]

المسألة الثانية [illegible]
[illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

المسألة الرابعة [illegible]
[illegible]

ذلك

ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه اما قوله تعالى فيه سكينة من ربكم ففيه
مسائل **المسألة الاولى** السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهو مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة **المسألة
الثانية** اختلفوا في السكينة وضبط الاقوال فيه ان نقول المراد بالسكينة اما ان يقال انه كان شيئا حاصلا في التابوت او ما كان
كذلك والقسم الثاني هو قول ابي بكر الاصم فانه قال معناه ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينة اي تسكنون عند
مجيئه وتقرون له بالملك وتزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وان تسكن
قلوبهم اليه وتزول نفرتهم بالكلية واما القسم الاول وهو ان المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت وعلى
هذا ففيه اقوال الاول وهو قول ابي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله المنزلة على موسى وهارون ومن بعدهما
من الانبياء بان الله تعالى ينصر طالوت وجنوده ويزيل خوف العدو عنهم الثاني وهو قول علي رضي الله عنه كان لها وجه
كوجه الانسان وفيها ريح هفافة **الثالث** وهو قول ابن عباس هي صورة من زبرجد او ياقوت
لها رأس كرأس الهر وذنب كذنبه فاذا صاحت كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا
ونزل النصر القول الرابع وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينة التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم ان السكينة التي كانت
في التابوت شيء لا يعلم واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله تعالى في قصة الغار فانزل الله سكينته عليه وكقوله
تعالى فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين فكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الامن والسكون واحتج القائلون بانه
حصل في التابوت شيء بوجهين الاول ان قوله فيه سكينة يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة والثاني وهو انه عطف عليه
قوله وبقية مما ترك آل موسى فلما كان التابوت كان ظرفا للبقية وجب ان يكون ظرفا للسكينة والجواب عن الاول
ان كلمة في كما تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل
شاة اي بسببه فقوله في هذه الآية فيه سكينة اي بسببه تحصل سكينة **والجواب** عن الثاني
لا يبعد ان يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هرون من الدين والشريعة والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم
امر ما بقي من دينهما وشريعتهما واما القائلون بان المراد من البقية شيء كان موضوعا في التابوت فقالوا البقية هي رضاض الالواح
وعصا موسى وثيابه وشيء من التوراة وشيء من المن الذي كان ينزل عليهم اما قوله آل موسى ففيه قولان الاول قال بعض المفسرين
يحتمل ان يكون المراد من آل موسى وآل هرون هو موسى وهرون نفسهما والدليل عليه قوله عليه السلام لابي موسى الاشعري لقد اوتي
مزمارا من مزامير آل داود واراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود والقول
الثاني قال القفال انما اضيف ذلك الى آل موسى وآل هرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت
وما في التابوت اشياء توارثها العلماء من اتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع قال تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
واما قوله تحملة الملائكة فقد تقدم القول فيه واما قوله ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فالمعنى ان هذه الآية معجزة باهرة
ان كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق

قوله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود فيه مسائل

المسألة الاولى اعلم ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها يظهر بتقدير محذوف يدل عليه ما بقي من الكلام
والتقدير انه لما اتاهم بآية التابوت تعنتوا له واجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم اي فارق حد بلده وانقطع
عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه
وامرأته فصالا ويقال للفطام فصال لانه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير
قال صاحب الكشاف قوله فصل عن موضع كذا اصله فصل نفسه ثم لما كثر في الاستعمال حذف المفعول حتى صار
كغير المتعدي كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثيرة انها جنود الله ومنه
قوله عليه السلام الارواح جنود مجندة **المسألة الثانية** اختلفوا في ان هذا القائل من كان فقال الاكثرون انه هو
طالوت وهذا هو الاظهر لانه قوله لا بد وان يكون مسندا الى المذكور سابقا والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا
يحتمل ان يكون القول من طالوت لكنه تحمله عن نبي ذلك الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون طالوت نبيا ويحتمل ان يكون
من قبل نفسه فلا بد من وحي اتاه عن ربه وذلك يقتضي انه مع الملك كان نبيا والقول الثاني ان هذا القول هو النبي
المذكور في اول الآية والتقدير لما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر وهذا النبي هو اشمويل
عليه السلام **المسألة الثالثة** في حكمة هذا الابتلاء وجهان الاول قال القاضي كان مشهورا من بني
اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز
بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء العدو لا يؤثر كتأثير الرجوع حال لقاء العدو فلما كان هذا هو
الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال ان الله مبتليكم بنهر الثاني انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد

المسألة الرابعة في هذا النهر قولان احدهما وهو قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين والثاني وهو قول ابن عباس والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى بلد قد يضاف الى احد البلدين والقول الثالث وهو الذي رواه صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا ان يجري الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بنهر بما اقترحتموه من النهر **المسألة الخامسة** قوله مبتليكم اي مختبركم امتحانا للعبد كما قال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشيء وثبت انه تعالى لا يخفى عليه شيء انما يفعل ذلك لظهور الافعال من الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لا جرم سمي التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلاه يبلوه وابتلاه يبتليه قال

ولقد بلونك وابتليت خليقتي • ولقد كفاك مؤدبي تأديبا

لغا بالعين **المسألة السادسة** نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكل ما في حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجيء على هذين الوجهين كقولك صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا بحر وبحر قال

كأنما خلقت كفاه من حجر • فليس بين يديه والندى عمل

يرى التيمم في بر وفي بحر • مخافة ان يرى في كفه بلل

اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ليس مني كما يرجع يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ثم قال قبل هذا والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وايضا نظيره قوله عليه السلام ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا ومذهبنا **المسألة الثانية** قال اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذق طعمه وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة وعندي انما اختير هذا اللفظ لوجهين من الفائدة احدهما ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كانه جلاب وكانه عسل فيصفه بالطعوم الطيبة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون ذلك الماء في فيه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني ان من جعل الماء في فيه وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصورا على الشرب اما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة ومعلوم ان هذا التكليف اشق فان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة **المسألة الثالثة** انه تعالى قال في اول الاية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه وكان ينبغي ان يقال ومن لم يشرب منه ليكون اخر الاية مطابقا لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ واختير هذا للفائدة وهي ان الفقهاء اختلفوا في ان من حلف انه لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث وقال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز من ذلك النهر وشربه لا يحنث لان الشرب من الشيء هو ان يكون ابتداء شربك متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بالشرب من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان هذا وان كان مجازا الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه مني اضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام اما قوله الا من اغترف غرفة بيده ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرا عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالضم قال اهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل بالنهار اكلة واحدة وما اكلت عندهم الا اكلة بالضم اي شيئا قليلا كاللقمة ويقال الحزة من اللحم بالضم القطعة اليسيرة منه وحززت اللحم حزة اي قطعته مرة واحدة ونحوها الحسوة والحسوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة ان تخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف وما اغترف به وهذه الجملة في حكم المنفصلة بالاستثناء الا انها قدمت في الذكر للعناية **المسألة الثانية** قال ابن عباس كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها واقول هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه كان ماذونا ان ياخذ من الماء ان شاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث كان الماخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه ولخدمه ولان يحمله مع نفسه والثاني انه كان ياخذ القليل الا ان الله تعالى كان يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد اما قوله

قال

تعالى فشربوا منه الا قليلا منهم ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى واعراضهم عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في المعنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه حتى كانه قيل فلم يطيعوه الا قليل منهم **المسألة الثانية** قد ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون اهلا لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون ماذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم اقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق عن العدو ويروى ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب واطاع قوم قليل منهم امر الله تعالى فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو واما الذين اطاعوا امر الله تعالى فقوي قلبهم وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين **المسألة الثالثة** القليل الذين لم يشربوا قيل انه اربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل بدر ثلاثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه وهو ان النبي عليه السلام قال لاصحابه يوم بدر انتم اليوم على عدة اصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا اما قوله تعالى فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسائل **المسألة الاولى** لا خلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله تعالى وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجه معه الى لقاء العدو والا من اطاعه في باب الشرب من النهر وانما اختلفوا في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان الاول انه ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بامور الاول ان الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه والمراد بقوله آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله [illegible] احوال المطيعين بانهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر احد الا المطيعون الحجة الثانية الاية المتقدمة وهو قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني اي ليس من اصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست انت منا في هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه اي ليتسببوا به الى الرجوع والفساد بينهم **الحجة الثالثة** ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل ان يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الظاهر انه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما اذن لهم في عبور النهر القول الثاني انه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق والفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه احدها يحتمل ان يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون ذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده نحن معذورون في هذا التخلف اقصى ما في هذا الباب انه يقال ان قوله فلما جاوزه يقتضي ان يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل ان يقال ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم تخلفوا وما جاوزوه سألوهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المجاوزة ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير فالاشكال ايضا زائل والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت فكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة والجواب الثالث يحتمل ان يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلابد وان نوطن انفسنا على القتل لانه لا نرجوا من الله النصر والظفر فكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في احد من هذين القولين طعن **المسألة الثانية** الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة يقال اطقت الشيء اطاقة وطاقة ومثلها اطاع اطاعة والاسم الطاعة واغار يغير اغارة والاسم الغارة واجاب يجيب اجابة والاسم الجابة وفي المثل اساء سمعا فاساء جابة اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى لم جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه ان السبب فيه امور الاول وهو قول قتادة ان المراد من لقاء الله الموت قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم انهم يظنون انهم ملاقوا الله والثاني الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا لا يعلم عاقبة امره فلابد وان يكون ظانا راجيا وان بلغ في الطاعة ما بلغ الا من اخبر الله تعالى بعاقبة امره وهذا قول ابي مسلم وهو حسن الوجه الثالث ان يكون المعنى قال الذين يظنون انهم ملاقوا طاعة الله وذلك

ان الانسان لا يجب ان يكون قاطعا بان هذا العمل الذي عمله طاعة لانه ربما اتى به لغرض الريا والسمعة ولا يكون نيته خالصة فحينئذ لا يكون العمل طاعة انما الممكن فيه ان يظن انه اتى به على نعت الطاعة والاخلاص **الوجه الرابع** انا ذكرنا في تفسير قوله تعالى ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم ان المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين انه كان في التابوت كتب الهية نازلة على الانبيا المتقدمين دالة على حصول النصرة والظفر لطالوت وجنوده والكيفية ما كان في تلك الكتب ان النصر والظفر حصل في المرة الاولى او بعدها فقوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله يعني الذين يظنون انهم ملاقوا وعد الله اياهم بالنصر والظفر وانما حكم بظنهم لا بعينها لان حصوله في الجملة وان كان قطعيا الا ان حصوله في المرة الاولى ما كان الا على سبيل حسن الظن **الوجه الخامس** قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون انهم ملاقوا الله انهم يعلمون ويوقنون الا انه تعالى اطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من المشابهة بالكد الاعتقاد واما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت والمعنى انه لا عبرة بكثرة العدد وانما العبرة بالتاييد الالهي والنصر السماوي فاذا جاءت الدولة فلا مضرة في القلة والذلة واذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة **المسئلة الثانية** الفئة الجماعة لان بعضهم قد فاء الى البعض فصاروا جماعة وقال الزجاج اصل الفئة من قولهم فاوت راسه بالسيف وفايته اذا قطعته فالفئة الفرقة من الناس كانها قطعة منهم **المسئلة الثالثة** قال الفرا لو القيت من ههنا جاز في فئة الرفع والخفض اما الخفض فلان كم بمنزلة عدد فخفض ما بعده نحو عشرين رجلا واما الخفض فبتقدير دخول حرف من عليه واما الرفع فعلى نية تقديم الفعل كانه قيل كم غلبت فئة اما قوله تعالى والله مع الصابرين فلا شبهة ان المراد المعونة والنصرة ثم يحتمل ان يكون هذا قول الذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولا من الله تعالى وان كان الاول اظهر

قوله تعالى ولما برزوا لجالوت وجنوده

في الاية مسائل المسئلة الاولى المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهما لصاحبه وقت القتال والاصل فيها ان الارض الفضا التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه المسئلة الثانية ان العلما والاقويا من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفا انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وبينوا ان الفتح والنصرة لا يحصلان الا باعانة الله لا جرم لما برز عسكر طالوت ورأوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعا والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله عن قوم اخرين نصروا الانبيا في مقاتلة المشركين فقال وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل المواطن فروي عنه في قصة بدر انه عليه السلام لم يزل يصلي ويستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعلك في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول واجول **المسئلة الثالثة** الافراغ الصب يقال افرغت الانا اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ يقال فلان فارغ معناه خال مما يشغله والافراغ اخلاء الانا مما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول قوله افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين احدهما انه اذا صب الشي في الشي فقد اثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التاكيد والثاني ان افراغ الانا هو اخلاؤه فيصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتمه واكمله المسئلة الرابعة اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع امور ثلاثة فاولها ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف في الامور الهائلة وهذا هو الركن الاصلي للمحاربة فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا وثانيها ان يكون قد وجد من الالات والادوات والاتفاقات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجا الى الفرار وثالثها ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه ان يقهر العدو واذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى هي المراد من قوله افرغ علينا صبرا والثانية هي المراد بقوله ثبت اقدامنا والثالثة هي المراد من قوله وانصرنا على القوم الكافرين ٥

المسئلة الخامسة احتج الاصحاب على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات والسكون ولا معنى الثبات الا السكون والاستقرار وهذه الاية دالة على ان ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله افرغ علينا صبرا وعلى ان الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد ايضا بفعل الله وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة والمراد من فعل العبد يخلق الله تعالى اجاب الكعبي عنه بان المراد من الصبر من تثبيته القدم تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور احدها ان يحصل في قلوب اعدائهم الرعب والجبن فيهم فيتسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراة المسلمين عليهم ويصير داعيا لهم في الصبر على القتال وترك الانهزام وثانيها ان يطلعهم بعض اعدائهم على معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراة المؤمنين عليهم وثالثها ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم من البلا كالموت والوبا ما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون لـ

حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراة المسلمين عليهم ورابعها ان يبتليهم بمرض وضعف يعمهم او يعم اكثرهم او بموت رئيسهم ومن يدبر امورهم فيعرف المومنين ذلك فيصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي **والجواب** عنه من وجهين الاول انا بينا ان الصبر عبارة عن القصد على السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الاية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب الصبر وثبات الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز الوجه الثاني في الجواب ان هذه الاسباب التي سلمتم انها فعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها اثر في ترجيح الداعي او ليس لها اثر فيه فان لم يكن لها اثر فيه لم يكن لطلبها من الله فايدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند حصول هذه الاسباب المرجحة من الله تعالى يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهو المطلوب

قوله تعالى فهزموهم باذن الله

المعنى ان الله تعالى استجاب دعاهم فافرغ الصبر عليهم وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ٥ ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله واصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقا منهزم اذا تشقق مع جفاف وهزمت العظم او القصبة هزما والهزمة نقرة في الجبل او في الصخرة قال سفيان بن عيينة في زمزم وهي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الما ويقال سمعت هزمة الرعد كانه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم القوم وهزمهم ما يكسرهم ثم اخبر الله تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله او باعانته وتوفيقه وتيسيره وانه لولا اعانته وتيسيره لما حصل ذلك ثم قال وقتل داود جالوت قال ابن عباس ان داود عليه السلام كان راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطا خبر اخوته على ابيهم ايشا ارسل ابنه داود اليهم لياتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصاف وبدر جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوه فذهب الى ناحية من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت فقال له اتبعني واعطيه نصف ملكي فقال داود فانا خارج اليه فكانت عادته انه يقاتل بالمقلاع الذيب والاسد في المرعى وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بان يخرج الى جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا ميتة جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فاصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم على صنعه فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له واعلم ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من عسكر طالوت وان قتل جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت ام بعده لان الواو لا يفيد الترتيب واما قوله تعالى واتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم اتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله مع ان الله كان عالما بانه صالح لتحمل امر النبوة والنبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعات كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وظاهر هذه الاية يدل ايضا على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده واتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة تغلب على الظن ان ذلك الانعام على بعض عبيده لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزا على الاعمال بل ذلك محض التفضل والانعام قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس **المسئلة الثانية** قال بعضهم ظاهر الاية يدل على ان داود حين قتل جالوت اتاه الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتا الملك والنبوة عقيب ذكره لقتل داود جالوت وترتيب الحكم ٥ على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبينا المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لا سيما وقد نطقت الاحجار معه وقالت خذنا فانما تقتل جالوت بنا وظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك الفعل القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة تاخر عن ذلك الوقت لسبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا ولان الله تعالى كان قد عين طالوت ليكون ملكا فيبعد ان يعزله ٥ عن الملك حال حيوته والمشهور في احوال بني اسرائيل ان الله تعالى كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا وكان ذلك الملك ينفذ امور ذلك النبي وكان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطى النبوة لداود ولما مات طالوت اعطى الله الملك لداود فاجتمع الملك والنبوة فيه **المسئلة الثالثة** الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد ان يكون المراد بالحكمة ههنا النبوة قال تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا

عظيما وقال فيما بعث به نبيه عليه السلام ويعلمهم الكتاب والحكمة **فان قيل** فاذا كان المراد من الحكمة النبوة
فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك ادون حالا من النبوة قلنا لانه تعالى بين في هذه الاية كيفية ترقي داود عليه
السلام الى الدرجات العالية واذا تكلم المتكلم في كيفية الترقي فكلما كان اكثر تاخرا في الذكر كان اعلى حالا واعظم رتبة اما قوله
تعالى وعلمه مما يشاء ففيه وجوه احدها ان المراد به ما ذكره في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم وقال والنا
له الحديد ان اعمل سابغات وقدر في السرد وثانيها ان المراد كلام الطير والنمل قال تعالى حكاية عنهم علمنا منطق الطير ۞
وثالثها ان المراد به ما يتعلق بمصالح الدنيا وضبط الملك فانه ما ورث الملك من ابائه لانهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة
ورابعها علم الدين قال تعالى واتينا داود زبورا وذلك لانه كان حاكما بين الناس فلا بد وان يعلمه الله كيفية الحكمة والقضا وخامسها
الالحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل **قوله تعالى** فانه تعالى لما ذكر انه اتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في
ذلك فلم ذكر بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على ان العبد قط لا ينتهي الى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا او لم
يكن ولهذا السبب قال لمحمد رب زدني علما ثم قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض اعلم انه تعالى ۞
لما بين ان الفساد الواقع لجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك
جملة تشتمل على كل تفصيل في هذا الباب وهو انه تعالى يدفع الناس بعضهم ببعض لكيلا يفسد الارض فقال
ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو
ولولا دفع الله بغير الف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرا جميعا ان الله يدفع عن الذين امنوا بغير الف وقرانهما
عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر الحضرمي دفع الله بغير الف الا انهم قرؤا ان الله يدافع عن الذين امنوا بالالف وقرا نافع
ولولا دفاع وان الله يدافع بالالف اذا عرفت هذه الروايات فنقول اما من قرا ولولا دفع الله ان الله يدفع فوجهه ظاهر واما
من قرا ولولا دفاع الله ان الله يدافع عن الذين امنوا فوجه الاشكال فيه ان المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل
واحد من المتدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له من فعله وذلك من العبد في حق الله محال وجوابه ان لاهل اللغة في لفظ
دفاع قولين احدهما انه مصدر لدفع نقول دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتبا وكتابا قالوا وكثيرا ما يجيء مصدر
الثلاثي على فعال نقول لجج لجاجا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما وعلى هذا التاويل كان قوله ولولا دفاع ۞
الله معناه ولولا دفع الله والقول الثاني قول من جعل دفاعا من دافع فالمعنى انه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم
المؤمنين على ايدي انبيائه ورسله وائمة دينه وكان يقع بين اولياء المحقين واولياء المبطلين مدافعات ومكافحات
حسن الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله ويشاقون الله وكما قال قاتلهم الله ونظائره
كثيرة **المسئلة الثانية** اعلم ان الله تعالى ذكر في هذه الاية المدفوع والمدفوع به اما المدفوع
عنه فغير مذكور فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة الى المدفوع وقوله ببعض اشارة الى المدفوع به فاما المدفوع عنه
فغير مذكور في الاية فيحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل ان يكون مجموعهما
اما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما ان ترجع الى الكفر او الى الفسق او اليهما فلنذكر
هذه الاحتمالات الاول ان يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم
الانبياء وائمة الهدى فانهم هم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين والبينات وقال تعالى كتاب
انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور والاحتمال الثاني ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات
بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم القائمون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الائمة المنصوبون من قبل الله لاقامة الحدود ۞
واظهار شرائع الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي احسن وفي موضع ادفع بالتي هي احسن السيئة وفي موضع اخر
ويدرؤن بالحسنة السيئة الاحتمال الثالث ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في الدنيا بسبب
البعض واعلم ان الدافعين على هذا التقدير هم الانبياء ثم الائمة والملوك الذابون عن شرائعهم وتقريره ان الانسان الواحد
لا يمكنه ان يعيش وحده لانه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج ذاك لهذا لا تتم مصلحة الانسان
وظاهر ان مصلحة الانسان الواحد لا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد فلهذا قيل الانسان مدني بالطبع ثم ان الاجتماع
سبب المنازعة المفضية الى المخاصمة اولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون ۞
الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات فالانبياء عليهم السلام الذين اتوا من عند الله بهذه الشريعة الذين دفع الله بسببهم
وبسبب شرائعهم الافات عن الخلق فان الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع والملوك والائمة
متى كانوا متمسكين بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح حاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين انواع شرور الدنيا بسبب

نعمة الانبيا واعلم انه كما لا بد في قطع الخصومات والمنازعات من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من الملك ولهذا قال
عليه السلام الاسلام والسلطان اخوان توامان وقال ايضا الاسلام امير والسلطان حارس فما لا امير له فهو منهدم وما لا حارس له فهو
ضائع وعلى هذا يدفع الله عن المؤمنين انواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا
القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض اي لغلب على وجه الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال تعالى ويهلك الحرث
والنسل والله لا يحب الفساد وقال اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون جبارا في الارض وما تريد ان تكون
من المصلحين وقال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وقال اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض وقال
ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي الناس وهذا التاويل كله يشهد له قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض
لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد الاحتمال الرابع ولولا دفع الله بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت الارض ولهلكت
بمن فيها وتصديق هذا ما روي ان النبي عليه السلام قال ان الله ليدفع بمن يصلي من امتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن لا يزكي وبمن يصوم
عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشيا لما انظرهم الله طرفة عين ثم تلا
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية ومما يدل على صحة هذا القول من القران قوله تعالى واما الجدار فكان لغلامين يتيمين
الى قوله وكان ابوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا
اليما وقال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الارض اي لاهلك الله اهلها
لكثرة الكفار والعصاة والاحتمال الخامس ان يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة
فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام باسرها فيه **المسئلة الثالثة** قال القاضي هذه الاية من اقوى ما يدل
على بطلان الجبر لانه لو كان الفساد من خلقه لما صح ان يقول تعالى ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض
ويجب ان لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تاثير في زوال الفساد وذلك ان على قولهم الفساد انما لا يقع لسبب
ان لا يفعله ولا يخلقه لا لامر يرجع الى الناس والجواب ان الله لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك العلم ان لا يفعل
الفساد كان المعنى انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم الفساد كان المعنى انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم الفساد وبين
العلم بوجود الفساد فيلزم ان يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال اما قوله ولكن الله ذو فضل على العالمين ۞
فالمقصود منه بيان ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام يعم الناس كلهم واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكل بقضاء الله
فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحقين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على اهل الدنيا لان المتولي لذلك الدفع
اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في ذلك الدفاع اثر اصلا فانه لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب
ذلك الدفاع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض يدل على انه تعالى ذو
فضل على العالمين بسبب ذلك الدفاع فدل هذا على ان ذلك الدفاع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا
نحمل هذا على البيان والارشاد والامر فنقول كل ذلك حاصل في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفاع فعلمنا ان فضل الله ورحمته
علينا انما كان لسبب نفس ذلك الدفاع وذلك يوجب قولنا **قوله تعالى** تلك ايات الله
نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين اعلم ان قوله تلك اشارة الى القصص التي ذكرها من حديث الالوف واماتتهم واحيائهم
وتمليك طالوت واظهاره بالاية التي هي نزول التابوت من السماء وغلب الجبابرة على يد داود وهو صبي فقير ولا شك ان هذه
الاحوال ايات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته **فان قيل** لم قال تلك ولم يقل هذه مع ان تلك
يشار بها الى الغائب لا الى الحاضر قلنا قد بينا في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه ان ذلك وتلك يجريان مجرى هذا وهذه وايضا
هذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشي الذي انقضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلهذا التاويل قال تلك اما قوله
تعالى نتلوها يعني يتلوها جبريل عليه السلام عليك الا انه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة لنفسه وهذا تشريف
عظيم لجبريل وهو كقوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله اما قوله بالحق ففيه وجوه احدها ان المراد من ذكر هذه القصص
ان يعتبر بها محمد عليه السلام ويعتبر بها امته في احتمال الشدايد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة وثانيها بالحق ۞
اي باليقين الذي لا يشك فيه اهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير تفاوت اصلا وثالثها انا انزلنا هذه الايات على وجه
يكون دلالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة ورابعها تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق اي يجب ان يعلم ان نزول
هذه الايات عليك من قبل الله وليس بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما
ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه احدها انك اخبرت عن هذه الاقاصيص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه السلام
انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى **وثانيها** انك قد عرفت بهذه الايات ما جرى على الانبياء عليهم السلام
في بني اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل

لناحية الرسالة ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على وجه الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك
يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول فيما يظهر من الكفار والثاني ان يكون قوله والمرسلين كالتنبيه على ذلك

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في الاية مسايل **المسئلة الاولى** تلك ابتدا وانما قال تلك ولم يقل اولئك الرسل
لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة الرسل ومع لا انما صفة تلك وخبر الابتدا فضلنا بعضهم على بعض المسئلة الثانية
في قوله تلك الرسل اقوال احدها ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبيا عليهم السلام في القران كابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى
وغيرهم والثاني ان المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الاية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا والقول الثالث وهو قول
الاصم تلك الرسل الذين ارسلهم الله لدفع الفساد والذين اليهم الاشارة بقوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض
المسئلة الثالثة وجه تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى انبا محمدا عليه السلام في اخبار المتقدمين مع قومهم
كسؤال قوم موسى ارنا الله جهرة وقولهم له اجعل لنا الها كما لهم الهة وكقوم عيسى بعد ان شاهدوا منه احيا الموتى وابرا الاكمه
والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على الكفر به وهم اليهود وزعم فريق انهم اولياؤه وادعت
على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله فيه وكالملا من بني اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسئلة وكذلك ما جرى
من امر النهر فعزى الله رسوله عما راى من قومه من التكذيب والحسد فقال هولاء الرسل الذين كلم الله بعضهم ورفع البعض درجات
وايد عيسى بروح القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه لك بعد مشاهدة المعجزات وانت رسول الله مثلهم فلا تحزن
على ما ترى من قومك فلو شاء الله لم تختلفوا في ذلك ولكن ما قضاه الله فهو كاين وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود
من هذا الكلام تسلية الرسول عما ايذاه قومه له **المسئلة الرابعة** اجمعت الامة على ان بعض الانبيا افضل
من بعض وعلى ان محمدا عليه السلام افضل من الكل ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة
لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لانه قرن ذكر محمد بذكره
في كلمة الشهادة وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن ذكر سائر الانبيا كذلك الحجة الثالثة انه تعالى قرن طاعته بطاعته
فقال ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته فقال ولله
العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله
وللرسول **الحجة الرابعة** ان الله تعالى امر محمدا بان يتحدى بكل سورة من سور القران فقال فاتوا بسورة
من مثله واقصر السور سورة الكوثر وهي ثلث ايات فكان الله تحداهم بكل ثلث ايات من القران ولما كان كل القران ستة
الاف اية وكذا اية لزم ان لا يكون القران معجزا واحدا بل يكون الفي معجزة وزيد واذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه
ذكر تشريف موسى بتسع ايات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد بهذه الايات الكثيرة كان اولى **الحجة الخامسة** ان معجز
رسولنا افضل من معجزة سائر الانبيا فوجب ان يكون رسولنا افضل من سائر الانبيا بيان الاول قوله [illegible]
الكلام [illegible] بيان الثاني ان الخلق اشرف كان صاحبه اكرم عند الله **الحجة السادسة**
ان معجزه عليه السلام هو القران من جنس الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية ومعجزات سائر الانبيا من جنس
الامور [illegible] ان معجزة محمد عليه السلام باقية الى اخر الدهر ومعجزات سائر الانبيا فانية
منقضية **الحجة السابعة** انه تعالى بعدما حكى احوال الانبيا عليهم السلام قال اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده فامر محمدا عليه السلام الاقتدا بمن قبله فاما ان يكون مامورا بالاقتدا بهم في اصول الدين وهو
غير جائز لانه تقليد او في فروع الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ سائر الشرائع فلم يبق الا ان يكون المراد محاسن الاخلاق
فكانه سبحانه قال انا اطلعناك على احوالهم وسيرهم فاختر منها اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا
يقتضي انه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم **الحجة الثامنة** انه عليه السلام بعث
الى كل الخلق فوجب ان يكون مشقته اكثر فوجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس واما انه يلزم منه ان يكون مشقته اكثر فلانه كان انسانا وحيدا بغير مال ولا اعوان ولا انصار فاذا قال
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كان مامورا بان يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى الجن والانس الذي لا عهد له بهم بل المعتاد منهم الغضب [illegible]

ويؤذونه ويستخفون به ثم انه عليه السلام لم يمل من هذه الحالة ولم يبعد كآبة بل سارع اليه سامعا مطيعا فهذا انه تحمل
في اظهار دين الله اعظم المشاق ولهذا قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان من البلا كان على الرسول
عليه السلام واذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فما ظنك بالرسول لانه اذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره
وجب ان يكون فضله اعظم من فضل غيره لقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها **الحجة التاسعة**
ان دين محمد عليه السلام افضل الاديان فيلزم ان يكون محمد عليه السلام افضل الانبيا بيان الاول انه تعالى جعله ناسخا لسائر الاديان
والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فلما كان هذا
الدين افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي سائر الاديان فيلزم ان يكون محمد افضل من سائر الانبيا الحجة العاشرة
امة محمد عليه السلام افضل الامم فوجب ان يكون محمد افضل الانبيا بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس بيان الثاني
ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد عليه السلام قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة
التابع يوجب فضيلة المتبوع وايضا ان محمدا عليه السلام اكثر لانه مبعوث الى الجن والانس فوجب ان يكون ثوابه اكثر لان لكثرة
المستجيبين اثرا في علو شان المتبوع **الحجة الحادية عشر** انه عليه السلام خاتم الرسل فوجب ان يكون
افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح في العقول الحجة الثانية عشر ان تفضيل الانبيا بعضهم على بعض يكون لاجل امور منها كثرة المعجزات
التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة الاف وهي بالجملة على اقسام
منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل واروايهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار
عن الغيوب وفصاحة القران ومنها اختصاصه في ذاته بالفضايل نحو كونه نسيبا من اشراف العرب وايضا كان في غاية الشجاعة
كما روي انه قال بعد محاربة علي عمرو بن عبد ود كيف وجدت نفسك يا علي قال وجدته لو كان كل اهل المدينة في جانب وانا
في جانب لقدرت عليهم فقال ابشر فانه لا يخرج من هذا الوادي فتى مثلك الحديث الى اخره وهو مشهور ومنها في خلقه
وحلمه ووفائه وفصاحته وسخاوته وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الابواب الحجة الثالثة عشر قوله عليه السلام
ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وذلك يدل على انه افضل من ادم ومن كل اولاده وقال عليه السلام انا سيد ولد
ادم ولا فخر وقال عليه السلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا ولا يدخلها احد من الامم حتى تدخلها امتي وروى
انس انه عليه السلام قال انا اولهم خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا ايسوا لواء الحمد بيدي
وانا اكرم ولد ادم على ربي ولا فخر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه
وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وقال الاخر ماذا باعجب من كلام موسى تكليما وقال الاخر فعيسى كلمته
وروحه وقال الاخر ادم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت كلامكم وحجتكم ان ابراهيم خليل الله وهو كذلك
وموسى نجي الله وهو كذلك الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح
فادخلها ومعي فقرا المومنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر **الحجة الرابعة عشر**
روى البيهقي في فضائل الصحابة انه ظهر علي بن ابي طالب رضي الله عنه من البعد فقال عليه السلام هذا سيد العرب فقالت
عائشة رضي الله عنها الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبيا عليهم
السلام الحجة الخامسة عشر روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد
قبلي ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبي قبلي يبعث الى قومه وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامي
مسيرة شهر واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة فادخرتها لامتي فهي نائلة ان شاء الله من لا يشرك بالله شيا
وجه الاستدلال انه صرح ان الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره **الحجة السادسة عشر** قال
محمد بن علي الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي يكون امارته على قرية
تكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك المشرق والمغرب احتاج الى اموال وذخائر اكثر من اموال الامير لتلك القرية فكذلك
كل رسول بعث الى قومه فاعطي من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الى قومه في طرف
مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل المشرق والمغرب انسهم وجنهم لا بد
وان يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه ان يقوم بسعيه بامور كل اهل الشرق والغرب واذا كان كذلك كانت نسبة محمد صلى الله عليه
وسلم الى نبوة سائر الانبيا كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لا جرم اعطي من كنوز العلم
والحكمة ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه احد من البشر قال تعالى في حقه فاوحى الى عبده ما اوحى
وفي الفصاحة الى ان قال اوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا على الكتب وصارت امته خير الامم الحجة السابعة عشر
روى محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى اتخذ ابراهيم

خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا قال وعزتي لأوثرن حبيبي على خليلي ونجيي **الحجة الثامنة عشر** في الصحيح
عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فأحسنها وأجملها
وأكملها إلا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون ألا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك فقال
محمد عليه السلام كنت أنا تلك اللبنة الحجة التاسعة عشر أن الله تعالى كلما نادى نبيا في القرآن ناداه باسمه يا آدم اسكن وناديناه أن يا إبراهيم
يا موسى إني أنا ربك وأما النبي عليه السلام فإنه ناداه الله بقوله يا أيها النبي يا أيها الرسول وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه
الأول أن معجزات سائر الأنبياء كانت أعظم من معجزاته فإن آدم عليه السلام جعل مسجودا للملائكة وما كان محمد عليه السلام كذلك وإن إبراهيم
عليه السلام ألقي في النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحانا عليه وأن موسى عليه السلام أوتي تلك المعجزات العظيمة ومحمد ما كان له
مثلها وداود لان الحديد في يده وسليمان كان الجن والإنس والطير والوحش والرياح مسخرين له وما كان ذلك حاصلا لمحمد وعيسى
عليه السلام أنطقه الله في الطفولية وأقدره على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد عليه السلام

الحجة الثانية أنه تعالى سمى إبراهيم في كتابه خليلا فقال واتخذ الله إبراهيم خليلا وقال في موسى وكلم الله موسى
تكليما وقال في حق عيسى فنفخنا فيه من روحنا ولم يذكر شيء من ذلك لرسوله في حق محمد عليه السلام الحجة الثالثة في قوله عليه السلام لا تفضلوني
على يونس بن متى وقال عليه السلام لا تخيروا بين الأنبياء الحجة الرابعة روي عن ابن عباس قال كنا في المسجد نتذاكر فضل الأنبياء فذكرنا نوحا
بطول عبادته وإبراهيم بخلته وموسى بتكليم الله إياه وعيسى برفعه إلى السماء وقلنا رسول الله أفضل منهم بعث إلى الناس كافة وغفر
له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وهو خاتم الأنبياء فدخل رسول الله فقال فيم أنتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لأحد أن يكون خيرا من يحيى بن
زكريا وذكر أنه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب أن كون آدم عليه السلام مسجودا للملائكة لا يوجب أن يكون أفضل من محمد بدليل قوله
عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وقال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ونقل أن جبريل أخذ بركاب محمد ليلة المعراج
وهذا أعظم من السجود وأيضا أنه تعالى صلى بنفسه على محمد وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه وذلك أفضل من سجود الملائكة ويدل عليه
وجوه **الأول** أنه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم تأديبا وأمرهم بالصلاة على محمد تقربا والثاني أن الصلاة على محمد عليه
السلام دائمة إلى يوم القيامة وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام ما كان إلا مرة واحدة والثالث أن السجود لآدم إنما تولاه
الملائكة وأما الصلاة على محمد فإنما تولاه رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين والرابع أن الملائكة أمروا بالسجود لآدم لأجل أن نور
محمد في جبهة آدم فإن قيل إنه تعالى خص آدم بالعلم فقال وعلم آدم الأسماء كلها وأما محمد فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الإيمان وقال ووجدك ضالا فهدى وأيضا فمعلم آدم هو الله تعالى قال وعلم آدم الأسماء ومعلم محمد جبريل عليه السلام لقوله علمه
شديد القوى والجواب أنه تعالى قال في علم محمد عليه السلام وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال عليه السلام أدبني ربي
فأحسن تأديبي وقال تعالى الرحمن علم القرآن وكان عليه السلام يقول أرنا الأشياء كما هي وقال له تعالى وقل رب زدني علما وأما
الجمع بينه وبين قوله تعالى علمه شديد القوى فذاك بحسب التلقين وأما التعليم فمن الله كما أنه تعالى قال قل يتوفاكم ملك الموت
ثم قال الله يتوفى الأنفس فإن قيل قال نوح وما أنا بطارد المؤمنين وقال الله لمحمد ولا تطرد الذين يدعون ربهم وهذا يدل على أن خلق
نوح أحسن قلنا إنه تعالى قال إنا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم فكان أول أمره العذاب وأما محمد
فقال عنه وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من أنفسكم إلى قوله رؤوف رحيم فكانت عاقبة نوح أنه قال رب لا تذر على
الأرض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد الشفاعة عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وأما سائر المعجزات فقد ذكر في كتاب دلائل
النبوة في مقابلة كل واحد منها معجزة أفضل منه لمحمد عليه السلام وهذا الكتاب لا يحتمل أكثر مما ذكرناه أما قوله تعالى منهم من كلم الله
ففيه مسائل **المسألة الأولى** المراد منهم من كلمه الله وإنما حذف كثيرا كقوله تعالى أهذا الذي بعث الله رسولا وقوله بما تشتهيه الأنفس وتلذ
الأعين المسألة الثانية قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الأولى أدل على الفضل لأن كل مؤمن فإنه يكلم الله على ما قال عليه السلام المصلي مناج
ربه إنما الشرف في أن يكلمه الله وقرأ اليماني كالم الله من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه المسألة الثالثة اختلفوا في
أن من كلمه فالمسموع هو الكلام القديم الأزلي الذي ليس بحرف ولا صوت أم غيره وقال الأشعري وأتباعه المسموع هو ذلك فإنه
لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وقال الماتريدي سماع ذلك الكلام محال وإنما المسموع
هو الحرف والصوت **المسألة الرابعة** اتفقوا على أن موسى عليه السلام مراد بقوله تعالى منهم من كلم الله وأنه الوارد
سمع من قوم موسى السبعون المختارون وهم الذين أرادهم الله بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا وهل سمعه محمد عليه السلام
ليلة المعراج اختلفوا فيه فمنهم من قال نعم بدليل قوله فأوحى إلى عبده ما أوحى فإن قيل إن قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه
بيان غاية منقبة أولئك الأنبياء الذين كلمهم الله وهذا لا يليق بالنبي في تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله موسى تكليما ثم جاء
في القرآن مكالمة بين الله تعالى وبين إبليس حيث قال فأنظرني إلى يوم يبعثون قال فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم إلى آخر
هذه الآيات يدل على مكالمة كثيرة بين الله وبين إبليس فإن كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لإبليس وإن لم يوجب شرفا فكيف ذكره

في

في معرض التشريف لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى تكليما والجواب أن قصة إبليس ليس فيها ما يدل على أنه تعالى قال تلك
الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة أما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات ففيه قولان الأول أن المراد منه بيان
أن مراتب الرسل متفاوتة وذلك لأنه تعالى اتخذ إبراهيم خليلا ولم يؤت أحدا مثله هذه الفضيلة وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا
لغيره وسخر لسليمان الجن والإنس والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا لأبيه داود عليه السلام ومحمد عليه السلام مخصوص بأنه مبعوث
إلى الجن والإنس وبأن شرعه ناسخ لكل الشرائع وهذا إذا حملنا الدرجات على المناصب والمراتب أما إذا حملناها على المعجزات
ففيه أيضا وجه لأن كل واحد من الأنبياء أوتي نوعا آخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى وهي قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر
كان كالشبيه بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى وهو إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى كان كالشبيه
بما كان أهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد عليه السلام وهي القرآن كانت من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب والأشعار
وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو أن يكون المراد
بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو كثرة الأمة والصحابة وقوة الدولة فإذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت أن محمدا عليه السلام كان
مستجمعا للكل فمنصبه أعلى ومعجزته أقوى وأبقى وقومه أكثر ودولته أعظم وأوفر **القول الثاني** أن المراد بهذه الآية
محمد عليه السلام لأنه هو المفضل على الكل وإنما قال ورفع بعضهم درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال
له من فعل هذا فيقول أحدكم أو بعضكم ويريد به نفسه ويكون ذلك أفخم من التصريح به وسئل الحطيئة عن أشعر الناس فذكر زهيرا
والنابغة ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة فإن قيل المفهوم من قوله ورفع
بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي وقوله بعد ذلك فمنهم من كلم الله شروع في تفصيل تلك
الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات إعادة لذلك الكلام الكلي ومعلوم أن إعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته
يكون مستدركا **والجواب** أن قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على إثبات تفضيل البعض على البعض فأما أنه يدل
على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن
تكريرا أما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه سؤالات السؤال الأول أنه تعالى قال في أول الآية فضلنا بعضهم على بعض ثم
عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل من المغايبة إلى النوع الأول فقال
وآتينا عيسى ابن مريم فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المغايبة ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى والجواب أن قوله منهم من كلم الله
أهيب وأكثر وقعا من أن يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود اختار لفظ الغيبة وأما قوله وآتينا
عيسى ابن مريم البينات فإنما اختار لفظ المخاطبة لأن الضمير في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم المؤتى يدل على عظمة الإيتاء السؤال
الثاني لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما والجواب سببا التخصيص أن معجزاتهما أبهر
وأقوى من معجزات غيرهما وأيضا فأمتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين فتخصيصهما
بالذكر تنبيه على الطعن في أمتهما كأنه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما لهما بل نازعوا وخالفوا
وعن الواجب عليهم في طاعتهما أعرضوا **السؤال الثالث** تخصيص عيسى ابن مريم بإيتاء البينات
يدل أو يوهم أن إيتاء البينات ما حصل في غيره ومعلوم أن ذلك غير جائز فإن قلتم إنما خصهما بالذكر لأن تلك البينات أقوى فنقول
إن بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى عليه السلام فإن لم يكن أقوى فلا أقل من المساواة والجواب المقصود منه
التنبيه على قبح أفعال اليهود حيث أنكروا نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة السؤال الرابع
البينات جمع قلة أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسائل **المسألة الأولى** القدس ثقله أهل الحجاز وخففه
المسألة الثانية في تفسيره أقوال الأول قال الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والإضافة للتشريف والمعنى أعنا
بجبريل عليه السلام في أول أمره وفي وسطه وفي آخره أما في أول الأمر فلقوله فنفخنا فيه من روحنا وأما في الوسط فلأن جبريل عليه
السلام علمه العلوم وحفظه من الأعداء وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعه إلى السماء والذي
يدل على أن روح القدس جبريل قوله تعالى قل نزله روح القدس والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس أن روح القدس
هو الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى والقول الثالث وهو قول أبي مسلم أن روح القدس الذي أيده به يجوز
أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه وأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والأنثى ثم قال تعالى
ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسائل المسألة الأولى تعلق هذه الآية بما قبلها هو أن الرسل بعد
ما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلفت أقوامهم فيهم فمنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا
وتحاربوا ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا المسألة الثانية احتج القائلون بأن كل الحوادث بمشيئة الله وقدره بهذه الآية وقالوا
تقدير الآية ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم

فحث وجز الاقتتال لعلمنا ان مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى واما المعتزلة فقد اجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الآية بيان ان الكفار اذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بان يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم وابادهم او يقال لو شاء لسلب القوى والقدر منهم فقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا او قسرا واذا كان كذلك فنقول ولو شاء الله المراد منه هذه الانواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار في مملكته ولم تشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها فكذا ههنا ثم اكد القاضي هذه الاجوبة وقال اذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتختلف وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لا سيما وهذه الانواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب ان انواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا انها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة لا من حيث انها مشيئة خاصة وهو ان مشيئة الهلاك او مشيئة سلب القوى والقدر او مشيئة القهر والاجبار تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لانه تعالى اذا كان عالما بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والاثبات وبين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو اراد عدم الاقتتال لكان مريدا للجمع بين النفي والاثبات وذلك محال فثبت ان ظاهر الآية على ضد قولهم والبرهان القاطع القاهر على ضد قولهم ثم قال ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر فقد ذكرنا في اول الآية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا وقد اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الآية دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعي لانه بين ان الاختلاف مستلزم التقاتل والمعنى ان اختلافهم في الدين يدعوهم الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعي وعلى انه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذا الوجه يدل على ان الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب الحصول عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر ان الكل بقضاء الله وقدره لان الدواعي تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله دفعا للتسلسل فكانت الآية دالة ايضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا ثم قال ولو شاء الله ما اقتتلوا فان قيل ما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي انما كررنا تاكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند انفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى ثم قال ولكن الله يفعل ما يريد فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الآية على انه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين قالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المؤمن وهذه الآية دلت على انه يفعل كل ما يريد فوجب ان يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى ولما كانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على انه تعالى لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الاعمال وعلى مسألة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل ما يريد من افعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه احدها انه تقييد المطلق والثاني ان على هذا التقدير تصير الآية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الآية انه يفعل ما يفعله والثالث انه كل احد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليل على كمال قدرته وعلو مرتبته

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون

اعلم ان اصعب الاشياء على الانسان بذل النفس في القتال وبذل المال في الانفاق فلما قدم الامر بالقتال اعقبه بالامر بالانفاق وايضا فيه وجه اخر وهو انه تعالى امر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم اعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه انفاق المال في الجهاد ثم انه مرة ثانية اكد الامر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت وجالوت ثم اعقبه بالامر بالانفاق في الجهاد وهو قوله يا ايها الذين امنوا انفقوا اذا عرفت وجه النظم فنقول في الآية مسائل

المسألة الاولى المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الا حلالا بقوله انفقوا مما رزقناكم فنقول الله تعالى امر بالانفاق من كل ما كان رزقا وبالاجماع ما كان حراما فانه لا يجوز انفاقه وهذا يفيد القطع بان الرزق لا يكون حراما والاصحاب قالوا ظاهر هذه الآية وان كان يدل على الامر بانفاق كل ما كان رزقا الا انا نخصص هذا الامر بانفاق ما كان رزقا حلالا

المسألة الثانية اختلفوا في ان قوله انفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكاة او هو عام في كل الانفاقات سواء كانت واجبة او مندوبة فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكاة قال لان قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعيد لا يتوجه الا على الواجب وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب والمندوب وليس في الآية وعيد فكانه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة والقول الثالث ان المراد منه الانفاق في الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان المراد منه الانفاق في الجهاد وهذا قول الاصم

المسألة الثالثة قرا ابن كثير وابو عمرو لا بيع ولا

ولا شفاعة بالنصب وفي سورة ابراهيم لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تاثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه في قوله لا ريب فيه وفي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال

المسألة الرابعة المقصود من الآية ان الانسان يجيء وحده ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقال ونرثه ما يقول وياتينا فردا اما قوله لا بيع فيه ففيه وجهان الاول ان البيع ههنا بمعنى الفدية كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكانه قيل من قبل ان ياتي يوم لا تجارة فيه فيكتسب ما يفتدى به من العذاب والثاني ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذي هو في ملككم قبل ان ياتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب بسببه شيء من المال اما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت بهم الاسباب وقال ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين من انصار واما قوله ولا شفاعة فيقتضي نفي كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل الا ان سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقد بيناه في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة امور احدها ان كل احد يكون مشغولا بنفسه على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه والثاني ان الخوف والشدة يغلبان على كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى والثالث انه اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن كان موصوفا بهما اما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون ثم ذكروا في تاويل هذه الآية وجوها احدها انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون ليدل على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على اثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضي هذا التاويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدا فلم يجب تعليقه بما تقدم والجواب انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدا تطرق الخلف الى كلام الله لان غير الكافر قد يكون ظالما اما اذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبله التاويل الثاني ان الكافرين اذا دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا

والتاويل الثالث [illegible]

قوله تعالى

الله لا اله الا هو الحي القيوم

اعلم ان عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم انه يخلط هذه الانواع الثلاثة بعضها ببعض اعني علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص [illegible]

المسألة الاولى في فضائل هذه الآية [illegible] ساحر ولا ساحرة اربعين يوما [illegible] من قرا آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قراها اذا اخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله وتذاكر الصحابة افضل ما في القران فقال لهم علي اين انتم عن آية الكرسي ثم قال قال لي رسول الله

صلى الله عليه وسلم بالعلم يا سيد البشر آدم وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية
الكرسي وعن علي انه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر ماذا صنع قال فجئت فاذا هو ساجد
ويقول يا حي يا قيوم لا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك فلا ازال اذهب وارجع انظر اليه لا يزيد على ذلك
الى ان فتح الله له واعلم ان الذكر والعلم يشرفان بشرف المذكور والمعلوم فلما كان الذكر والعلم اشرف الاذكار والعلوم وكان اشرف والعلم
المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن ان يقال انه اشرف من غيره لان ذلك يقتضي نوع مجانسة وهو منزه
عن مجانسة ما سواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على تقرير جلاله وصفات كبريائه كان ذلك الكلام في الغاية القصوى من الجلالة
والشرف ولما كانت هذه الآية كذلك لاجرم كانت هذه الآية في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات ه

المسألة الثانية [illegible] الله لا اله الا هو قد تقدم
في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو [illegible] وعن ابن عباس انه كان يقول اعظم
اسماء الله الحي القيوم [illegible]
والبراهين العقلية القطعية دالة على صحة ذلك وتقريره ومن الله التوفيق [illegible]

[illegible]

بجل

٢١٧

بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائما بالنفس لذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة
علة العلم بالمعلول فمن هذه التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها لما كان قيوما لكل ما سواه كان كل ما سواه
محدثا لان ما سواه في تقويمه الى ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقائه لان تحصيل الحاصل محال فهو اذن اما حال عدمه واما حال
حدوثه وعلى التقديرين وجب ان يكون الكل محدثا ورابعها انه لما كان قيوما لكل الممكنات استند كل الممكنات
اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذا ما قد فصلناه واوضحناه في هذا الكتاب في تفسير
آيات كثيرة فانت ان ساعدك التوفيق وتاملت في هذه المعاقد التي ذكرناها علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم
الالهي الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلاجرم لا يبعد ان يكون الاسم الاعظم هو هذا واما سائر الآيات الالهية كقوله والهكم اله واحد
لا اله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله الا هو ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند واما قوله قل هو الله احد ففيه بيان التوحيد بمعنى
نفي الضد والند وبمعنى ان حقيقته غير مركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض ففيه بيان صفة الربوبية
وليس فيه بيان وحدة الحقيقة اما قوله الحي القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضي ان يكون قائما بذاته وان يكون مقوما لغيره
وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز
يقتضي نفي الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي
اسناد الكل اليه واثبات جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر وظهر انه يجب انطواء كل المطالب
جميع مباحث العلم الالهي فلاجرم بلغت هذه الآية في الشرف الى المقصد الاقصى واستوجب ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى
ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يفتر عن تدبير الخلق لان القيم بامر الطفل
لو غفل عنه ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه قيوم جميع المحدثات وقيوم كل الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم بقوله ه
لا تاخذه سنة ولا نوم كالتاكيد لبيان كونه تعالى قائما وهو كما يقال لمن ضيع واهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما
بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره رتب عليه حكما وهو قوله له ما في السموات وما في الارض لانه لما كان كل ما سواه انما تقوم ماهيته
وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم منه ان يكون كل ما سواه ملكا له ومملكا له وهو المراد من قوله له ما في السموات
وما في الارض ثم لما ثبت انه هو المالك والملك لكل ما سواه ثبت ان حكمه في الكل جار وليس لغيره في شيء من الاشياء حكم الا باذنه وامره
وهو المراد بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين انه يلزم من كونه مالكا الكل انه لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه
بين ايضا انه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل انه لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه
وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشيء من علمه وهو اشارة ه
الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات وفي الارض بين ان ملكه فيما وراء السموات والارض
اعظم واجل وان ذلك مما لا يصل اليه اوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى اولى درجة منه افهام المتخيلين فقال
وسع كرسيه السموات والارض ثم بين ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل على نمط واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤوده حفظهما
ثم ختم هذه البيانات بكونه قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه وذاته متنزها عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور تعالى ان يكون متحيزا فيحتاج
الى مكان او متغيرا فيحتاج الى زمان فقال وهو العلي العظيم والمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور
ولا يناسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى ما بدا به الآية من كونه قيوما بمعنى
كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرنا علم انه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام اكمل ولا برهان اوضح
مما اشتملت عليه هذه الآيات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى الظاهر التفسير اما قوله الله لا اله الا هو ففيه مسائل المسألة
الاولى الله رفع بالابتداء وما بعده خبره المسألة الثانية قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين الاول انه تعالى
كان الها في الازل وما كان معبودا الثاني انه تعالى اثبت معبودا سواه في القرآن بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر ادام
على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة اما الحي ففيه مسائل المسألة الاولى الحي اصله حيي كقوله حذر وطمع فادغمت
الياء في الياء عند اجتماعهما وقيل اصله حيو فلما اجتمعت الياء والواو وكانت السابق منهما ساكنا جعلتا ياء مشددة المسألة
الثانية قال المتكلمون الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة ام لا فقال
بعضهم انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحياة ه
عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت ان الامتناع امر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا وهو محال واذا ثبت
ان الامتناع عدم وثبت ان الحياة عدم هذا الامتناع وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو
المطلوب المسألة الثالثة لقائل ان يقول لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات
فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن

من صفة الصفة لكل من كان كاملا في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احيا الموات وقال تعالى فانظر الى اثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال فاحيينا به الارض بعد موتها والصفة المسماة في عرف المتكلمين بالحياة انما سميت
[illegible]
سمي هذه الحالة حياة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه
واقعا على اكمل احواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بانه كامل
في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحي يدل على كونه كاملا على الاطلاق [illegible]

[illegible]

المسألة الاولى [illegible]

[illegible]

المسألة الاولى [illegible]

تكريرا قلنا تقدير الاية لا تاخذه سنة فضلا ان ياخذه نوم المسألة الثانية الدليل العقلي
دل على ان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لان هذه الاشيا اما ان تكون عبارات عن عدم العلم او اضدادا للعلم وعلى
التقديرين فجواز طريانها يقتضي جواز زوال العلم لله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان يكون عالما ويصح ان لا يكون
عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى فاعل والكلام فيه كما في الاول والتسلسل محال فلا بد وان ينتهي علمه الى ان يكون
علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا المسألة الثالثة
يروى عن الرسول عليه السلام انه حكى عن موسى انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فارسل الله اليه ملكا فارقه ثلثا ثم اعطاه قارورتين
في كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما فكان يتحرز بجهده الى ان نام في اخر الامر فاصطفقت يداه وانكسرت القارورتان
فضرب الله تعالى ذلك مثلا في بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم ان مثل هذا لا يمكن نسبته الى موسى
عليه السلام فان من جوز النوم على الله او كان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى بل ان صحت الرواية فالواجب
نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه الاضافة اضافة الخلق والملك
وتقريره ما ذكرنا من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل ما له مؤثر فهو
محدث فاذا كل ما سواه فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له ما في
السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه ما لا يعقل اجرى الغالب
مجرى الكل فعبر عنه بلفظة ما وايضا فهذه الاشيا انما اسندت اليه من حيث انها مخلوقة وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة
فعبر عنه بلفظة ما للتنبيه على ان المراد من هذه الاضافة الاضافة من هذه الجهة واعلم ان الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على ان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما في السموات يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات
والارض فوجب ان تكون منتسبة الى الله انتساب الملك والخلق وكما ان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل
ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح الا بايجاد واجب الوجود لذاته والا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال
اما قوله من ذا الذي استفهام معناه الانكار والنفي اي لا يشفع عنده احد الا بامره وذلك ان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام
تشفع لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم انهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى

انهم

انهم لا يحصون من هذا المطلوب فنال وقال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا ما
استثناه الله بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون المسألة الثانية
قال القفال لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمه التسوية بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقريره
واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلامهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك
لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع واذا كان كذلك فالاستدلال
العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطا على قولهم بل مذهب الكعبي ان العفو عن العاصي قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب
الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال الا ان الجواب عنه بعد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله والمستحق ان يسقط حق نفسه
بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون له ان يسقط وهذا الفرق ذكره البصريون والجواب عن شبهة الكعبي والثاني ان قوله
لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد به انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق
والحيوة والرزق واطعام الطيبات والتمكين من اللذات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور فنحن نقول
بموجبه وكيف لا نقول ذلك والمطيع لا يكون له جزع ولا يكون خائفا من العقاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما يدخل النار ويتالم
مدة ثم يخلصه الله عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول واعلم ان القفال كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تاويلات الالفاظ
الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع انه كان قليل الحظ من هذا الكلام قليل النصيب من معرفة كلمات المعتزلة
اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ففيه مسئلتان المسألة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير لما في السموات
والارض لان فيهم العقلاء او لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبيا المسألة الثانية في الاية وجوه احدها قال مجاهد وعطاء والسدي
ما بين ايديهم ما كان قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم وما يكون بعدهم من امر الاخرة والثاني قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين ايديهم
يعني الاخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث قال عطا عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم
من السما الى الارض وما خلفهم يريد ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء اجالهم وما خلفهم اي ما كان قبل
ان يخلقهم والخامس ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم باحوال
الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعا لا يعلمون من انفسهم
انهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله ولا يعلمون ان الله تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة ام لا وتقدير انهم
ما اذن لهم في تلك الشفاعة فانهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يتقدم على الشفاعة الا باذنه
المسألة الثالثة هؤلاء المذكورون في هذه الاية يحتمل ان يكونوا من الملائكة ويحتمل ان يكونوا الملائكة وساير من يشفع
يوم القيمة من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين واما قوله ولا يحيطون بشيء من علمه ففيه مسائل المسألة الاولى المراد بالعلم
هنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك واذا ظهرت اية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره والمعنى انه لا يحيط
بمعلومات الله تعالى المسألة الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الاية في اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه احدها
ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة هنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض في صفة الله وهو محال وثانيها
ان قوله بما شاء لا يتاتى في العلم انما يتاتى في المعلوم وثالثها ان الكلام انما وقع هنا في المعلومات والمراد انه تعالى عالم بكل
المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل المسألة الثالثة قال الليث يقال
لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم اوله واخره بتمامه صار العلم كالمحيط به اما قوله
الا بما شاء ففيه قولان احدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا ما شاء هو ان يعلمهم كما حكى عنهم انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا
والثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله بعض انبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
اما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلان الشيء يسعه سعة اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام به
ولا يسعك هذا اي لا تطيقه ولا تحتمله ومنه قوله عليه السلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لم يحتمل غير ذلك واما الكرسي فاصله
في اللغة من تركب الشيء بعضه على بعض والكرسي ابوال الدواب وابعارها تتلبد بعضها فوق بعض واكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار
والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشيء اذا تركب ومنه الكراسة لتركب بعضها على بعض والكرسي هو هذا الشيء
المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض واختلف المفسرون في تفسيره على وجوه اولها انه جسم عظيم يسع السموات
والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث
يتمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السما السابعة وقال اخرون انه تحت
الارض وهو منقول عن السدي واعلم ان لفظ الكرسي ورد في هذه الاية وجا في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السما
السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باثباته واما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال الكرسي موضع القدمين

من البعيد ان يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد ان الكرسي موضع قدمي الروح الاعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى والقول الثاني ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون اصل كل شيء الكرسي وتارة يسمى الملك بالكرسي لان الملك يجلس على الكرسي فيسمى الملك باسم مكان الملك **والقول الثالث** ان الكرسي هو العلم لان موضع العالم هو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز ولان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم اوتاد الارض والقول الرابع ما اختاره القفال وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في ارضه ثم جعله مقبلا للناس كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم قال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب مبين الا ان المعتمد هو الاول لانه لا يجوز ترك الظاهر بغير دليل

لا يجوزنا اما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما واعلم انه يقال آده يؤده اودا اذا اثقله واجهده واودت العود اودا وذلك اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى امكنه والمعنى ولا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم فاعلم انه لا يجوز ان يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك في وجوه كثيرة ونزيد ههنا وجهين آخرين **الاول** انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو اما ان يكون متناهيا في جهة فوق او غير متناهي في تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الجزء المفروض فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وايضا فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له لا فرضنا في ذلك البعد نقطا غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة ولا يفرض فوقها نقطة اخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد فيها نقطة الا وفوقها نقطة اخرى كان كل واحد من تلك النقط المفترضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيه ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي حصول صفة العلو له **الحجة الثانية** ان العالم كرة واذا كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثاني فينقلب غاية العلو غاية السفل والحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل وفي العرضي اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية وكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان فكان علو المكان اكمل واتم من علو ذات الله فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فلهذه الوجوه ثبت ان علو الله تعالى يمتنع ان يكون بالجهة وما احسن ما قال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال وهذا يدل على ان المكان والمكانيات باسرها ملك الله وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات باسرها ملك الله وملكوته تعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان واما عظمته فهي ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او في بعض الجهات وهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة امتناع ابعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

قوله تعالى لا اكراه في الدين فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اللام في الدين فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هي المأوى اي مأواه والمراد في دين الله **المسئلة الثانية** في تأويل الآية وجوه احدها

وهو قول ابي مسلم والقفال وهو الاليق باصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكن والاختيار ثم احتج القفال رحمه الله على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين ان نشا ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل **القول الثاني** في التأويل هو ان الاكراه هو ان يقول المسلم للكافر ان آمنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم واما سائر الكفار فاذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه في الدين عاما في كل الكفار اما من يقول من الفقهاء بان سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا ظهر ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح والتعريف انما سمي بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد في اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد يرشد رشدا ورشد يرشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي نقيض الرشد يقال غوى يغوي غيا وغواية اذا سلك خلاف طريق الرشد **المسئلة الثانية** تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين الرشد من الغي انه قد اتضح وتجلى بالادلة لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره اما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة فيه وهي مشتقة من طغى وتقديره طغووت الا ان لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندنا كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضا وهم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع اما في الواحد فكما في قوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما في قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير فاما قوله تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما انثت ارادة الآلهة اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان **الثاني** قال سعيد بن جبير الكاهن **الثالث** قال ابو العالية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولا عن الكفر ثم يؤمن بعد ذلك اما قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى فاعلم انه يقال استمسك بالشيء اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تأنيث الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك شيء يتعلق بعروته فكذا ههنا من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى اما قوله تعالى لا انفصام لها ففيه مسائل **المسئلة الاولى** الفصم كسر الشيء من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فبان لا يكون لها انقطاع اولى المسئلة الثانية قال النحويون نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وتكتفي بصلاتها منها قال سلامة بن جندل والعاديات اسابي الدماء بها كان اعناقها انصاب ترجيب يريد العاديات التي وقال تعالى وما منا الا له مقام معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول انه تعالى سميع لقول من يتكلم بالشهادتين

وتوك من يتظاهر بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الظاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث والقول الثاني روى
عطا عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان
يسال الله سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع يريد لدعائك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك [illegible]
الله ولي الذين امنوا فيه مسائل المسئلة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه ولاية
فهو وال وولي واصله من الولي الذي هو القرب قال الهذلي • وعدت عواد دون وليك تشعب • ومنه يقال داري تلي
دارها اي تقرب منه ومنه يقال للمحب المعاون ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه
يلي القوم بالتدبير والامر والنهي ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جاوزه فلاجل
هذا كانت العداوة خلاف الولاية المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الطاف الله تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق
بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر فان قالوا الاية دلت على انه تعالى ولي الذين امنوا على التعيين ومعلوم ان الولي للشيء هو
المتولي لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة امره في الغرض المطلوب ولاجله قال تعالى وهم يصدون عن المسجد الحرام
وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له ونفى عن الكفار ان يكونوا اولياء • فلما كان معنى
الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص علم انه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما
تكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمؤمن في الهداية والتوفيق والالطاف فكانت
هذه الاية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه الاول انه محمول على زيادة الالطاف
كما ذكره في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة يدعو بعضه الى البعض وذلك
لان المؤمن اذا حضر مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله مغايرا لحال من شغل
قلبه بالكفر والمعاصي وذلك يدل على انه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره فكان تخصيص المؤمنين بانه تعالى
وليهم محمولا على ذلك والوجه الثاني وهو انه تعالى يثيبهم في الاخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم
فكان التخصيص محمولا عليه والوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا
للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على التسوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الاية
كما في قوله هدى للمتقين والوجه الرابع انه تعالى ولي المؤمنين بمعنى انه يحبهم والمراد انه يحب تعظيمهم اجاب
الاصحاب عن الاول بان زيادة الالطاف متى امكنت وجبت عندكم فلا يكون لله تعالى في حق المؤمن الا اداء الواجب وهذا
المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر وولي المؤمن فعل ما لاجله استوجب ذلك المزيد من اللطف فيكون ولي المؤمن هو المؤمن
نفسه الذي فعل ما لاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف واما السؤال الثاني وهو انه تعالى يثيبه في الاخرة
فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله فولي المؤمن هو الذي جعله مستحقا على الله ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه
لا يكون الله وليا له واما السؤال الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله هو المؤمن فنقول
هذا الامر الذي به امتاز المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد على هذا القول
هو العبد نفسه لا غير واما السؤال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب
وذلك هو السؤال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسائل المسئلة
الاولى احتج المفسرون على ان المراد هاهنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الاية صريحة في ان الله تعالى
هو الذي اخرج الانسان من الكفر وادخله في الايمان فيلزم ان يكون الايمان بخلق الله لانه لو حصل بخلق العبد لكان العبد هو الذي
اخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الاية اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج
من الظلمات الى النور محمول على نصب الادلة وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير
عن الكفر باقصى الوجوه وقال القاضي وقد نسب الله الاضلال الى الصنم في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس
لاجل ان الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم فبان يضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها
بمن يؤمن كان اولى والوجه الثاني انه يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على [illegible]
القاضي وهذا ادخل في الحقيقة [illegible]
احدها ان الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة وثانيها ان هذه الترغيبات
ان كانت موثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها اثر
في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج واما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع
من وجهين الاول [illegible]

سورة

سورة الانعام في قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
نزلت في قوم امنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به [illegible]
[illegible] القول الثاني [illegible]
[illegible]
تقافت الجراد [illegible] ومعلوم انهم ما كانوا فيها فثبت في النار وانما العرب تقول ابانا لا ابا ذا انتفى كل ما له
فالابن تدعيه ليقول له اخرجتني من مالك اي لم تجعل لي فيه شيئا لا انه كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلي عن توفيق
الله تعالى لوقع في الظلمات فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع والرفع مشابهة فبهذا الطريق
يجوز استعمال الاخراج والابعاد في معنى الدفع والمنع اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرا
الحسن اولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى يخرجونهم الا انه شاذ مخالف للمصحف وايضا قد بينا في تفسيرنا قوله ان هذا
اللفظ انه مفرد لا جمع اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان الكفر ليس من
الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه واجاب اصحابنا عنه بان اسناده هذا الى الطاغوت
مجاز بالاتفاق لان المراد بالطاغوت على اظهر الاقوال هو الصنم وانما ذكر هذا كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس
فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق مجازا خرج عن ان يكون حجة لكم ثم قال تعالى
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ويحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت معا
فيكون زجرا للكل ووعيدا لان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كلا المذكورين وجب رجوعه اليهما معا اما قوله تعالى الم
تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه اعلم انه تعالى ذكر هاهنا قصصا ثلاثة الاولى منها في بيان اثبات العلم بالصانع والثانية
والثالثة في اثبات الحشر والنشر والبعث فالقصة الاولى مناظرة ابراهيم عليه السلام مع ملك زمانه وهي هذه
الاية التي نحن في تفسيرها فنقول اما قوله الم تر فهو كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منه ولفظه لفظ الاستفهام وهو كما
يقال اما ترى الى فلان كيف يصنع معناه هل رايت كفلان في صنعه كذا اما قوله الى الذي حاج ابراهيم في ربه فقال مجاهد
هو نمرود بن كنعان وهو اول من تجبر وادعى الربوبية واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل عند كسر الاصنام قبل الالقاء في النار عن
مقاتل وقيل بعد القائه في النار والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته اي غالبته فغلبته والضمير في قوله في ربه يحتمل
ان يرجع الى ابراهيم ويحتمل ان يرجع الى الطاغي والاول هو الاظهر كما قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله والمعنى
حاجه قومه في ربه اما قوله تعالى ان اتاه الله الملك فاعلم ان في الاية قولين الاول ان الهاء في اتاه عائد الى ابراهيم يعني
ان الله تعالى اتى ابراهيم عليه السلام الملك واحتجوا على هذا القول بوجوه الاول قوله تعالى فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب
والحكمة واتيناهم ملكا عظيما اي سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثاني انه تعالى لا يجوز ان يؤتي الملك الكفار
ويدعي الربوبية لنفسه والثالث ان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب وابراهيم اقرب المذكورين الى هذا الضمير
فوجب ان يكون هذا الضمير عائدا اليه القول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عائد الى ذلك
الانسان الذي حاج ابراهيم واجابوا عن الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على حصول الملك لآل ابراهيم وليس فيها دلالة
على حصول الملك لابراهيم عليه السلام وعن الحجة الثانية بان المراد من الملك هاهنا التمكن والقدرة والبسط في الدنيا والحس
يدل على انه تعالى قد يعطي الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان مؤمنا ثم انه بعد ذلك

كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة ان ابراهيم وان كان اقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بان الذي حاج ابراهيم
كان هو الملك فعود الضمير اليه اولى من عود الحجة ثم اجاب القائلون بهذا القول عن حجة الاولين من وجوه الاول ان قوله تعالى ان آتاه
الملك يحتمل تاويلات ثلثة وكل واحد منها اما يعم او لا نقول الضمير عائد الى الملك الا ان ابراهيم ناحد تلك التاويلات ان يكون المعنى
حاج ابراهيم في ربه لاجل ان آتاه الله الملك على معنى ان الملك اطغاه واورثه الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم ان هذا انما يليق
بالملك العاتي والتاويل الثاني ان يكون المعنى انه جعل محاجته في ربه شكرا على ان آتاه ربه الملك كما يقال
عاداني فلان لاني احسنت اليه يريد انه عكس ما يجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان ونظيره قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم
تكذبون وهذا التاويل ايضا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار المحاجة قبل حصول الملك وبعده اما الملك لا يعتق بانه لا يليق به
اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل له الملك العظيم فثبت انه لا يستقيم قوله ان آتاه الملك لعين زيد والتاويل
الا اذا حملنا على الملك العاتي الحجة الثانية ان المعهود من هذه الاية بيان كمال حال ابراهيم عليه السلام في اظهار الدعوة
الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابراهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى اتم فما اذا كان ابراهيم ملكا وما كان
الكافر ملكا فوجب القصد الى ما ذكرناه الحجة الثالثة ما ذكره ابو بكر الاصم وهو ان ابراهيم لو كان هو الملك لما قدر الكافر ان يقتل
احد الرجلين ويستبقي الاخر لكان ابراهيم عليه السلام يمنعه منه اشد منع بل كان يجب ان يكون كالملجا الى ان لا يقول
ذلك قال القاضي هذا الاستدلال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ان ابراهيم عليه السلام كان ملكا وسلطانا في الدين والتمكن
من اظهار المعجزات وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على القتل فلهذا السبب امكنه قتل احد الرجلين واما قوله انه يجوز ان يقال
انا قتل احد الرجلين قودا وكان الاختيار اليه واستبقي الاخر اما لانه لا قتل عليه او بذل الدية واستبقاه واما قوله انا
احيي واميت خبر وعد ولا دليل في القرآن على انه فعله فهذا ما يتعلق بهذه المسئلة **قوله تعالى**
اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت فيه مسائل **المسئلة الاولى** الظاهر ان هذا جواب سؤال
سابق غير مذكور وذلك لان من المعلوم ان الانبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة والظاهر انه متى ادعى الرسالة فان المنكر
يطالبه باثبات ان للعالم الها الا ترى ان موسى لما قال انا رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين فاحتج موسى عليه
السلام على اثبات الاله بقوله تعالى رب السموات والارض فكذا ههنا الظاهر ان ابراهيم ادعى الرسالة فقال نمرود من
ربك فقال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت الا ان تلك المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها **المسئلة الثانية**
دليل ابراهيم كان في غاية الصحة وذلك لانه لا سبيل الى معرفة الله الا بواسطة افعاله التي لا يشاركه فيها احد
من القادرين والاحياء والاماتة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاختيار ضروري فلا بد من موثر اخر غير هولاء
القادرين الذين نراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان
يجب ان لا يتبدل الاحياء بالاماتة وان لا يتبدل الاماتة بالاحياء والثاني وهو انا نرى في الحيوان اعضاء مختلفة في
الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتاثير الاثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد في الاحياء والاماتة
من موجود اخر يؤثر على سبيل القدرة والاختيار في احياء هذه الحيوانات وفي اماتتها وذلك هو الله سبحانه وتعالى
وهو دليل مبين قوي ذكره الله سبحانه في مواضع من كتابه كقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى اخره
وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق الموت والحيوة **المسئلة
الثالثة** لقائل ان يقول انه تعالى قدم الموت على الحيوة في ايات قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم وقال الذي خلق الموت والحيوة وحكى عن ابراهيم عليه السلام انه قال في ثنا الله تعالى والذي يميتني ثم يحيين
فلاي سبب قدم في هذه الاية ذكر الحيوة على الموت قال ربي الذي يحيي ويميت والجواب لان المقصود من ذكر الدليل اذا كان
هو الدعوة الى الله وجب ان يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك ان عجائب الخلقة حال الحيوة اكثر واطلاع الانسان عليها
اتم فلاجرم وجب تقديم الحيوة ههنا في الذكر اما قوله تعالى قال انا احيي واميت ففيه مسائل **المسئلة الاولى**
يروى ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بالحجة دعا ذلك الملك الكافر بشخصين فقتل احدهما واستبقى الاخر وقال انا ايضا
احيي واميت هذا هو المنقول في التفسير وعندي انه بعيد وذلك لان الظاهر من حال ابراهيم عليه السلام انه شرح حقيقة
الاحياء وحقيقة الاماتة على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع ان يشتبه على العاقل
الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى القتل وتركه ويبعد في الجمع العظيم ان يكونوا في الحماقة بحيث
لا يعرفون هذا القدر من الفرق من المراد من الاية والله اعلم بل فيه وجه اخر وهو ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بالاحياء والاماتة
قال المنكر تدعي الاحياء والاماتة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية او تدعي صدورهما
والاماتة من الله بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما الثاني فلا يدل على المقصود

لان الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الاسباب فان الجماع قد يفضي الى الولد الحي بواسطة الاسباب
الارضية والسماوية وتناول السم قد يفضي الى الموت فلما ذكر نمرود هذا السؤال على هذا الوجه اجاب ابراهيم عليه
السلام بان قال هب ان الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات
والحركات الفلكية من فاعل ومدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحياء والاماتة الحاصلان
بواسطة تلك الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحياء والاماتة الصادران عن البشر بواسطة الاسباب الفلكية
والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق واذا عرفت هذا فقوله ان الله ياتي بالشمس
من المشرق فليس دليلا اخر بل اتماما للدليل الاول ومعناه انه وان كان الاحياء والاماتة ايضا من الله واما البشر فانه ان صدر
منه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته
فثبت ان الاحياء والاماتة الصادرين من البشر ليست على ذلك الوجه وانه لا يصلح نقضا عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية
جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل والله اعلم بحقيقة الحال **المسئلة الثانية** احتج
القراء على اسقاط الف انا عند الوصل في جميع القرآن الا ما روي عن نافع من اثباتها عند استقبال الهمزة والصحيح ما عليه
الجمهور لان ضمير المتكلم هو انا وهو الهمزة والنون فاما الالف فانما تلحقها في الوقف كما تلحق الهاء في كونه للوقف
وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل فكذا هذه الالف تسقط عند الوصل لان ما يتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل
اذا اتصلت الكلمة التي هي فيها بشيء سقطت ولم تثبت لان ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة
فكذا الالف في انا والهاء التي في الوقف يجب سقوطهما عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل **قوله تعالى**
قال ابراهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فاعلم ان للناس في هذا المقام طريقين الاول وهو
طريقة اكثر المفسرين وهو ان ابراهيم عليه السلام لما راى من نمرود انه القى تلك الشبهة عدل عن ذلك الدليل الى دليل اخر اوضح منه فقال
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل الى دليل اخر اوضح منه جائز للمستدل فان قيل
هلا قال نمرود فليات بها ربك من المغرب قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه المحاجة كانت مع ابراهيم بعد القائه في النار
وخروجه منها سالما فعلم انه من قدر على حفظ ابراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على ان ياتي بالشمس من المغرب
والثاني ان الله تعالى خذله وانساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام والطريق الثاني وهو الذي قاله
المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل اخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث اشياء لا يقدر
الخلق على احداثها فلا بد من قادر اخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه ثم ان قولنا نرى حدوث اشياء لا يقدر الخلق
على احداثها له امثلة منها الاحياء والاماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل
لا يجوز ان ينتقل من دليل الى دليل اخر لكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال اخر فكان ما فعله ابراهيم
من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال اخر وليس من باب ما يقع الانتقال فيه من دليل
الى دليل اخر وهذا الوجه احسن من الاول واليق بكلام اهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه الاول ان صاحب الشبهة
اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الاسماع وجب على المحق القادر على ذكر الجواب ان يذكر الجواب في الحال ازالة لذلك
التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الاول وفي المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال بازالة
تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب والاشكال الثاني انه لما اورد المبطل ذلك السؤال
فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام اخر فهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان عالما
بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه
ضعفه ونبه عليه وهذا مما يوجب سقوط رتبة الرسول المعصوم وحقارة شانه فانه غير جائز والاشكال الثالث
هو انه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل او من مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وههنا
ليس الامر كذلك لان جنس الحيوة لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل
وجود ملك عظيم الجثة اعظم من السموات وانه هو الذي يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء
والاماتة على وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم
ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الامر قويا **الاشكال الرابع**
ان دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى في ذات الانسان صفات
تبدلات واختلافات والتبدل قوي الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر اما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا في صفاتها
تبدلا ولا في منهج حركتها تبدلا البتة فكانت دلالة الاحياء والاماتة على الصانع اقوى وكان العدول منه الى طلوع الشمس

اشتار الامر الاقوى لاجل ابطال الاخفا الاضعف فانه لا يجوز **الاشكال الخامس** ان نمرود لما لم يستحي من معارضة الاحيا والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابراهيم بطلوع الشمس ان يقول بل طلوع الشمس من المشرق مني فان كان له اله فليجعلها يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا انه لو اورد هذا السؤال لكان من الواجب ان تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحيا والاماتة اسهل بكثير من التزام اطلاع الشمس من المغرب وايضا فبتقدير ان تحصل طلوع الشمس من المغرب الا انه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضائعا كما صار الاول ضائعا وايضا فالدليل الذي حمل ابراهيم عليه السلام على ان ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال وتمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام اطلاع الشمس من المغرب وبتقدير ان ياتي باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثاني كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق بادنى الناس علما فضلا عن افضل العقلاء واعلم العلماء فظهر بهذا ان التفسير الذي اجمع الجمهور عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شي من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابراهيم بالاحيا والاماتة اورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلا وهو انك ان ادعيت الاحيا والاماتة لا بواسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر فاجاب ابراهيم بان الاحيا والاماتة ان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحيا والاماتة من الله تعالى بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحيا والاماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شي من المحذورات المذكورة لازما عليه والله اعلم بحقيقته كلامه اما قوله تعالى فبهت الذي كفر ففي معناه وجوه قال الواحدي وفيه لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال عروة العذري

● فاهو الا ان اراها فجاة ● فابهت حتى ما اكاد اجيب ●

اي اتحير واسكت ثم قال والله لا يهدي القوم الظالمين وتاويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي انه يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي المومن فانه لا يهدي الكافر من التحير ويقطع واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي ومنها انه يريد انه لا يهديهم بزيادات الهدى والالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طرق الانتفاع به واقول هذا ايضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الاخرة او لا يهديهم الى الجنة واقول هذا ايضا ضعيف لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة بل قولنا لا يهديهم بيان ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان الله تعالى لما لم يهده لم ينتفع به الا هذا ان الدليل الظاهر ونظيره هذا التفسير قوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله

القصة الثانية او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ﴿قوله تعالى﴾ في الاية مسائل

المسألة الاولى اختلف النحويون في دخول الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله او كالذي مر على قرية معطوفا على قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم والتقدير الم تر الى الذي حاج ابراهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وابي علي الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره من القرآن قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله فهذا عطف على المعنى [illegible] وانشدوا

● معاوي اننا بشر فاسجح ● فلسنا بالجبال ولا الحديدا ●

فحمل الحديد على المعنى [illegible] والقول الثاني ان الكاف زائدة وهو اختيار الاخفش [illegible] **القول الثالث** وهو اختيار المبرد [illegible]

المسألة الثانية اختلفوا في الذي مر على قرية [illegible] عزير [illegible] وقال وهب بن منبه [illegible] من سبط

هرون بن عمران عليهما السلام وهو قول محمد بن اسحق قال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه الله عندما خرب بخت نصر بيت المقدس واحرق التوراة حجة من قال هذا المار كان كافرا وجوه الاول انه تعالى حكى عنه انه قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله الاحيا بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل جوزوا ان ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى ان يعجب رسوله منه اذ المعنى لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات في ان مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصير معمورا وهذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله ذهبا او ياقوتا لا ان مراده منه الشك في قدرة الله بل على ان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات فكذا ههنا الوجه الثاني قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له وهذا ايضا ضعيف لان تبين الاحيا على سبيل المشاهدة ما كان حاصلا له قبل ذلك فاما ان تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا فهو ممنوع **الوجه الثالث** انه قال اعلم ان الله على كل شي قدير وهذا يدل على ان هذا العلم انما حصل له في ذلك الوقت وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدة لا شك انها افادت نوع تاكيد وطمانينة ووثوق وذلك القدر من التاكيد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك الوجه الرابع لمن زعم ان المار كان كافرا انتظامه مع نمرود في سلك واحد وهو ضعيف ايضا لانه مثله وان كان تحته نمرود ولكن لما كان تحته سؤال ابراهيم وجب ان يكون نبيا من جنس ابراهيم حجة من قال انه كان مومنا وكان نبيا وجوه **الحجة الاولى** ان قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما بالله وعلى انه كان عالما بانه تعالى يصح منه الاحيا في الجملة لان تخصيص هذا الشي باستبعاد الاحيا انما يصح لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحيا في الجملة فاما من يعتقد ان القدرة على الاحيا ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة **الحجة الثانية** ان قوله كم لبثت لابد له من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله تعالى كم لبثت قال ذلك الانسان لبثت يوما او بعض يوم قال الله بل لبثت مائة عام ومما يؤكد ان قائل هذا القول هو الله تعالى قوله تعالى ولنجعلك اية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله اية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ولا شك ان قائل هذا القول هو الله تعالى فثبت ان هذه الاية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه ملكا او رسولا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر الكلام يدل على ان قائل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن الظاهر الى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز **الحجة الثالثة** ان اعادته حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حيا بعدما صار رميما مع كونه مشاهدا للاعادة اجزاء الحمار الى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف عظيم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان هذه الاشيا انما ادخلها الله تعالى في الوجود اكراما لانسان اخر كان نبيا في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الاية ذكر النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي اصلا فلو كان المقصود من اظهار هذه الاشيا اكرام ذلك النبي وما لابد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول اهمالا لما هو الغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص نبيا لكان ما ان يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحيا او بعدهما والاول باطل لان رسالة النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحيا فالمعجزة قد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله انه سيصير رسولا جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال **الحجة الرابعة** انه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك اية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل في حق الانبيا والرسل قال الله تعالى وجعلناها وابنها اية للعالمين فكان هذا وعدا من الله تعالى له بان يجعله نبيا وايضا فهذا الكلام ان لم يدل على النبوة بعينها فلا شك انه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من جعله اية انه عرفه من الناس شابا كاملا اذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا او هرموا او سمعوا بالخبر انه كان مات منذ زمان وقد عاد شابا صح ان يقال لاجل ذلك انه اية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين **الاول** ان قوله ولنجعلك اية اخبار عن الله تعالى بجعله اية وهذا الاخبار انما وقع بعد ان احياه الله وتكلم معه والحصول لا يحصل ثانيا فوجب حمل قوله ولنجعلك اية على امر زائد على هذا الاحيا وانتم تحملونه على نفس هذا الاحيا فكان باطلا الثاني ان وجه التمسك انما هو قوله ولنجعلك اية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى **الحجة الخامسة** ما روي عن ابن عباس في نزول الاية قال ان بخت نصر غزا بني اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير وكان من علمائهم فجاء بهم الى بابل فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها احدا فعجب من ذلك وقال انى يحيي هذه الله

بعد موتها الا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاماته الله في منامه مائة عام وهو شاب ثم اعمى عن موته ابصار الانس والسباع والطير ثم احياه بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت قال يوما فابصر من الشمس بقية فقال او بعض يوم فقال الله بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله وسمع صوتا ايتها العظام البالية اني جاعل فيك روحا فانضم اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع والذراع الى مكانه ثم جاء الراس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبت طرا اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر عزير حدثنا اباونا ان عزير بن شرخيا مات ببابل وقد كان بخت نصر قتل ببيت المقدس اربعين الفا من قراء التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه يقرأ التوراة فلما اتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت التوراة قد دفنت في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان نبيا

المسألة الثالثة اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايليا وهي بيت المقدس وقال ابن زيد هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت قوله تعالى وهي خاوية على عروشها قال الاصمعي خوى البيت فهو يخوي خواء ممدودا اذا خلا من اهله والخوى خلو البطن من الطعام وفي الحديث ان النبي عليه السلام كان اذا سجد خوى اي خلا ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو من اهله وكذلك خوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم يمطر لانها خلت من المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى من خشب فقوله وهي خاوية على عروشها اي منهدمة ساقطة خراب قال ابن عباس وفيه وجوه احدها ان حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة ومعنى الخاوية المنقعرة وهي المتقلعة من اصولها يدل على ذلك قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وفي موضع اخر اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب المنازل من احسن ما يوصف به والثاني قوله خاوية على عروشها اي خاوية عن عروشها جعل على بمعنى عن كقوله اذا اكتالوا على الناس اي عنهم **والثالث** المراد ان القرية خاوية مع كون اشجارها معرشة وكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية ان يبطل ما فيها من عروشة الفواكه فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب اكثر اما قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا ان من قال المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لاجل التاكيد كما قال ابرهيم ارني كيف تحيي الموتى وقوله انى اي متى كقوله انى لك هذا والمراد باحياء القرية عمارتها اي متى يفعل الله ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله ان يريه في نفسه وفي احياء القرية اية فاماته الله مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة في اماتة الله مائة عام مع ان الاستدلال بالاحياء بعد يوم او بعد بعض يوم حاصل قلنا ان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد من العقول من الاحياء بعد قرب المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ما شاهدوه وشاهدوا من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم احياه ويوم القيامة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم واصله من بعثت الناقة اذا اقمتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولا حيا عاقلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم يحصل هذه الفوائد اما قوله تعالى كم لبثت ففيه مسائل

المسألة الاولى فيه وجهان من القراءة قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار فمن ادغم فلقرب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين وان كانا من حيز واحد المسألة الثانية اجمعوا على ان قائل هذا القول هو الله تعالى وانما عرفنا ان هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من احوال حماره وظهور البلى في عظامه ما عرف به ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى

المسألة الثالثة في الاية اشكال وهو انه تعالى كان عالما بانه كان ميتا وكان عالما بان الميت لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة ام قصيرة فمع ذلك لاي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق اما قوله تعالى لبثت يوما او بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الاول لم ذكر هذا الترديد الجواب ان الميت طالت مدة موته او قصرت فالحال واحد بالنسبة اليه فاجاب باقل ما يمكن ان يكون ميتا لانه اليقين وفي التفسير انه اماته في اول النهار فقال يوما ثم لما نظر رأى من ضوء الشمس باقيا على رؤوس الجدران فقال او بعض يوم السؤال الثاني انه لما كان قد لبث مائة عام ثم قال لبثت يوما او بعض يوم فهذا يكون كذبا والجواب انه قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مؤاخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى

حكي عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم على ما توهموه ووقع عندهم وايضا قال اخوة يوسف يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله

السؤال الثالث هل علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت او لم يعلم ذلك بل كان يعتقد ان ذلك اللبث كان بسبب النوم الجواب الاظهر انه علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الغرض الاصلي في اماتته ثم احيائه بعد مائة عام ان يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وايضا فهو قد شاهد اما في نفسه او في حماره احوالا دالة على ان ذلك اللبث كان بسبب الموت اما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام اصله من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا طويلا لا يمكن من التصرف فيه

قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسائل المسألة الاولى اختلف القراء في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثبات الهاء في الوقف فقرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل وكان حمزة يحذفهن في الوصل وكان الكسائي يحذف الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده ويثبتها في الوصل في الباقي ولم يختلفوا في قوله اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه انها بالهاء في الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول ان الحذف فيه وجوه احدها ان اشتقاق قوله لم يتسنه من السنة وزعم كثير من النحاة ان اصل سنة سنوة قالوا والدليل عليه انهم يقولون في الاشتقاق منها سنت القوم اذا اصابتهم السنة قال الشاعر • ورجال مكة مسنتون عجاف • ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مساناة اذا عاملته سنة سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل وثانيها نقل الواحدي عن الفراء انه قال يجوز ان يكون اصل سنة سنهة لانهم قالوا في تصغيرها سنينة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم اسقطت النون الاخيرة ثم ادخل عليه هاء السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم ينقض البازي ثم ينقضض البازي ثم اسقطت الضاد الاخيرة ثم ادخل عليه هاء السكت عند الوقف فيما لم ينقضه وثالثها ان يكون لم يتسنه ماخوذا من قوله تعالى من حما مسنون والمسنون في اللغة هو المتغير هكذا قال ابو علي الفارسي فقوله لم يتسنن اي الشراب بقي بحاله لم يتغير وبقي عليه مائة عام ثم انه حذف النون الاخيرة وابدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني فهذه الوجوه الثلثة لبيان الحذف واما بيان الاثبات فنقول ان لم يتسنه ماخوذ من السنة والسنة اصلها سنهة بدليل انه يقال في تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت واجرت الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم تحذف البتة لا عند الوقف ولا عند الوصل

المسألة الثانية قوله لم يتسنه اي لم يتغير واصل معنى لم يتسنه اي لم يات عليه السنون لان مر السنين اذا لم يغيره فكانها لم تات عليه ونقلنا عن ابي علي الفارسي لم يتسنن اي لم يتغير الشراب بقية الاية سؤالات السؤال الاول انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه ان يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قاله من انه لبث يوما او بعض يوم الجواب انه لما كانت الشبهة اقوى كان الاعجاز في الجملة بانها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة اكد وتوهمه في العقل اكمل فكانه تعالى قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يؤكد قولك بل لبثت يوما او بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فرأى الحمار صار رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب اسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ويمكن وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه

السؤال الثاني انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام والجواب كما يوصف الشراب بانه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بانه لم يتغير لا سيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروي ان طعامه كان هو التين والعنب وشرابه كان عصير العنب واللبن وفي قراءة ابي مسعود رضي الله عنه فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن اما قوله وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرف مدة موته بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا في الحال وجب ان لا يمكن الاستدلال بالعظام على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحيوة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى كونه لما احيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لان الله تعالى بعثه شابا اسود الراس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤوس اما قوله ولنجعلك اية للناس ففيه بيان ان المراد منه التشريف العظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله **فان قيل** ما فائدة الواو في قوله ولنجعلك قلنا قال الفراء دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك اية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله اية خبرا وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك اية كان المعنى ولنجعلك اية فعلنا ما فعلنا من الاماتة

والاحيا ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا دارست والمعنى وليقولوا درست صرفنا الايات وكذلك
نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اراد وليكون من الموقنين نريه الملكوت اما قوله وانظر الى
العظام فاكثر المفسرين على ان المراد من العظام عظام حماره فان اللام فيه يدل على الكناية وقال اخرون اراد به عظام هذا الرجل
نفسه قالوا انه تعالى احيى راسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فيراها تجتمع و
ينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على
هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وهو عندي ضعيف لوجوه احدها ان قوله لبثت يوما
او بعض يوم انما يليق بمن لا يرى في نفسه اثر التغير فظن انه كان نائما في بعض يوم فاما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظام
بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه تعالى حكى عنه انه خاطبه واجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذي
اماته الله فاذا كانت الاماتة راجعة الى الكل فالمجيب ايضا الذي بعثه الله يجب ان يكون جملة الشخص وثالثها ان قوله فاماته
الله مائة عام ثم بعثه يدل على ان تلك الجملة احياها او بعثها قوله ننشرها فالمراد نحييها يقال انشر الله الميت ونشره قال تعالى ثم اذا شاء انشره
قد وصف الله العظام بالاحيا في قوله قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال
الزجاج كانه ذهب الى النشر بعد الطي وذلك ان بالحيوة يكون الانبساط في التصرف فهو كانه مطوي ما دام ميتا فاذا عاد حيا صار
كانه ينشر هذا الطي وقرا حمزة والكسائي ننشزها بالزاي المنقوطة من فوق والمعنى يرفع بعضها الى بعض وانشاز الشي رفعه
يقال انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المراة وهو ان ترتفع عن حد رضا الزوج
ومعنى الاية على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض فنردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض وروي عن النخعي انه
كان يقرا ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاي ووجهه ما قال الاخفش انه يقال نشزته وانشزته اي رفعته
والمعنى من جميع القراات انه تعالى ركب العظام بعضها على البعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والاعصاب
واللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض فيكون كل القراات داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى
ما تقدم ذكره من قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه وقال صاحب الكشاف
فاعل تبين مضمر تقديره فلما تبين له ان الله على كل شي قدير قال اعلم فحذف الاول لدلالة الثاني عليه وهذا عندي تعسف
بل الصحيح انه لما تبين له امر الاماتة والاحيا على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شي قدير وتاويله اي قد علمت مشاهدة
ما كنت اعلمه قبل ذلك استدلالا وقرا حمزة والكسائي قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه بذلك
قال الاعشى • ودع امامة ان الركب مرتحل • والثاني ان الله تعالى قال له اعلم ان الله على كل شي قدير ويدل على صحة
هذا التاويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم ان الله على كل شي قدير ويؤكده قوله في قصة ابراهيم وهي قوله رب ارني
كيف تحيي الموتى وذلك لان الامر بالشي انما يحسن عند عدم المامور به وههنا العلم حاصل بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر تحصيل
الحاصل بعد ذلك غير جائز بل ان الاخبار عن انه حصل كان جائزا **القصة الثالثة** وهي ايضا دالة على
صحة البعث **قوله تعالى** وإذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى في الاية مسائل **المسألة الاولى**
في العامل في اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابرهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم
والتقدير الم تر اذ حاج ابرهيم في ربه الم تر اذ قال ابرهيم رب ارني المسألة الثانية انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال
او كالذي مر على قرية وسمى ههنا ابرهيم مع ان المقصود من البحث في كلتي القصتين شي واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب
بل قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وابرهيم حفظ الادب فانه اثنى على الله اولا بقوله ربي الذي يحيي ويميت ثم قال ارني
ابرهيم لما راعى الادب جعل الاحيا والاماتة في الطيور وعزير لما لم يراع الادب جعل الاحيا والاماتة في نفسه **المسألة
الثالثة** ذكروا في سبب سؤال ابرهيم وجوها الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج انه
راى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع واكلت واذا ذهبت السباع
جاءت الطيور فاكلت وطارت فقال ابرهيم رب ارني كيف تجمع اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم
تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا **الوجه الثاني** قال محمد
بن اسحق والقاضي سبب السؤال انه في مناظرته مع نمرود لما قال ربي الذي يحيي ويميت قال الملعون انا احيي واميت واطلق
محبوسا وقتل رجلا فقال ابرهيم ليس هذا باحيا واماتة وعند ذلك قال رب ارني كيف تحيي الموتى لتنكشف هذه المسألة
عند نمرود واتباعه وروي ان نمرود قال له قل لربك حتى يحيي والا قتلتك فسال الله ذلك وقوله ليطمئن قلبي بنجاتي
من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني وان عدولي منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان
بسبب جهل المستمع والوجه الثالث قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي ان الله تعالى اوحى اليه اني متخذ بشرا خليلا

فاستعظم

فاستعظم ذلك ابرهيم عليه السلام وقال الهي ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيي الميت بدعائه فلما عظم مقام ابرهيم
عليه السلام في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي انا ذلك الخليل فسال احيا الميت فقال الله اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني خليل لك **الوجه الرابع** انه عليه السلام انما سال ذلك لقومه وذلك ان اتباع
الانبيا كانوا يطالبون انبياءهم باشيا تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة فسال ابرهيم
ذلك والمقصود ان يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالي ان قلت لا شك ان الامة تحتاج
الى العلم بان الرسول صادق في ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بان الله
بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع
الملك كلام الله احتاج ايضا الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه
لما جاء الملك الى ابرهيم واخبره بان الله بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان الاتي ملك كريم لا شيطان رجيم **الوجه السادس** وهو على لسان اهل التصوف
ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحيا عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية فقوله
ارني كيف تحيي الموتى طلب لذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى امنت به ايمانا بالغيب ولكني اطلب حصولها ليطمئن
قلبي بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما
ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شي من الشكوك والشبهات الوجه السابع لعله طالع في الصحف
التي انزلها الله عليه انه يشرف ولده عيسى عليه السلام بانه يحيي الميت بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي على اني لست اقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى الوجه الثامن ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح الولد فسارع
اليه ثم قال الهي امرتني ان اجعل ذا روح بلا روح ففعلت فانا اسالك ان تجعل غير ذي روح روحا فقال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا الوجه التاسع نظر ابرهيم في قلبه فراه ميتا بحب ولده فاستحيى من الله وقال
ارني كيف تحيي الموتى اي القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياؤه • بذكر الله • الوجه العاشر تقدير الاية ان جميع
الخلائق ينادون بالحشر يوم القيمة فارني ذلك في الدنيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك
خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف **الحادي عشر** لم يكن قصد ابرهيم احيا الموتى بل كان
قصده سماع الكلام بلا واسطة الثاني عشر ما قاله قوم من الجهال وهو ان ابرهيم عليه السلام كان شاكا في معرفة المبدا
وفي معرفة المعاد اما شكه في معرفة المبدا فقوله هذا ربي وقوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين واما
شكه في المعاد فهو في هذه الاية وهذا القول سخيف بل كفر وذلك لان الجاهل بالله تعالى كافر والجاهل بان الله قادر
على احيا الموتى كافر فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي المعصوم فكان هذا بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك
وجوه احدها قوله اولم تؤمن قال بلى ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب
لمزيد اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى قال اولم تؤمن
ففيه وجهان احدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر
• الستم خير من ركب المطايا • واندى العالمين بطون راح •
والثاني ان المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا بذلك عارفا به
وان المقصود من هذا السؤال شي اخر اما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاللام في ليطمئن متعلق بمحذوف
والتقدير سالتك ذلك ارادة طمانينة القلب قالوا والمراد منه ان يزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والا فاليقين حاصل
في الحالين وههنا بحث عقلي وهو ان نفس المرء يدل على ان العلوم يجوز ان يكون بعضها اقوى من بعض وفيه
سؤال صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا لنقيضه واما ان لا يكون فان جوز نقيضه بوجه من
الوجوه فذلك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلوم واعلم ان هذا
الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمانينة في اعتقاد قدرة الله على الاحيا اما لو قلنا المقصود شي اخر
فالسؤال زائل اما قوله تعالى فخذ اربعة من الطير قال ابن عباس اخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول
مجاهد وابن زيد حمامة بدل النسر وههنا ابحاث الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه
وجهين الاول ان الطير همته الطيران في السما والارتفاع الى الهوا والخليل كانت همته العلو والوصول الى الملكوت
فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على
راس كل جبل منها قطعا مختلطة ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله قيل له كما طار كل جزء الى مشاكله حتى تالفت الابدان

وتتصل بها الارواح ويجرده قوله تعالى يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر **البحث الثاني** ان المقصود من الاحيا والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم امر باخذ اربع حيوانات وفيه وجهان الاول ان المعنى فيه انك سالت واحدا على قدر العبودية وانا اعطي اربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوانات والنبات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا يقدر طير الروح على الارتفاع الى هوا الربوبية وصفا عالم القدس **البحث الثالث** انما خص من الحيوانات الاربعة الطاووس اشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والجاه والترفع قال ... حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء شهوة الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص في الجمع والطلب فان من طبع الغراب انه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب ... فيه الى الانسان ما لم يسع في ابطال شهوة البطن والفرج وفي ابطال الحرص وابطال الزينة للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله اما قوله تعالى فصرهن اليك ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا حمزة فصرهن بكسر الصاد والباقون بضم الصاد اما الضم ففيه قولان الاول انه من صرت الشيء اصوره اذا املته اليه ورجل اصور اي مائل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه وعلى هذا التفسير الكلام محذوف كانه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا فحذف الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق على معنى فضرب فانفلق الا ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على التقطيع فان قيل فما الفائدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان ياخذها قلنا الفائدة ان يتامل فيها ويعرف اشكالها وهياتها لئلا يلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك القول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد فصرهن معناه قطعهن يقال صار الشيء يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما الد صرنا به الحكم وعيا الحكما اي قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى الاضمار واما قراءة حمزة بكسر الصاد ففسرت الكلمة ايضا تارة بالامالة واخرى بالتقطيع اما الامالة فقال الفراء هي لغة هذيل وسليم صاره يصيره اذا اماله وقال الاخفش وغيره فصرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه قال الفراء اظن ذلك مقلوبا من صرى يصري اذا قطع فقدمت ياؤها كما قالوا عثى وعاث قال المبرد هذا لا يصح لان كل واحد من اللفظين اصل في نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل احدهما فرعا على الاخر **المسئلة الثانية** اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابراهيم قطع اعضاءها ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض غير ابي مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابراهيم لما طلب احياء الميت من الله تعالى اراه الله مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اي فعود الطيور الاربعة اي بحيث اذا دعوتها اجابتك واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا منها حال حيوته ثم ادعهن ياتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد منه قطعهن واحتج عليه بوجوه الاول ان المشهور في اللغة في قوله فصرهن اي املهن واما التقطيع والذبح فليس في اللفظ ما يدل عليه فكان ادراجه في الاية الحاقا لزيادة بالاية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز والثاني انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل الا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتاخير والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتاخير من غير دليل ملجي الى التزامه خلاف الظاهر **والثالث** ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى اجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم ان يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر وايضا الضمير في قوله ياتينك سعيا عائد اليها لا الى اجزائها ... القائلون بالقول المشهور بوجوه الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثاني ان ما ذكره غير مختص بابرهيم عليه السلام فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث ان ابرهيم عليه السلام اراد ان يريه الله كيف يحيي الموتى وظاهر الاية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابي مسلم لا يحصل الاجابة في الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على ان تلك الطيور جعلت جزءا جزءا قال ابو مسلم في الجواب عن هذا الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب ان ما ذكرتم وان كان محتملا الا ان حمل الجزء على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءا وبعضا اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ففيه مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربع جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب الجهات الاربعة ايضا اعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابرهيم عليه السلام حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة الا ان الجبال التي كان يشاهدها ابرهيم عليه السلام سبعة **المسئلة الثانية** روي انه عليه السلام امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءا جزءا وخلط دمائها

ولحومها

ولحومها وان يمسك رؤسها ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله ثم اخذ كل جزء يطير الى الاخر حتى تكاملت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى راسها وانضم كل راس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى **المسئلة الثالثة** قرا عاصم في رواية ابي بكر والمفضل جزؤا مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزة مخففة وهما لغتان بمعنى واحد اما قوله تعالى ثم ادعهن ياتينك سعيا فقيل عدوا ومشيا على ارجلهن لان ذلك ابلغ في الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من اجاب عنه بان السعي هو الاشتداد في الحركة فان كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا في صحة الحيوة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعاض حيا فاهما للنداء قادرا على السعي والعدو فدل ذلك على ان البنية ليست شرطا لصحة الحيوة قال القاضي الاية دالة على انه لا بد من البنية من حيث اوجب التقطيع بطلان حيوتها **والجواب** انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال يدل على المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ولما دلت الاية على حصول فهم النداء والقدرة على السعي لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قاطعا على ان البنية ليست شرطا للحيوة قوله تعالى واعلم ان الله عزيز حكيم فالمعنى انه تعالى غالب على جميع الممكنات حكيم اي عالم بعواقب الامور وغايات الاشياء

قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله

اعلم انه سبحانه لما ذكر بيان اصول العلم بالمبدا والمعاد ودلائل صحتها اتبع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول بيان التكاليف المعتبرة في انفاق الاموال وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في كيفية النظم وجوه الاول قال القاضي انه تعالى لما اجمل في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك بهذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق وسائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبه في الانفاق قد عرفت اني خلقتك واكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق المال فانه يجازي القليل بالكثير ثم ضرب لذلك الكثير مثلا وهو من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة الوجه الثاني في بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ما احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي عليه السلام ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلاء شريعته والوجه الثالث لما بين تعالى انه ولي المؤمنين وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت **المسئلة الثانية** في الاية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون كمثل زارع حبة **المسئلة الثالثة** ينفقون اموالهم في سبيل الله يعني في دينه قيل اراد النفقة في الجهاد خاصة وقيل جميع انواع البر ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الهجرة مع الرسول ومن الانفاق في الجهاد على النفس وعلى الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها في المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقه لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل فهل رايت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الاية انه لو علم انسان يطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة اخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة عند الله ان لا يتركه اذا علم انه يحصل له على الواحد عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة او لم يوجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال وهو حسن جدا والجواب الثاني انه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس وهذا الجواب في غاية الركاكة **المسئلة الرابعة** قرا ابو عمرو وحمزة والكسائي بادغام التاء في السين في قوله انبتت سبع لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل ثم قال والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة بل يجب ان يجوز انه تعالى يضاعف لكل المتقين ويجوز ان يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل في الاخلاص او لانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب ثم قال والله واسع اي واسع القدرة على المجازات وعلى الجود والافضال عليم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يضع عمل العامل ضائعا عند الله تعالى

قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في سبيل الله اتبعه ببيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب ومنها ترك المن والاذى ثم في الاية مسائل **المسئلة الاولى** نزلت الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول يا رب عثمن رضيت عنه فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف فانه تصدق بنصف ماله اربعة الاف دينار فنزلت الاية **المسئلة الثانية** قال بعض المفسرين ان الاية المتقدمة مختصة بمن انفق على نفسه وهذه الاية فيمن انفق على غيره فبين ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الاية المتقدمة اذا لم يتبعه منا ولا اذى قال القفال رحمه الله وقد يحتمل ان يكون هذا الشرط معتبرا ايضا فيمن انفق على نفسه وذلك هو الذي ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء مرضاة الله ولا يمن به على النبي والمؤمنين ولا يؤ

ابواب

اعمال المؤمنين مثل ان يقول لو لم احضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد المسئلة
الثالثة المن في اللغة على وجوه احدها بمعنى الانعام يقال قد من الله على فلان اذا انعم ولفلان علي منة اي نعمة انشد ابن الانباري

فمن علينا بالسلام فانما • كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قوله عليه السلام ما احد من الناس امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله وايضا فالله
تعالى يوصف بانه منان اي منعم والوجه الثاني في تفسير المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لاجرا غير ممنون
اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعداد ويقطع الاعمار ومن هذا الباب المنة المذمومة لانها
تنقص النعمة وتكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم

زاد معروفك عندي عظما • انه عندك مستور حقير
تتناساه كان لم تاته • وهو في العالم مشهور كبير

اذا عرفت هذا نقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته منهم بسبب ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول
ان الفقير الاخذ للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك
الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة بعد المنفعة وفي حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه والثاني ان اظهار المن
يبعد اهل الحاجة من الرغبة في صدقته اذا اشتهر من طريقته ذلك **الثالث** ان المعطي يجب ان يعتقد
ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان لله تعالى نعما عظيمة عليه حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل قرن بهذا
الانعام ما يخرجه عن قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعل منة على الغير الرابع وهو السر الاصلي انه ان علم ان ذلك
الاعطا انما تيسر لان الله تعالى هيا اسباب الاعطا وازال اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله في الحقيقة لا العبد
فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور جلال الله واذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالمن كان قلبه مشتغلا بالالتفات
الى الاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان في درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم
عن المحسوس الى المعقول ومن الاثار الى المؤثرات واما الاذى فقد اختلفوا فيه منهم من حمله على الاطلاق في اذى المؤمنين
وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالابرام وفرج الله عني منك
وباعد ما بيني وبينك فبين سبحانه وتعالى ان الذي انفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل
فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما دون الثاني لا يبطل الاجر
قلنا بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي ان لا يقع منه لا هذا ولا ذاك المسئلة
الثالثة قالت المعتزلة الاية دالة على ان الكباير تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم
يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة اجاب اصحابنا بان المراد من الاية
ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما انفق لكي يمن ولم ينفق
لطلب رضوان الله ولا على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر طعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين
ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون ما انفقوا وكلمة ثم للتراخي وما يكون متاخرا عن الانفاق لا يجوز
ان يكون شرطا في كون الانفاق موجبا للثواب لان شرط الشي يجب ان يكون حاصلا حال حصول المشروط لا بعده اجاب
اصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذلك المن والاذى وان كانا متاخرين عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتاخر يدل ظاهرا على انه
حين انفق ما كان انفاقه لوجه الله بل لاجل الترفع على الناس وطلب الريا والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب
للثواب والثاني هب ان هذا الشرط متاخر لكن لم لا يجوز ان يقال ان تاثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد بعده ما يضاده كما
هو مذهب اصحاب الموافاة وتقريره معلوم في علم الكلام **المسئلة الرابعة** الاية دلت على ان المن
والاذى من الكباير حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن ان تفيد ذلك الثواب الجزيل اما قوله
تعالى لهم اجرهم عند ربهم ففيه مسائل المسئلة الاولى احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان العمل يوجب الاجر على الله
واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب لا يوجب
الاجر المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم على الاطلاق
فوجب ان يكون الاجر حاصلا لهم بعد فعل الكباير وذلك يبطل القول بالاحباط **المسئلة الثالثة**
اجمعت الامة على ان قوله لهم اجرهم عند ربهم مشروط بان لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على انه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص
ومتى جاز ذلك في الجملة لم يكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك
بالعمومات على القطع بالوعيد اما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الاول انا نعترف في سبيل الله لا يضيع

بل

بل ثوابه موفر عليهم يوم القيمة لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون بسبب ان لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما والثاني ان يكون المراد انهم يوم القيمة لا يخافون العذاب البتة كما قال
وهم من فزع يومئذ امنون وقال تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر

قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم

اما القول المعروف فهو القول الذي تقبله القلوب ولا تنكره والمراد منه هاهنا ان يرد السائل
بطريق جميل حسن وقال عطا عدة حسنة واما المغفرة ففيه وجوه احدها ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما
حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اساءته وثانيها ان يكون المراد ونيل مغفرة من الله بسبب
ذلك الرد الجميل وثالثها ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره فالمراد من القول المعروف رده
باحسن الطرق وبالمغفرة ان لا يهتك ستره بان يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها ان قوله قول
معروف خطاب مع المسئول بان يرد السائل باحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بان يعذر المسئول
في ذلك الرد وربما لم يقدر على ذلك الشي في تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها
اذى وسبب هذا الترجيح انه اذا اعطى ثم اتبع الاعطا بالايذا فهناك جمع بين الانتفاع والاضرار وربما لم يف ثواب
الانتفاع بعقاب الاضرار واما في القول بالمعروف ففيه انتفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور الى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار
فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال الاية واردة في التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل فيه وقد يحتمل
ان يراد بها الواجب وقد يعدل به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني اي عن صدقة العباد فانما امركم
بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بصدقته وهذا سخط منه ووعيد له ثم انه تعالى وصف حال هذين النوعين
من الانفاق احدهما الذي يتبعه المن والاذى والثاني الذي لا يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما وضرب مثلا لكل واحد
منهما فقال في القسم الاول وهو الذي يتبعه المن والاذى يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله
رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الاخر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال القاضي انه تعالى اكد
النهي عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة للمرجئة بان بين ان المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة
قد وقعت وتقدمت فلا يصح ان تبطل فالمراد ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما ياتيه
من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو
مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الاخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها بالمن
والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير
كانه ما كان عليه تراب ولا غبار اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر
وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب
ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة
قولنا فالعقل دل عليه ايضا وذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق النقيض لان شرط
الثواب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة
فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال ولانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب
عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو
عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا في الاحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة واما اصحابنا فانهم
قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان ياتي بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصده
به غير وجه الله تعالى فقد اتى به من الابتدا على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل اولها ان الباقي والطاري
ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطاري زوال الباقي وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطاري بالباقي اولى من زوال الباقي
بالطاري بل ربما كان هذا اولى لان الدفع اسهل من الرفع **وثانيها** ان الطاري لو ابطل لكان اما ان يبطل ما دخل منه في الوجود
في الماضي وهو محال لان الماضي انقضى ولم يبق في الحال واعدام المعدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود في الحال وهو ايضا
محال لان الموجود في الحال لو اعدم في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما ان يبطل ما سيوجد في المستقبل
وهو محال لان الذي سيوجد في المستقبل معدوم في الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال **وثالثها** ان شرط طريان
الطاري زوال الباقي فلو جعلنا زوال الباقي معللا بطريان الطاري لزم الدور وهو محال ورابعها ان الطاري اذا طرى
واعدم الثواب السابق فالثواب السابق اما ان يعدم من هذا الطاري شيئا او لا يعدم منه شيئا والاول هو الموازنة وهو قول
ابي هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لزم ان الذاتين هما علتان لزم حصول

الوجود بين للذين هما علتان فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معلوما وهو محال واما الثاني وهو قول ابي علي
الجبائي فهو ايضا باطل لان العقاب الطارئ لما ازال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له اثر البتة في ازالة شيء من هذا
العقاب الطارئ فحينئذ لا يحصل له من العمل الذي اوجب الثواب السابق فائدة اصلا لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك
على مضادة النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث تحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها
اثر لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة **وخامسها** وهو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض
وذلك محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة الطارئة اذا انصرف تاثيرها الى البعض
تلك الاستحقاقات دون البعض ومع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا
ان يقال بان الصغيرة الطارئة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق او لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب وسادسها
وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال بان المؤثر في ابطال الثواب بعض اجزاء العقاب
الطارئ او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح
للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب
مع ان كل واحد من ذينك الجزئين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك
محال لانه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال
وسابعها وهو انه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع كيلا يسرقه السارق ثم
في ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يوجب
استحقاقه المدح والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقه الذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد
من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة الى الترجيح او الى المنافاة فاما ان حكموا بانتفاء احد
الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداية العقول وثامنها ان الواجب تحصل له هذا الاستحقاق هو العمل
المتقدم فهذا الطارئ اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء ذلك العمل لذلك الاستحقاق او لا يكون والاول محال لان ذلك
العمل الماضي لو كان لهذا الطارئ تاثير في الزمان الماضي وهو محال وان لم يكن لهذا الطارئ اثر في جهة اقتضاء ذلك العمل
السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الطارئ مانعا من ظهور
الاثر عن ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطارئ لا يمكنه ان يخل بجهة اقتضاء ذلك السابق اصلا والبتة من حيث
ان ايقاع الاثر في الماضي محال وانه دافع اثر هذا الطارئ ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير اقوى من هذا
الحادث فكان الماضي بدفع هذا الحادث اولى من العكس **وتاسعها** ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب
جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة ستين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب
هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائي انه لا يمتنع ان يكون الكبيرة الواحدة
اعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه فكما ان استحقاق الجزاء بالية وتعدد بابه وملكه
وبلغت الى الغاية العظيمة اعظم من جنايته تحته لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا ينضبط عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق
على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي يوفي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف وذلك
لان الملك الذي عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بعبودية خمسين سنة ثم انه كسر راس قلم ذلك الملك
عمدا فلو احبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم لعل احد بذلك ونسبه الى ترك الانصاف والقسوة
ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله اقل من كسر راس القلم فظهر ان ما قالوه على خلاف قياس العقول
وعاشرها ان الايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة فالايمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل
والله اعلم هذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة بقي تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول قوله تعالى
لا تبطلوا صدقاتكم يحتمل امرين احدهما لا تاتوا به باطلا وذلك ان ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه
الصدقة حين وجدت حصلت باطلة وهذا التاويل لا يضرنا البتة والوجه **الثاني** ان يكون المراد
بالابطال ان يؤتيها على وجه يوجب الثواب ثم اذا اتبع بعد ذلك بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى مزيلا
لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه يستقيم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني اولى من حمله على الاول
واعلم ان الله تعالى ذكر لهذا الكلام مثلين احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن
بالله ومن المعلوم ان المراد من كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لا انه دخل صحيحا ثم يزول لان المانع من صحة
هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد بما ذهبنا اليه من التاويل واما

المثل

المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار وتراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لنا وليس لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك
لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا هاهنا يجب ان يكون المن والاذى مزيلين للاجر الا ان نقول لا نسلم ان التشبيه
بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه به من الصفة وهذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة
لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه وحمل الكلام على ما ذكرنا
اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال فهو في مرأى العين
متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى يرى في الظاهر انه عمل من اعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك
فظهر ان استدلالهم بهذه الاية ضعيف واما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين
وانه يقتضي ذلك الجمع اما الترجيح واما التهاتر **المسألة الثالثة** قال ابن عباس لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على
الله بسبب صدقته وبالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير وبالاذى للفقير في قول ابن عباس يحتمل انه انما
اذا انفق متبجحا بفعله ولا يستعمل طريقة التواضع والانقطاع الى الله والاعتراف بان ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه
فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثاني اظهر اما قوله تعالى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسائل المسألة الاولى
الكاف في قوله كالذي ينفق ماله فيه قولان الاول انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذي ينفق
ماله رئاء الناس فبين تعالى ان المن والاذى يبطلان الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي ياتيان
بالصدقة لا لوجه الله ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد اتى بتلك الصدقة لا لوجه الله ايضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة
طلب مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا اذاه فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة ما اتى بها لوجه الله تعالى وهذا يحقق
ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لا ان المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى
والقول الثاني ان تكون الكاف في محل النصب على الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس **المسألة الثانية**
الرياء مصدر راءى كقاتل قتالا يقال راءيته رياء ومراءاة مثل راعيته رعاء ومراعاة وهو ان ترائي بعملك غيرك
وتحقيق الكلام في الرياء تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال فمثله وفي هذا الضمير وجهان احدهما
انه عائد الى المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان المؤذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر والثاني انه عائد الى المان المؤذي
فيكون المعنى انه تعالى شبهه بالمنافق ثم شبهه بهذا الحجر ثم قال كمثل صفوان وهو الحجر الاملس وحكى ابو عبيد عن الاصمعي
ان الصفوان والصفا والصفوا واحد والكل مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة
ثم قال فاصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل والارض موبولة اي اصابها وابل ثم قال فتركه صلدا الصلد
الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا املس وارض صلد اي لا تنبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم
يور نارا واعلم ان هذا المثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذي ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء اعمالا كما يرى
التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما اذهب
الوابل ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك الصدقة اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن
والاذى ازالا ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول
ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذي والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة
فالمن والاذى كالوابل **الوجه الثاني** في التشبيه قال القفال وفيه احتمال اخر وهو ان اعمال العباد ذخائر
لهم يوم القيامة فمن عمل باخلاص فكانه طرح بذرا في ارض طيبة فهو يتضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته
والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر والمعنى ان عمل المان والمؤذي والمنافق يشبه
ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا ترى انه تعالى
ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه اشجار ونخيل فمن اخلص لله كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو
يجني ثمرة غراسه في اوقات الحاجة وهي تؤتي اكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة واما عمل المان والمؤذي والمنافق
والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن المحققين من طعن في هذا
التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله نقيا نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه الله عمل المنافق به والجواب
ان وجه الشبه ما ذكرنا فلا تغتر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي وايضا فوقوع التراب على الصفو بعيد فيه منافع من وجوه
احدها انه اصلح في الاستقرار عليه وثانيها الانتفاع به في التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات
وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن الا ان الاعتماد على الاول اما قوله لا يقدرون على شيء مما كسبوا فاعلم ان الضمير في قوله
لا يقدرون الى ما يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدر احد من الخلق على ذلك البذر والملقى في ذلك

التراب الذي كان على ذلك الصفوان لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوي الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال فكذا المان والموذي والمنافق لا ينتفع احد منهم بعمله في يوم القيمة والثاني انه تعالى قال كالذي ينفق ماله وخرج على هذا على المعنى لان قوله كالذي ينفق ماله انما اشير به الى الجنس والجنس في حكم العام قال القفال رحمه الله وفيه وجه ثالث وهو ان يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبوا فرجع عن الخطاب الى الغايب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلب الايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة لسوء اختيارهم

قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم

اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا وموذيا ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك وهو هذه الاية وبين تعالى ان غرض هولاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغا افتعال من بغيت اي طلبت وسوا قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني هو تثبيت النفس وفيه وجوه احدها انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي وثانيها وتثبيتا من انفسهم عند المومنين انها صادقة في الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة مجاهد وتبيينا من انفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها في موقف العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران الحيوة العاجلة والمال فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الاية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا ادخل فيه من التي هي للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وهذا الوجه الذي ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف **ورابعها** وهو الذي خطر بالبال وقت كتبة هذا الموضع ان ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله على ما قال الا بذكر الله تطمين القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمينان القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكي عن علي رضي الله عنه انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا وفي وصف انفاق ابي بكر قال تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس وطلب الحظ فهناك اطمان قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه فلهذا قال اولا في هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتا من انفسهم **وخامسها** انه ثبت في العلوم العقلية ان تكرير الافعال سبب لحصول الملكات فاذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة بعد اخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة امران احدهما حصول هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب في الحال الى جانب القدس وذلك بسبب ان تلك العلاقة صارت كالعادة والخلق للروح فاثبات العبد بالطاعة لله ولابتغاء مرضاة الله تفيد هذه الملكة المستقرة التي وقع التعبير عنها في القران بتثبيت النفس وهو المراد بقوله يثبت الله الذين امنوا وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله بعض المحققين وهو غايب حاضرا وظاعن مقيما **وسادسها** قال الزجاج المراد من التثبيت انهم ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاهم لانهم مصدقون بالثواب والعقاب والبعث والنشور بخلاف المنافق فانه اذا انفق عد ذلك الانفاق ضايعا لانه لا يومن بالثواب والعقاب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها قال الحسن ومجاهد وعطاء المراد ان المنفق يتثبت في اعطاء الصدقة فيضعها في اهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة تثبت فان كان لله امضى وان خالطه شك امسك قال الواحدي وانما جاز ان يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم ثبتوا انفسهم تثبيتا في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى لما شرح ان غرضهم من هذا الانفاق هذان الامران ضرب لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة اصابها وابل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قري كمثل حبة وقرا عاصم وابن عامر ربوة بفتح الراء وفي المومنين الى ربوة وهي لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهو اشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بحركات الثلث على الراء وزيادة الالف بحركات الثلث على الراء والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذي نختاره ربوة بالضم لان جمعها الربا واصلها من قولهم ربا الشي يربو اذا زاد وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ارتفعت ومنه الربو اذا اصابه نفس في جوفه زايد ومنه اذا كان في موضع مرتفع من الارض كان فوق الما

ولا ترتفع اليه الانهار ويضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا يصل اليه اثار الرياح فلا يحسن ايضا ريعه فاذا البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طينا حرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته متاكد بدليلين احدهما قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا ههنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يوثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر بالبال والله اعلم بمراده ثم قال تعالى اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان من شانه ان يوكل قال تعالى توتي اكلها كل حين اي ثمرها وما يوكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعمة وانشد الاخفش

فما اكلة ان نلتها بغنيمة • ولا جوعة ان جعتها بقوام •

وقال ابو زيد يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا المسئلة الثانية قال الزجاج اتت اكلها ضعفين يعني مثلين لان ضعف الشيء مثله زايدا عليه وقيل ضعفا اي ثلثة امثاله قال عطا حملت في سنة من الريع ما تحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال ابو مسلم مثلي ما كان يعهد منه ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجوه الاول يعني ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص بسبب نقصان المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الاية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد وان يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الوابل فهي على جميع الاحوال لا تخلو من ان تثمر فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم اي هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى مجازي بها ان خيرا فخير وان شرا فشر

قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار

اعلم ان هذا اخر ذكره الله تعالى في غاية الحسن ونهاية كثرة النفع وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكان الانسان كذلك فله ذرية ايضا في غاية الحاجة وفي غاية العجز ولا شك ان كونه محتاجا وعاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا بانه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب [illegible] وثالثها بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من انفق لاجل الله كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيمة [illegible] الذي يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة [illegible] بالمن والاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك الجنة واعقب الحسرة والحيرة والندامة [illegible]

[illegible] **المسئلة الاولى** [illegible] المسئلة الثانية [illegible]

[illegible] ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب [illegible] **الصفة الاولى** [illegible] من نخيل واعناب [illegible]

[illegible] تجري من تحتها الانهار [illegible] **والصفة الثالثة** [illegible] له فيها من كل الثمرات [illegible] هذه الجنة تكون في غاية الحسن [illegible]

والكبر الا ان تلك الجنة فحينئذ تكون في غاية الاحتياج الى تلك الجنة **فان قيل** كيف عطف واصابه
على ايود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب من وجوه الاول قال صاحب الكشاف الواو للحال لا للعطف
ومعناه ايود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انها تحترق والجواب الثاني قال الفرا يقال وددت
ان يكون كذا ووددت لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم لو كانت له جنة واصابه الكبر ثم انه
تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفا والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب
الصغر والطفولية فصار المعنى ان ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة
والكبر وله ذرية في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر ثم قال تعالى فاصابها اعصار فيه نار
فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السما كانها عمود وهي التي تسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية
الشدة ومنه قول الشاعر ● ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا ● والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب
هذا الانسان من الغم والخيبة والحيرة والحسرة ما لا يعلمه الا الله فكذلك من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها
وجه الله بل يقرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم القيمة فهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية ٢
العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت احزانه ونظير هذه الاية قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هبا منثورا ثم قال كذلك يبين الله لكم الايات اي كما بين لكم اياته ودلايله
في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم اياته في ساير امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسالتان المسلة
الاولى لعل للترجي وهو لا يليق بالله تعالى **المسلة الثانية** ان المعتزلة تمسكوا به في انه
يدل على انه تعالى اراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين المسالتين مرارا ○

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم اعلم انه رغب في الانفاق ثم بين ان الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى
ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن
المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية ان المال الذي امر بانفاقه في سبيل الله ○
كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا المراد منه ما هو فقال الحسن المراد به
الزكوة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد به الزكوة ○
المفروضة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر للوجوب والانفاق الواجب ليس الا الزكوة وساير النفقات الواجبة
حجة من قال المراد به صدقة التطوع ما روي عن علي بن ابي طالب والحسن ومجاهد انهم كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم
ورذالة اموالهم فانزل الله هذه الاية وعن ابن عباس رضي الله عنهما جا رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة
فقال رسول الله بئس ما صنع صاحب هذا فانزل الله هذه الاية حجة من قال الفرض والنفل داخلان في الاية ان المفهوم
من الامر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض
والنفل فوجب ان يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول اما على القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسايل
المسلة الاولى ظاهر الاية يدل على وجوب الزكوة في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة
وزكوة الذهب والفضة وزكوة النعم لان ذلك مما يوصف بانه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبته الارض
على ما هو قول ابي حنيفة واستدلاله بهذه الاية ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه السلام ○
ليس في الخضراوات صدقة وايضا مذهب ابي حنيفة ان اخراج الزكوة من كل ما تنبته الارض واجب قليلا كان او كثيرا
وظاهر الاية يدل على قوله الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
المسلة الثانية اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الاية على قولين فالقول الاول ان الجيد من المال دون الردي فاطلق لفظ ○
الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الاية الردي والقول الثاني وهو
قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام **حجة القول الاول**
وجوه الحجة الاولى ما ذكرنا في سبب النزول انهم كانوا يتصدقون برذالة اموالهم فنزلت الاية وذلك يدل على ان المراد
بالطيب الجيد الحجة الثانية ان المحرم لا يجوز اخذه لا باغماض ولا بغير اغماض والاية تدل على ان الخبيث يجوز اخذه
بالاغماض قال القفال ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من الاغماض المسامحة وترك الاستقصا فيكون المعنى ولستم باخذيه
وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالوا من اي وجه اخذتم المال امن حلاله او من حرامه
الحجة الثالثة ان القول يتايد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على المراد بالطيبات الاشيا
النفيسة التي يستطاب تملكها لا الاشيا الخسيسة التي يجب كل واحد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضي

بقوله

بقول الثاني فقال احتج على ان المراد من الطيب في هذه الاية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا
انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سوا كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام التخصيص
خلاف الاصل ثبت انه ليس المراد هو الجيد بل الحلال ويمكن ان يذكر قول ثالث وهو ان المراد من الطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه
فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل ان يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما يسمى
طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين
القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت ان المراد منه الجيد الحلال فنقول الاموال الزكاتية اما ان تكون كلها شريفة او تكون كلها
خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان الماخوذ بحساب الزكاة كذلك وان كان الكل خسيسا كان الزكاة
ايضا من ذلك الجنس ولا يكون ذلك خلافا للاية لان الماخوذ في هذه الحالة لا يكون خسيسا من ذلك المال بل ان كان في المال جيد
وردي فحينئذ يقال للانسان لا تحصل الزكاة من ردي مالك واما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال عليه السلام
لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيايهم وترد الى فقرايهم واياك وكرايم اموالهم هذا كله
اذا قلنا المراد من قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكاة الواجبة اما على القول الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع
او قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى ان يتقربوا اليه بافضل ما يملكونه كمن يتقرب الى السلطان
الكبير بتحفة وهدية فانه لا بد وان تكون تلك التحفة والهدية افضل ما في ملكه واشرفها فكذا ههنا بقي في الاية سؤال
واحد وهو ان يقال ما الفايدة في كلمة من في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض وجوابه تقدير الاية انفقوا من طيبات ما كسبتم
وانفقوا من طيبات ما اخرجنا لكم من الارض الا انه ذكر الطيبات لما حصل ذكره واحق حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى
عليه اما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسالتان **المسلة الاولى** يقال اممته ويممته وتاممته كله بمعنى
قصدته قال الاعشى ○

● تيممت قيسا وكم دونه ● من الارض من مهمه ذي شزن ●

المسلة الثانية قرا ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التا لانه كان في الاصل تاءان تا المخاطبة وتا الفعل فادغم احداهما في الاخرى
والباقون بتخفيف التا محذوفة على الحرف وعلى هذا الخلاف في اجزائها وهي ثلاثة وعشرون موضعا ● لا تفرقوا ● توفاهم
تعاونوا ● فتفرق بكم ● تلقف ● تولوا ● تنازعوا ● تربصون ● فان تولوا ● لا تكلم ● تنزل ● تلقونه ● ترجي ● تبدل
تناصرون ● تجسسوا ● تنابزوا ● لتعارفوا ● تميز ● تخيرون ● تلهى ● تلظى ● تنزل الملئكة ● وههنا بحثان ○
البحث الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم اجتلاب همزة الوصل عند
الابتدا به كما جلبت في امثلة الماضي نحو ادارءتم وازينت واطيروا لكن اجمعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارع **البحث الثاني**
[illegible]

المسلة الاولى [illegible]

المسلة الثانية [illegible]

قوله تعالى

الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشا والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم [illegible]

ولا تبال بقوله فإن الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في الشيطان فقيل إبليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والإنس وقيل النفس الأمارة بالسوء المسألة الثانية الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن أن يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب أليم المسألة الثالثة الفقر والفقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال وأصل الفقر في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير وفقير إذا كان مكسور الفقار قال طرفة • إلى لست بموهون فقر • قال صاحب الكشاف وقرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين المسألة الرابعة أما الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في أول الكتاب في تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وروي عن ابن مسعود أن للشيطان لمة وهي الإيعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله تعالى ومن وجد الأول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في فعل المنكر أما قوله تعالى ويأمركم بالفحشاء ففيه وجوه **الأول** أن الفحشاء هي البخل ويأمركم بالفحشاء أي ويغريكم على البخل إغراء الآمر للمأمور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفة **بيت**

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي • عقيلة مال الفاحش المتشدد •

ويعتام يقول اعتام فلان إلى اللبن إذا اشتهاه وأراد بالفاحش البخيل وقال تعالى وإنه لحب الخير لشديد وقد نبه الله تعالى في هذه الآية لطيفة وهي أن الشيطان يخوفه أولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف إلى أن يأمره بالفحشاء ويغريه بالبخل في عينه إلا بتقديم تلك المقدمة وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء وهو أن يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله لئلا تصير فقيرا فإذا أطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الإنفاق بالكلية حتى لا يعطي لا الجيد ولا الردي وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدي الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فإذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها وهنالك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله الجيد والردي والطرف الفاحش الناقص أن لا ينفق شيئا في سبيل الله لا الجيد ولا الردي والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الردي فالشيطان إذا أراد نقله من الطرف الفاضل إلى الطرف الفاحش لا يمكنه إلا بأن يجره إلى الوسط فإن عصى الإنسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وإن أطاعه فيه طمع في أن يجره من الوسط إلى الطرف الفاحش فالوسط هو قوله يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويأمركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه درجات وسوسة الشيطان أردفها بذكر إلهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة إشارة إلى منافع الآخرة والفضل إشارة إلى ما يحصل في الدنيا من الخلف وروي عنه صلى الله عليه وسلم أن الملك ينادي كل ليلة اللهم أعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي هذه الآية لطيفة وهي أن الشيطان يعدك بالفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك ووعد الرحمن بالمغفرة في غد العقبى أولى بالقبول من وجوه أحدها أن وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به **وثانيها** أن بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله [illegible] يمتنع الكذب في كلامه **وثالثها** أن بتقدير بقاء المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الإنسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن إما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بمهم آخر وعند وجدان غد العقبى الانتفاع حاصل بالانتفاع بمغفرة الله وفضله وإحسانه ورابعها أن بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به في غد الدنيا لا شك أن ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله وإحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول وخامسها أن الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من اللذات إلا ويكون سببا للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة فإنها خالصة عن الشوب ومن تأمل ما ذكرناه علم أن الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولى من الانقياد لوعد الشيطان إذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الآية لطيفتان يدلان على كمال هذه المغفرة أحدهما ولفظة المغفرة والمعنى مغفرة وأي مغفرة لأن كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه أيضا معلوم لكل أحد فلما خص هذه المغفرة بأنها منه علم أن المقصود تعظيم هذه المغفرة لأن عظم المعطي يدل على عظمة العطية وكمال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه أن يجعله شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل أن يكون كمال تلك المغفرة أمرا لا نعقله ما دمنا في دار الدنيا فإن تفاصيل أحوال الآخرة أكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندي وجوها **أحدها** أن المراد من هذا الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود والسخاء وذلك لأن مراتب السعادات ثلاثة نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من الفضائل

الخارجية وحصول خلق الجود والسخاء من الفضائل النفسانية وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاثة السعادات النفسانية وأخسها السعادات الخارجية فمتى لم يحصل الإنفاق كانت السعادة الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الإنفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولا شك أن هذه الحالة أكمل فثبت أن مجرد الإنفاق يقتضي حصول ما وعد الله به من حصول الفضل والثاني وهو أنه متى حصلت ملكة الإنفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك في طلبها ولا مانع للروح من تجلي نور جلال الله لها إلا حب الدنيا ولذلك قال عليه السلام لولا أن الشياطين يوحون إلى قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات فإذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأنوار عالم القدس وصار كالكوكب الدري والتحق بأرواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير **والثالث** وهو أحسن الوجوه أنه مهما عرف من الإنسان كونه منفقا لأمواله في وجوه الخيرات مالت القلوب إليه فلا يضايقونه في مطالبه فحينئذ ينفتح عليه أبواب الدنيا ولأن أولئك الذين أنفقوا أموالهم عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه أبواب الخير ثم ختم الآية بقوله والله واسع عليم أي أنه واسع المغفرة قادر على إغنائكم وإخلاف ما تنفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون فهو يخلف عليكم

قوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة أن الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء وأن الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الأمر الذي لأجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو أن وعد الرحمن يرجحه الحكمة والعقل ووعد الشيطان يرجحه الشهوة والنفس من حيث إنهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الخيال والوهم ولا شك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الإنسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول فهذا هو الإشارة إلى وجه النظم في الآية وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه أحدها مواعظ القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القرآن وفي النساء وأنزل عليكم الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الأنعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه الحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الأسرار في النحل ادع إلى سبيل ربك بالحكمة وفي هذه الآية يرجع الكل إلى العلم ثم تأمل أيها المسكين فإنه تعالى ما أعطى إلا القليل من العلم قال تعالى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا وسمى الدنيا بأسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فانظر كم ثواب هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير والبرهان العقلي أيضا يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار متناهية العدد متناهية المدة والعلم لا نهاية لمراتبه وعدده ومدة بقائه والسعادة الحاصلة منه وذلك ينبهك على فضيلة العلم والاستقصاء في هذا الباب قد تقدم في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل في حدها التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومصداق هذا المعنى قوله عليه السلام تخلقوا بأخلاق الله واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لأن كمال الإنسان في شيئين أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به فالمرجع بالأول إلى العلم والإدراك المطابق وبالثاني إلى فعل العدل والصواب فحكي عن إبراهيم رب هب لي حكما وهو الحكمة النظرية وألحقني بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام فقال إنني أنا الله لا إله إلا أنا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدني وهو الحكمة العملية وقال عن عيسى إنه قال إني عبد الله الآية وكل ذلك للحكمة النظرية ثم قال وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وهو الحكمة العملية وقال في حق محمد عليه السلام فاعلم أنه لا إله إلا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال في جميع الأنبياء ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية والقرآن هو من الآيات الدالة على أن كمال حال الإنسان ليس إلا في هاتين القوتين قال أبو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهو كالنحلة من النحل ورجل حكيم إذا كان ذا حجى ولب وإصابة رأي وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال أمر حكيم أي محكم وهو فعيل بمعنى مفعول قال الله تعالى فيها يفرق كل أمر حكيم هذا الذي قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة هكذا قرأ الأعمش **المسألة الثالثة** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لأن الحكمة إن فسرناها بالعلم لم يكن مفسرا بالعلوم الضرورية لأنها حاصلة للبهائم والمجانين والأطفال وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم فهي مفسرة بالعلوم النظرية وإن فسرناها بالأفعال الحسنة فالأمر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والأفعال الحسنة بإيتاء من غيرهم وتقدير مقدر غيرهم وذلك الغير ليس إلا الله بالاتفاق فدل ذلك على أن فعل العبد خلق الله تعالى فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة النبوة أو القرآن أو قوة الفهم والخشية على ما هو قول الربيع بن أنس قلنا الدليل الذي ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لأنه بنقل التواتر ثبت أنه يستعمل لفظ الحكيم

في غير الأنبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن بل هي مفسرة إما بالمعرفة بحقائق الأشياء أو بالإقدام على الأفعال الحسنة الصائبة
وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فإن حاولت المعتزلة حمل الإيتاء على التوفيق والإعانة والألطاف قلنا كل ما فعله من هذا الجنس
في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكفار مع أن هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لا يتناولهم فعلمنا أن الحكمة المذكورة في هذه
الآية شيء آخر سوى فعل الألطاف ثم قال وما يذكر إلا أولوا الألباب والمراد به عندي والله أعلم أن الإنسان إذا رأى الحكم والمعارف
حاصلة في قلبه ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بإيتاء الله تعالى وتيسيره كان من أولي الألباب لأنه لم يقف عند المسببات
بل ترقى منها إلى أسبابها فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذي لا يحصل إلا لأولي الألباب وأما من أسند هذه
الأحوال إلى نفسه واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات إلى الأسباب
أما المعتزلة فإنهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وإنما ينتفع بها المرء بأن يتدبر
ويتذكر ويتفكر فيعرف ما له وما عليه وعند ذلك يقدم أو يحجم **قوله تعالى** وما أنفقتم من نفقة

اعلم أنه تعالى لما بين أن الإنفاق يجب أن يكون من أجود المال ثم حث أولا بقوله ولا تيمموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم
الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما أنفقتم من نفقة فإن الله يعلمه وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قوله
فإن الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه أحدها أنه تعالى عالم
بما في قلب المتصدق من نية الإخلاص والعبودية أو من نية الرياء والسمعة وثانيها أن علمه بكيفية نية المتصدق توجب قبول
تلك الطاعة كما قال إنما يتقبل الله من المتقين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وثالثها أنه
تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يهمل شيئا منه ولا يشتبه عليه شيء منه **المسألة
الثانية** إنما قال فإن الله يعلمه ولم يقل يعلمهما لوجهين الأول أن الضمير عائد إلى الأخير كقوله ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم
به بريئا وهذا قول الأخفش والثاني أن الكناية عادت إلى ما في قوله وما أنفقتم من نفقة لأنها اسم كقوله وما أنزل
عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به **المسألة الثالثة** النذر ما يلتزمه الإنسان بإيجابه على نفسه يقال
نذر ينذر وأصله من الخوف لأن الإنسان إنما يعقده على نفسه خوف التقصير في الأمر المهم عنده وأنذرت القوم إنذارا بالتخويف
وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر أن يقول لله علي عتق رقبة ولله علي حج فهاهنا يلزم الوفاء به ولا يجزيه غيره
وغير المفسر أن يقول نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم يفعله أو يقول لله علي نذر من غير تسمية فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه السلام
من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين أما قوله وما للظالمين من أنصار ففيه مسألتان **المسألة
الأولى** أنه وعيد شديد للظالمين وهو قسمان أما أن يظلم نفسه فذلك حاصل في كل المعاصي وأما أن يظلم غيره فبأن لا ينفق أو يصير
الإنفاق على غير المستحق إلى غيره أو يكون نيته في الإنفاق على المستحق الرياء والسمعة أو يفسدها بالمعاصي وهذان القسمان الأخيران
ليسا من باب الظلم على الغير بل من باب الظلم للنفس **المسألة الثانية** المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في نفي
الشفاعة عن أهل الكبائر قالوا لأن ناصر الإنسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان أولئك
الشفعاء أنصارا لهم وذلك يبطل قوله تعالى وما للظالمين من أنصار واعلم أنه في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون فرق تعالى بين الشفيع وبين الناصر
فلا يلزم من نفي الأنصار نفي الشفعاء والجواب الثاني أنه ليس لمجموع الظالمين أنصار فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار فإن قيل
لفظ الظالمين ولفظ الأنصار جمع والجمع إذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد فكان المعنى ليس لأحد من الظالمين أحد من الأنصار
قلنا لا نسلم أن مقابلة الجمع بالجمع يوجب توزيع الفرد على الفرد لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد
بالفرد والجواب الثالث أن هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل وفي كل الأوقات والدليل المثبت للشفاعة
خاص في حق البعض وفي بعض الأوقات والخاص مقدم على العام والجواب الرابع ما بينا أن اللفظ العام لا يكون قاطعا في
الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنيا والمسألة ليست ظنية فلا يمكن التمسك به **المسألة
الثالثة** الأنصار جمع نصير كأشراف وشريف وأحباب وحبيب **قوله تعالى** إن تبدوا
الصدقات فنعما هي اعلم أنه تعالى بين أولا أن الإنفاق منه ما يتبعه المن والأذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين
ثم ذكر ثانيا أن الإنفاق قد يكون من جيد ومن رديء وذكر حكم كل واحد من القسمين وذكر في هذه الآية أن الإنفاق قد يكون
ظاهرا وقد يكون مخفيا وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال إن تبدوا الصدقات وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** سألوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** الصدقة تطلق على
الفرض والنفل قال تعالى خذ من أموالهم صدقة وقال إنما الصدقات للفقراء وقال عليه السلام نفقة المرء على عياله صدقة
والزكاة لا تطلق إلا على الفرض قال أهل اللغة أصل ص د ق على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر

وصدق

وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة وشيء صادق الحلاوة وصدق فلان في خبره
إذا أخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا لصدقه في المودة والصداق يسمى صداقا لأن عقد
النكاح به يتم ويكمل وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل فهي سبب إما لكمال المال وبقائه وإما أنه يستدل بها على
صدق العبد في إيمانه وكماله فيه **المسألة الثالثة** الأصل في قوله فنعما نعم ما إلا أنه أدغم أحد الميمين
في الآخر ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة قرأ أبو عمرو وأبو بكر عن عاصم ونافع غير ورش فنعما بكسر النون وإسكان العين وهو
اختيار أبي عبيد قال لأنها لغة النبي عليه السلام حين قال لعمرو بن العاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روي في الحديث
بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جائز إلا إذا كان الأول منهما حرف مد ولين نحو دابة
وشابة لأن ما في الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة وأما الحديث فلأنه ذكر الحسن بن علي أنه لا يمكن الجمع بين هذين
الساكنين على أن النبي عليه السلام لما تكلم به أوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الإخلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير
ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما بكسر النون والعين وفي تقديره وجهان أحدهما أنه لما احتاجوا
إلى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها والثاني أن هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهي لغة
هذيل القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء فنعما بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فقد أتى بهذه الكلمة
على أصلها وهو نعم قال طرفة ٭ نعم الساعون في الأمر المبر ٭ **المسألة الرابعة** قال الزجاج ما في تأويل
الشيء أي نعم الشيء هي قال أبو علي الجيد في تمثيل هذا أن يقال ما في تأويل شيء لأن ما هاهنا نكرة فتمثيله بالنكرة أبين والدليل
على أن ما هاهنا نكرة أنها لو كانت معرفة فلا بد لها من صلة وليس هاهنا ما يوصل به لأن الموجود بعد ما هو هي وكلمة هي مفردة
والمفرد لا يكون صلة لما وإذا بطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيئا إبداء الصدقات ثم حذف
المضاف لدلالة الكلام عليه **المسألة الخامسة** اختلفوا في أن المراد بالصدقة المذكورة في هذه الآية التطوع أو الواجب
أو مجموعهما فالقول الأول وهو قول الأكثرين أن المراد هي صدقة التطوع قالوا لأن الإخفاء في صدقة التطوع أفضل والإظهار في
الزكاة أفضل وفيه بحثان **البحث الأول** في أن الأفضل في إعطاء صدقة التطوع إخفاؤها أو إظهارها
فلنذكر أولا الوجوه الدالة على أن إخفاءها أفضل فالأول أنها تكون أبعد عن الرياء والسمعة قال عليه السلام لا يقبل الله من مسمع
ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته لا شك أنه يطلب السمعة والمعطي في ملأ من الناس يطلب الرياء والإخفاء والسكوت
هو المخلص منهما وقد بالغ قوم في قصد الإخفاء واجتهدوا أن لا يعرفهم الآخذ فكان بعضهم يلقيه في يد أعمى وبعضهم يلقيه في
طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي وبعضهم كان يشده في ثوب الفقير وهو نائم وبعضهم كان يوصل
إلى يد الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة لأن الفقير إذا عرف المعطي فقد حصل
الرياء والمنة معا وليس في معرفة المتوسط الرياء وثانيها أنه إذا أخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم
فكان ذلك أشق على النفس فوجب أن يكون أكثر ثوابا وثالثها قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل إلى فقير
في سر وقال أيضا إن العبد ليعمل عملا في السر فيكتبه الله له سرا فإن أظهره نقل من السر وكتب في العلانية فإن تحدث به نقل
من السر والعلانية وكتب في الرياء وفي الحديث المشهور سبعة يظلهم الله تعالى يوم لا ظل إلا ظله أحدهم رجل تصدق
بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطاه يمينه وقال عليه السلام صدقة السر تطفئ غضب الرب ورابعها أن الإظهار يوجب
إلحاق الضرر بالآخذ من وجوه والإخفاء لا يتضمن ذلك فوجب أن يكون الإخفاء أولى وبيان تلك المضار من وجوه الأول
أن في الإظهار هتك عرض الفقير وإظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك **والثاني** أن في الإظهار
إخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال والله تعالى مدح ذلك في الآية التي تأتي بعد هذه الآية وهي قوله يحسبهم
الجاهل أغنياء من التعفف لا يسألون الناس إلحافا والثالث أن الناس ربما أنكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة ويظنون أنه أخذها
مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة والرابع أن في إظهار الإعطاء إذلالا للآخذ وإهانة له وإذلال المؤمن
غير جائز والخامس أن الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه السلام من أهدي إليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها
وربما لا يدفع الفقير عن تلك الصدقة شيئا إلى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب إظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي
فهذه جملة الوجوه الدالة على أن إخفاء صدقة التطوع أولى وأما الوجه في جواز إظهار الصدقة فهو أن الإنسان إذا علم
أنه إذا أظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في إعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع والحال هذه أن يكون
الإظهار أفضل وروي عن ابن عمر أنه عليه السلام قال السر أفضل من العلانية والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء قال محمد بن علي
الحكيم الترمذي الإنسان إذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة أن يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة
فهاهنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الإنسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل

سبعين ضعفا على العلانية ثم ان الله تعالى ليعلمنا اذا راموا الستر حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا في علانية لم يحتج ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد به ان يقتدي به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعالي الدرجات في الدرجة فقال اولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعا ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة موسى فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ومدح امة محمد فقال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ثم قال وممن خلقنا امة يهدون بالحق فهولا ائمة الهدى واعلام الدين وسادة الخلق بهم يقتدى في الذهاب الى الله فان قيل انه كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفا على الاظهار في قوله وان تخفوها وتوتوها الفقرا فهو خير لكم

والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان قوله فهو خير يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطا الصدقة حال الاخفا خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لا ان المقصود منه الترجيح الوجه الثاني ان سلمنا ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الاية انه اذا كانت الحال واحدا في الابدا والاخفا فالافضل **البحث الثاني** هو الاخفا فاما اذا حصل في الابدا امر اخر لم يبعد ان يترجح الابدا على الاخفا ان اعطا الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه احدها ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكوات وفي دفعها الى السعاة اظهارها وثانيها ان في اظهارها نفي التهمة روي انه عليه السلام كان اكثر صلاته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها في الاظهار والاخفا لنفي التهمة فكذا في الزكوة وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاوها يوهم ترك الالتفات الى ادا الواجب فكان الاظهار اولى هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الاية صدقة التطوع فقط والقول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن قول من يقول الاظهار في الواجب اولى من وجوه الاول ان الاظهار في زكوة الاموال يوجب اظهار قدر المال وذلك ربما كان سببا للضرر بان يطلع الظلمة على ماله او يكثر حساده واذا كان لا تحصل له اخفا ماله لم يمكنه الا ان يكون اخفا الزكوة اولى والثاني ان هذه الاية انما نزلت في ايام الرسول والصحابة فما كانوا متهمين في ترك الزكاة فلا جرم كان اخفا الزكوة اولى اما الان فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى بسبب حصول التهمة الثالث اولى لانه ابعد عن الريا والسمعة اما قوله تعالى وان تخفوها وتوتوها الفقرا فهو خير لكم فالاخفا نقيض الاظهار وقوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه انما قوله فهو كناية عن الاخفا لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفا خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد انه في نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير من الله وان لا يكون المراد منه الترجيح وانما شرط تعالى في كون الاخفا افضل ان يوتوها الفقرا لان عند الاخفا الاقرب انه يعدل بالزكاة عما لا يجوز الى الفقرا من الاحباب والاصدقا الذين لا يكونون مستحقين الزكوة ولان الشرط في الاخفا ان يحصل معه ايتا الفقرا والمقصود بعث المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقرا فيميزهم عن غيرهم فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم اخفاها حصلت الفضيلة اما قوله تعالى ويكفر عنكم من سياتكم ففيه مسائل

المسلة الاولى التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن يمينه اي ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة الساترة لما حصل من الذنب المسلة الثانية قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر نكفر بالنون ورفع الرا وفيه وجوه احدها ان يكون عطفا على محل ما بعد الفا والثاني ان يكون خبر مبتدا محذوف اي ونحن نكفر والثالث انه جملة من فعل وفاعل مبتدا مستانفة منقطعة عما قبلها والقراة الثانية قراة نافع وحمزة والكسائي بالنون والجزم ووجهه ان يحمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم فان موضعه جزم الا ترى انه لو قال وان تخفوها تكن اعظم لثوابكم لجزم فيظهر ان قوله خير لكم في موضع جزم ومثله في الحمل على الموضع قراة من قرا من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم بالجزم والقراة الثالثة قراة ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر الفا ورفع الرا يعني يكفر الله ويكفر الاخفا وحجتهم ان ما بعده على لفظ الافراد وهو قوله تعالى والله بما تعملون خبير فقوله فيكفر يكون اشبه بما بعده والاولون اجابوا وقالوا لا باس بان يذكر لفظ الجمع اولا ثم لفظ الافراد ثانيا كما في لفظ الافراد اولا والجمع ثانيا في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ثم قال واتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراة رابعة وتكفر بالتا مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات وقراة خامسة وهي قراة الحسن بالتا والنصب باضمار ان ومعناه ان تخفوها يكن خيرا لكم وان يكفر عنكم سياتكم خيرا لكم

المسلة الثالثة في دخول من في قوله من سياتكم وجوه احدها المراد ويكفر عنكم سياتكم لان السيات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لان بيانه كالاغرا بارتكابها اذا علم انها مكفرة بل الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف والرجا وذلك انما يكون مع الابهام والثاني ان يكون من بمعنى من اجل والمعنى ويكفر عنكم

من اجل

من اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اي من اجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله لهم فيها من كل الثمرات والتقدير ويكفر عنكم جميع سياتكم والاول اولى وهو الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله عالم بالسر والعلانية وانتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم في السر فما معنى الابدا فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفا ليكون ابعد من الريا اما قوله تعالى ليس عليك هداهم اعلم انه هذا هو الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو وفي الاية مسائل **المسلة الاولى** في سبب نزول الاية وجوه احدها ان هذه الاية نزلت حين جاءت قتيلة ام اسما بنت ابي بكر امها تسالها وكذلك جدتها وهما مشركتان فقالت لا اعطيكما حتى استامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على ديني فاستامرته في ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية وامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتصدق عليهما والرواية الثانية كان اناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيا فنزلت
٢ هذه الاية والرواية الثالثة انه عليه السلام كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الاية فتصدق عليهم والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين

المسلة الثانية انه عليه السلام كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يومنوا بهذا الحديث اسفا وقال لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مومنين وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين وقال لقد جاكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فاعلمه الله تعالى انه بعثه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ومبينا للدلايل فاما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا عليك فالهدى ههنا بمعنى الاهتدا فسوا اهتدوا او لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم وفيه وجه اخر ليس عليك ان تلجيهم الى الاهتدا بواسطة ان توقف صدقتك عليهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل الطوع والاختيار المسلة الثالثة ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم ولكن المراد به هو وامته الا ترى انه قال ان تبدوا الصدقات وهو الخطاب عامة ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الاية وعموم ما بعدها عمومها ايضا اما قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشا فقد احتج به الاصحاب على ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمومنين قالوا لان قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشا اثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتدا على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتدا الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدي من يشا يحتمل وجوها احدها انه يهدي بالاثابة والمجازاة من يشا ممن استحق ذلك وثانيها يهدي بالالطاف وزيادات الهدى من يشا **وثالثها** ولكن الله يهدي بالاكراه من يشا على معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدي بالاسم والحكم من يشا من اهتدى **والجواب** عن هذه الوجوه باسرها ان المثبت في قوله ولكن الله يهدي من يشا هو المنفي بقوله ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفي هو الاهتدا على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدي يجب ان يكون هو الاهتدا على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل ما ذكرتم من الوجوه ثم قال وما تنفقوا من خير فلانفسكم والمعنى وكل ما تنفقونه من نفقات الخير فانما هو لانفسكم اي لتحصيل ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال وما تنفقون الا ابتغا وجه الله وفيه مسائل

المسلة الاولى في الاية وجوه الاول ان يكون المعنى ولستم في صدقتكم على اقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم انما تبغون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليك هداهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهي اي ولا تنفقوا الا ابتغا وجه الله وورود الخبر بمعنى الامر والنهي كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن الثالث ان قوله وما تنفقون اي ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله المسلة الثانية ذكروا في الوجه في قوله الا ابتغا وجه الله قولين احدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو اشرف في الذكر من قولك فعلته له لان وجه الشي اشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فههنا يحتمل ان يقال فعلته له ولغيره ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة المسلة الثالثة اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكوات الى غير المسلم فتكون هذه الاية مختصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة واباه غيره وعن بعض العلما لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم اي يوفر لكم جزاوه في الاخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت

سبق لك دينه ثم قال وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من ثواب اعمالكم شيئا كقوله تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تنقص

قوله تعالى

للفقراء الذين احصروا في سبيل الله

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اي فقير كان بين في هذه الاية ان الذي يكون اشد الناس استحقاقا بصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين احصروا في سبيل الله وفي الاية مسائل المسألة الاولى اللام في قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الايات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء اي ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذي مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدراهم الفان ومائتان اي ذلك الذي في الكيس الفان ومائتان وهذا احسن الوجوه الثاني ان تقدير الاية اعمدوا للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء الثالث يجوز ان يكون خبر المبتدا محذوف والتقدير صدقاتكم للفقراء

المسألة الثانية

نزلت في فقراء المهاجرين وكانوا نحوا من اربعمائة وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة كانوا ملازمين المسجد ويتعلمون القران ويصومون ويخرجون في كل غزوة عن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب الصفة فمن بقي من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائي واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمسة الصفة الاولى قوله تعالى الذين احصروا في سبيل الله فنقول الاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض او كسر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشياء يقال احصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم فما يغني عن الاعادة اما التفسير فقد فسرت هذه الاية بجميع الاعذار الممكنة في معنى الاحصار فالاول ان المعنى انهم حصروا انفسهم ووقفوها على الجهاد لان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القران ولان الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان وكان تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للجهاد مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فبين تعالى في هؤلاء الفقراء انهم بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيه يفيد وجوها من الخير احدها ازالة عيلتهم وثانيها تقوية قلبهم لما انتصبوا له وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف والقول الثاني هو قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرف في التجارات للمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي ان هؤلاء قوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصاروا زمنا فاحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الارض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله

القول الخامس

هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله تعالى وطاعته وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة احصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الارض يقال ضربت في الارض ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما ان يكون لان اشتغالهم باصلاح الدين وبامر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لان خوفهم من الاعداء يمنعهم من السفر واما لان مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم على مهماتهم الصفة الثالثة

قوله تعالى

يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف

وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وقرئ في القران ما كان من الحسبان بالقولين جميعا الفتح والكسر والفتح اقيس عند اهل اللغة لان الماضي اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ حسب يحسب فجاء على يفعل مع كلمات اخر والكسر حسن لمجيء السمع به وان كان شاذا عن القياس

المسألة الثانية

الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل وانما اراد الجهل الذي هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر امرهم اغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشيء والكف عنه اراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم به وانما يحسبهم اغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسألة الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء قوله تعالى تعرفهم بسيماهم والسيما والسيمياء العلامة التي يعرف بها الشيء واصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي وزنه فعلى كما قالوا له جاه في الناس اي وجه وقال قوم السيما الارتفاع لانها علامة رفعت للظهور قال مجاهد سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي اثر الجهد كله من الحاجة والفقر وقال الضحاك صفرة الوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي ان كل ذلك فيه نظر لان كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شيء اخر وهو ان لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا في قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية وعلامات نفسانية الا ترى ان السبع [illegible] جميع السباع بها اعجابا بالتجربة لان الظاهر ان تلك التجربة ما وقعت والبازي اذا طار نفرت منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية لا جسمانية فكذا ههنا ومن هذا الباب اثار الخشوع في الصلاة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم

من

من اثر السجود وايضا ظهور اثار الفكر روي انه عليه السلام كان كثير الفكر وروي انهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف

الصفة الخامسة

لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا عن ابن مسعود ان الله تعالى يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذي السائل الملحف الذي ان اعطي كثيرا افرط في المدح وان اعطي قليلا افرط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتح احد باب مسألة الا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله لان ياخذ احدكم حبلا يحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من ان يسأل الناس واعلم ان هذه الاية مشكلة وذكروا فيها وجوها الاول منها ان الالحاف هو الالحاح والمعنى انهم سألوا بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لانه تعالى وصفهم بالتعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني وهو الذي خطر بالبال عند كتابة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا وصفهم بانهم يتعففون عن السؤال واذا علم انهم لا يسألون البتة فقد علم ايضا انهم لا يسألون الحافا بل المقصود التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان احدهما عاقل وقور ثابت والاخر طياش مهذار سفيه فاذا اردت ان تمدح احدهما وتعرض بذم الاخر قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني فكذا ههنا قوله لا يسألون الناس الحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على مذمة من يسأل الناس الحافا وبيان مباينة احد الجنسين من الاخر في استحقاق المدح والتعظيم

الوجه الثالث

ان السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال لكثرة تلطفه وقيل هو قوله لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون الناس بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبان لا يوجد على وجه العنف اولى واذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس الحافا كالموجب لعدم صدور السؤال منهم اصلا والوجه الرابع وهو الذي خطر بالبال ايضا في هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه فكانهم لا يسألون الناس وانما امكنهم ترك السؤال عندما الحوا على النفس ومنعوها الكلفة الشديدة عن ذلك السؤال ومنه قول عمران بن حطان

ولي نفس اقول لها اذا ما ... تنازعني لعلي او عساني

والوجه الخامس ان كل من سال فلا بد وان يلح في بعض الاوقات لانه اذا سال فقد اراق ماء وجهه وتحمل المذلة في اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا ارجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح فثبت ان كل من سال فلا بد وان يقدم على الالحاح في بعض الاوقات فكان نفي الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال عنهم مطلقا والوجه

السادس

وهو ايضا قد خطر بالبال في هذا الوقت وهو ان من اظهر من نفسه اثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكانه اتى بالسؤال الملح الملحف لان ظهور امارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على انه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار كانه الح عليه بذكر الدنيا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف فقوله لا يسألون الناس الحافا معناه انهم سكتوا عن السؤال لكنهم لا يضمون الى ذلك السكوت من رثاثة الحال واظهار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف بل يزينون انفسهم عند الناس ويتجملون عند الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الاية من المشكلات وللناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله وقت كتابة تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده واعلم انه تعالى لما ذكر صفات هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو نظير ما ذكر قبل هذه الاية من قوله تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرير لوجهين احدهما انه تعالى لما قال في الاية الاولى وما تنفقوا من خير يوف اليكم كان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب لا جرم قرر في هذه الاية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها

الوجه الثاني

وهو انه تعالى لما رغب في التصدق في المسلم والذمي قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم تبيينا ان اجره واصل لا محالة ثم لما رغب في هذه الاية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الصفات الكاملة وكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لا جرم اردفه بما يدل على عظمة ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو يجري مجرى ما اذا قال السلطان العظيم لعبده انا استحسن خدمته اما يكفيك ان يكون علمي بهذه الكيفية مطلعا على طاعتك وحسن خدمتك فان هذا اعظم وقعا مما لو قال له ان اجرك واصل اليك

قوله تعالى

الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

في الآية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم الاول انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان اكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الآية ان اكمل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية والثاني انه تعالى ذكر هذه الآية لتاكيد ما تقدم من قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي والثالث ان هذه الآية اخر الآيات المذكورة في احكام الانفاق فلا جرم ارشدت الخلق الى اكمل وجوه الانفاق المسألة الثانية في سبب النزول وجوه الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف بدنانير الى اصحاب الصفة وبعث علي بوسق من تمر ليلا فكان احب الصدقتين الى الله تعالى صدقة علي فنزلت هذه الآية فصدقة الليل صدقة علي وصدقة النهار صدقة عبد الرحمن وقدم الله ذكر الليل على النهار فان صدقته كانت اكمل الرواية الثانية قال ابن عباس ان عليا ما كان يملك غير اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال عليه السلام ما حملك على هذا فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فانزل الله هذه الآية الرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه حين تصدق باربعين الف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة سرا وعشرة علانية والرواية الرابعة نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله فكان ابو هريرة اذا مر بفرس سمين قرا هذه الآية **والرواية الخامسة** ان الآية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروه ولم يتعللوا بوقت ولا حال وهذا هو احسن الوجوه لان هذه الآية اخر الآيات المذكورة في بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر فيها اكمل وجوه الانفاقات المسألة الثالثة قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز ان يكون في الذي الفاء في معنى الشرط والجزاء فكان التقدير من ينفق فله اجره عند ربه فتقديره انه لو قال الذي اكرمني له درهم لم يفد ان الدرهم بسبب الاكرام اما لو قال الذي اكرمني فله درهم يفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فههنا الفاء دلت على ان حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق المسألة الرابعة في الآية اشارة الى ان صدقة السر افضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر ثم قال في خاتمة الآية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم فيه مسألتان المسألة الاولى انما تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة فيتمسك بذلك بقوله لا يحزنهم الفزع الاكبر **المسألة الثانية** انه مشروط عند الكل بان لا يحصل عقيبه الكفر وعند المعتزلة ان لا يحصل عقيبه كبيرة محبطة وقد احتجنا بهذه الآية وههنا اخر الآيات المذكورة لبيان احكام الانفاقات الحكم الثالث من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا

قوله تعالى الذين ياكلون الربا

اعلم ان بين الصدقة وبين الربا مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب امر الله بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه فكانا متضادين ولهذا قال تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا اما قوله الذين ياكلون الربا فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز اكل مال اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يمكن ان يؤكل وانما يصرف في الماكول فيؤكل فالمراد التصرف فيه فمنع الله من التصرف في الربا بما ذكر من الوعيد وايضا فقد ثبت انه عليه السلام لعن اكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وايضا فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس انما حرم لا يختص حرمته بالاكل دون غيره من التصرف فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من اكل الربا في هذه الآية التصرف في الربا واما الربا ففيه مسائل المسألة الاولى الربا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشيء يربو ربوا ومنه قوله اهتزت وربت اي زادت واربى الرجل اذا عامل في الربا ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالربا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربا في اللغة **المسألة الثانية** قرا حمزة والكسائي الربا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتح الباء وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكوة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع المسألة الثالثة اعلم ان الربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل اما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على ان ياخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربا الفضل فهو ان يباع من من الحنطة بمنوين منها وما اشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول وكان يقول لا ربا الا في النسيئة وكان يجوز ربا النقد فقال له ابو سعيد الخدري اشهدت ما لم نشهد او سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم نسمع ثم روى له الحديث المشهور في هذا الباب ثم قال له ابو سعيد لا اواني واياك ظل بيت ما دمت على هذا ثم يروى انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة اما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت الصرف برايي ثم بلغني

انه عليه السلام حرمه فاشهدوا اني قد حرمته وحجة ابن عباس ان قوله واحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربا لا يتناوله لان الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربا انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بانه ربا وذلك انه هو ربا النسيئة فكان قوله وحرم الربا مخصوصا بربا النسيئة فثبت ان قوله واحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انما نحرمه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القران بخبر الواحد وانه غير جائز وهذا هو وجه قول ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القران بخبر الواحد هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على حرمة الربا في القسمين اما ربا النسيئة فبالقران واما ربا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فذهب عامة الفقهاء الى ان حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها وحجة هؤلاء من وجوه **الاول** ان الشارع خص من المكيلات او المطعومات والاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشد اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاشياء الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط والحجة الثانية انا بينا ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل ربا النقد الا انا اخرجنا ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم اثبتنا الحرمة في غيرها بالقياس كان هذا تخصيصا لعموم نص القران في الاشياء الستة التي ثبت الحكم فيها بخبر الواحد وفي غيرها بالقياس ومعلوم ان القياس اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر القران فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جائز والحجة الثالثة ان التعدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جائز اما اولا فلانه يقتضي تعليل حكم الله وذلك محال على ما ثبت في الاصول واما ثانيا فلان الحكم في مورد النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز واما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على ان حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم من محل النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة والشرط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية **والقول الثاني** قول ابي حنيفة انه كل ما كان معتدا فانه الربا وان العلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله عنه ان العلة هو القوت او ما يصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير المسألة الرابعة ذكروا في سبب تحريم الربا وجوها احدها ان الربا يقتضي اخذ مال الانسان من غير عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا او نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ومال الانسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة قال عليه السلام حرمة مال الانسان كحرمة دمه فوجب ان يكون اخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون لابقاء راس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لان راس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم امر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل واخذ الدرهم الزائد امر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم انه تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان او نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي الى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات **وثالثها** قيل السبب في تحريم عقد الربا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم بالدرهمين فيفضي ذلك الى قطع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغني من ان ياخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم **وخامسها** ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب ان يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه اما قوله تعالى لا يقومون فاكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيامة وقال بعضهم المراد منه القيام من القبر واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب الحمل عليهما اما قوله الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل **المسألة الاولى** التخبط معناه الضرب على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في امر

ولا يهتدي فيه اي يخبط خبط عشواء وخبط البعير الارض باخفافه وخبطه الشيطان اذا مسه بخبل او جنون لانه كالضرب
على غير استواء في الادهاش وليس اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة ويقال به خبطة من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل
فهو ممسوس وبه مس واصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجننه ثم سمي الجنون مسا كما ان الشيطان يتخبطه ٥
ويطاه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد بقي سؤالان **السؤال الاول**
التخبط تفعل فكيف يكون متعديا الجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثاني لم قدم
قوله من المس يتعلق فيه وجهان احدهما بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذي لهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
والثاني انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس **المسألة الثانية**
ان الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان الشيطان ضعيف
لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء الثاني ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف
الجسم او يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب ان يرى ولو جاز فيه ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان
يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه ان يدخل
في باطن بدن الانسان واما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على
ان يصرع الانسان ويقتله والثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء عليهم السلام ٥
وذلك يجر الى الطعن في النبوة والرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لاهل
الايمان ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان
يقدر على هذه الاشيا بامرين الاول ما روي ان الشياطين في زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم
انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كثفهم في زمان سليمان
بن داود فعند ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام والثاني ان هذه الاية وهي قوله يتخبطه
الشيطان من المس صريح في ان يتخبطه من الشيطان بسبب مسه والجواب عنه ان الشيطان يمسه بالوسوسة المؤذية التي
يحدث عندها الصرع وهو كقول ايوب عليه السلام اني مسني الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة
لان الله تعالى خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه بحيث كان يخاف عند الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع ٥
الجبان في الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في المزاج
وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال فيه وجها اخر وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى
الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس انهم اذا ارادوا تقبيح شيء ان يضيفوه الى الشيطان كما في قوله طلعها كانه رءوس
الشياطين **المسألة الثالثة** للمفسرين في الاية اقوال الاول ان اكل الربا يبعث يوم القيمة مجنونا
وذلك كالعلامة المخصوصة باكل الربا فيعرفه اهل الموقف بتلك العلامة انهم اكلوا الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الاية انهم يقومون
مجانين كمن اصابه الشيطان بجنون القول الثاني قال ابن قتيبة يريد اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله تعالى يخرجون
من الاجداث سراعا الا اكلة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربا في الدنيا ٥
فارباه الله في بطونهم يوم القيمة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الاسراع في المشي بسبب ثقل البطن وهذا ليس
من الجنون في شي ويتاكد هذا القول بما روي في قصة الاسراء ان النبي عليه السلام انطلق به جبريل الى رجال كل واحد منهم
كالبيت الضخم يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين ياكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه ماخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان وذلك لان الشيطان
يدعو الى طلب الشهوات واللذات والاشتغال بغير الله فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان في امر الدنيا متخبطا فتارة
الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فحدثت هناك حركات مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو
الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربا لا شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا
بينه وبين الله فالخبط الذي كان حاصلا في الدنيا بسبب حب المال اورثه الخبط في الاخرة واوقعه في ذل الحجاب وهذا التاويل اقرب عندي من
الوجهين الذين نقلناهما عمن نقلنا واما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ففيه مسائل المسألة الاولى القوم كانوا في تحليل الربا
على هذه الشبهة وهي ان من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحد عشر يجب ان يكون حلالا لانه
لا فرق في العقل بين الامرين فهذا في ربا النقد واما في ربا النسيئة فكذلك ايضا لانه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال
باحد عشر الى شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق في العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز ان

لانه حصل التراضي به من الجانبين فكذا هاهنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب ان يجوز وايضا فالبياعات انما شرعت لدفع ٥
الحاجات ولعل الانسان ان يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان اموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه
رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا في الزيادة والمديون يرده عند وجدان
المال مع الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضي حل الربا
كما حكمنا بحل سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنه بحرف واحد وهو قوله واحل الله البيع وحرم
الربا ووجه الجواب انما ذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لادم عليه السلام عارض النص
بالقياس فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس
لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مرفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال الفرق بين البابين فقال من باع
ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما
مقابلا للاخر في المالية عندهما فلم يكن اخذ من صاحبه شيئا بغير عوض اما اذا باع العشرة بالعشرين فقد اخذ العشرة ٥
الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال ان عوضه هو الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا
من العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين **المسألة الثانية** ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما
البيع مثل الربا يدل على ان الوعيد انما حصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه واكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الاية
كون الربا من الكبائر فان قيل مقدمة الاية يدل على ان قيامهم يوم القيمة متخبطا كان بسبب انهم اكلوا الربا قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع
مثل الربا صريح في ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تاويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل
نفس الاكل وذكرنا عليه وجوها من الدلائل فاذا حملناه على التصرف في الربا ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الاكل
قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان ياكل مال الله قضما وخضما اي يستحل التصرف فيه واذا حملنا الاكل على الاستحلال صارت مقدمة
الاية مطابقة لموخرها وهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين حملوا الاية على وعيد من يتصرف في مال الربا لا على وعيد
من يستحل هذا العقد **المسألة الثالثة** في الاية سؤال وهو انه لم لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل
البيع متفق عليه فهم ارادوا ان يقيسوا عليه الربا ومن حق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الكلام ان يقال انما الربا
مثل البيع فما الحكمة في ان قلب هذه القضية فقال انما البيع مثل الربا والجواب انه ما كان مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان
غرضهم ان البيع والربا متماثلان في جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير
ايهما قدم او اخر جاز اما قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ففيه مسائل **المسألة الاولى** يحتمل ان يكون هذا الكلام
من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين
فلو حل احدهما وحرم الاخر لكان ذلك ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقوله واحل الله البيع وحرم الربوا ذكره
الكفار على سبيل الاستبعاد واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربوا واما قوله واحل الله البيع
وحرم الربا فهذا كلام الله تعالى ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول
وجوه الحجة الاولى ان قول من قال هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادة وهي انهم قالوا ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او حمل ذلك
على الرواية عن قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلنا كلام الله تعالى ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك
اولى الحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله لا كلام الكفار والا لما جاز
لهم ان يستدلوا به وفي هذه الحجة كلام سياتي في المسألة الثامنة الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الجملة قوله فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة
وهي قولهم انما البيع مثل الربوا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وبين ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله البيع وحرم الربوا كلام
الله تعالى لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لائقا بهذا الموضع **المسألة** ٥
الثانية مذهب الشافعي رضي الله عنه ان قوله واحل الله البيع وحرم الربوا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا
هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول وهو انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم البتة
بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل به ثبوت حكمه في صورة واحدة الوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيد
العموم ولكنا لا نشك ان افادته العموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم فقوله واحل الله البيع افادته الاستغراق الا ان قوله واحل البياعات
اقوى من افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق ٥
اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال
فاما العام الذي يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام العرب

كلام

أنه لما امتنع حمل هذا اللفظ على العموم غير جائز ما روي عن عمر رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا أن هذه الآية من المجملات الوجه الرابع أن قوله وأحل الله البيع يقتضي أن يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الربا يقتضي أن يكون كل ربا حراما لأن الربا هو الزيادة ولا بيع إلا ويقصد به الزيادة فأول الآية أباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية فكانت مجملة فوجب الرجوع في معرفة الحلال والحرام إلى بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أما قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم أنه ذكر فعل الموعظة لأن تأنيثها غير حقيقي ولأنها في معنى الموعظة وقرأ أبي والحسن فمن جاءته ثم قال فانتهى أي فامتنع ثم قال فله ما سلف فكيف يكون ربا الثاني قال السدي له ما سلف أي له ما أكل من الربا وليس عليه رد ما سلف فأما ما لم يقبض بعد فلا يجوز له أخذه وإنما له رأس ماله فقط كما بينه تعالى من بعد ذلك بقوله فإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم

المسألة الثانية قال الواحدي السلف المتقدم وكل شيء قدمته أمامك فهو سلف ومنه الأمم السالفة والسالفة العنق لتقدمه في جهة العلو والسلفة ما يقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لأنه أول ما يخرج من عصيرها أما قوله تعالى وأمره إلى الله ففيه وجوه للمفسرين إلا أن الأقرب قوله إن هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان أنه ترك أكل الربا أو لم يترك والدليل عليه مقدم الآية ومؤخرها أما مقدمة الآية فلأن قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى غير هذا القول وأما مؤخرة الآية فقوله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فمعناه ومن عاد إلى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا انتهى أيضا عن أكل الربا وليس كذلك فإنا لا نزال كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والإكرام لكن قوله فأمره إلى الله ليس كذلك لأنه يفيد أنه تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له فثبت أن هذه الآية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق إلا أن تكون مختصة بمن أقر بحرمة الربا ثم أكل الربا فههنا يكون أمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو كقوله إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا في أن العفو من الله مرجو أما قوله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد إلى استحلال الربا حتى يصير كافرا واعلم أن قوله فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع في أن الخلود لا يكون إلا للكافر لأن قوله فأولئك أصحاب النار يفيد الحصر فيمن عاد إلى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على أن كونه صاحب النار وكونه خالدا في النار لا يحصل إلا للكفار أقصى ما في الباب أنا خالفنا هذا الظاهر وأدخلنا الفاسق الكافر فيه لكن يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتأمل في هذه المواضع وذلك لأن مذهبنا أن صاحب الكبيرة إذا كان مؤمنا بالله وبرسوله تجوز في حقه أن يعفو عنه ويجوز أن يعاقبه الله وأمره في الباب موكول إلى الله ثم بتقدير أن يعاقبه الله فإنه لا يخلده في النار بل يخرجه منها فالله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات لقوله فأمره إلى الله يدل على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون يدل على أن بتقدير أن يدخله النار لكنه لا يخلده فيها لأن الخلود مختص بالكفار لا بأهل الإيمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن

قوله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم اعلم أنه تعالى لما بالغ في الزجر عن الربا وكان قد بالغ في الآيات المتقدمة في الأمر بالصدقات ذكر ههنا ما يجري مجرى الداعي إلى فعل الربا وترك الصدقات وكشف عن فساده وذلك لأن الداعي إلى الربا تحصيل المزيد في الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى أن الربا وإن كان زيادة في الحال إلا أنه نقصان في الحقيقة وأن الصدقة وإن كانت نقصانا في الصورة إلا أنها زيادة في المعنى ولما كان الأمر كذلك كان اللائق بالعاقل أن لا يلتفت إلى ما يقضي به الطبع والحس من الدواعي والصوارف بل يعول على ما ندبه الشرع إليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم ثم في الآية مسائل

المسألة الأولى المحق نقصان الشيء حالا بعد حال ومنه المحاق في الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق إذا نقص كل شيء بحره

المسألة الثانية اعلم أن محق الربا وإرباء الصدقات يحتمل أن يكون في الدنيا وأن يكون في الآخرة أما في الدنيا فنقول محق الربا في الدنيا من وجوه أحدها أن الغالب في المرابي وإن كثر ماله أنه تؤول عاقبته إلى الفقر وتزول البركة عن ماله قال عليه السلام الربا وإن كثر فإلى قل وثانيها إن لم ينقص ماله فإن عاقبته الذم والنقص وسقوط العدالة وزوال الأمانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة وثالثها أن الفقراء الذين يشاهدون أنه أخذ أموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله ورابعها أنه متى اشتهر في الخلق أنه إنما جمع ماله من الربا توجهت إليه الأطماع وقصده كل ظالم ومارق وطماع ويقولون إن ذلك المال ليس له في الحقيقة فلم يترك في يده وأما أن الربا سبب للمحق في الآخرة فلوجوه أحدها قال ابن عباس رضي الله عنهما معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة وثانيها أن مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسار الأكبر وثالثها أنه ثبت في الحديث أن الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فإذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك فما بالك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون ذلك هو المحق والنقصان وأما إرباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد في الدنيا وأن يكون المراد في الآخرة أما في الدنيا فمن وجوه أحدها أن من كان لله كان الله له فإذا كان الإنسان مع فقره وحاجته يحسن إلى عبيد الله فالله تعالى لا يتركه ضائعا جائعا في الدنيا وفي الحديث إن الملك ينادي كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولكل ممسك تلفا وثانيها أنه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجميل وميل القلوب إليه وسكون الناس إليه وذلك أفضل من المال مع أضداد هذه الأحوال وثالثها أن الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها أن الأطماع تنقطع عنه فإنه متى اشتهر أنه مستمر لإصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل أحد يحترز عن منازعته وكل ظالم وطماع فإنه لا يجوز أخذ شيء من ماله اللهم إلا نادرا فهذا هو المراد من إرباء الصدقات في الدنيا وأما إرباؤها في الآخرة فقد روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يقبل الصدقة ولا يقبل منها إلا الطيب ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربي أحدكم مهره أو فلوه حتى إن اللقمة لتصير مثل أحد وتصديق ذلك في كتاب الله ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربي الصدقات قال القفال رحمه الله ونظير قوله يمحق الله الربا المثل الذي ضربه فيما تقدم بصفوان عليه تراب فتركه صلدا ونظير قوله ويربي الصدقات المثل الذي ضربه بحبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة أما قوله والله لا يحب كل كفار أثيم فاعلم أن الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي المقيم على الشيء بهذا فتقول فلان فعال للخير أمار به والأثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الآثم وهو أيضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادي فيه وذلك لا يليق إلا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا وفيه وجه آخر وهو أن يكون الكفار راجعا إلى المستحل والأثيم يكون راجعا إلى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الآية جامعة للفريقين

قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم أن عادة الله في القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ ههنا في وعيد المرابي أتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع وفيه مسائل

المسألة الأولى احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان بهذه الآية فإنه قال إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الإيمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من أجاب عنه بأنه قال في هذه الآية وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة مع أنه لا نزاع في أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة داخلان تحت عملوا الصالحات فكذا ههنا ذكرتم وأيضا قال الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وأيضا قال الذين كفروا وكذبوا بآياتنا والمستدل الأول أن يجيب عنه بأن الأصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى في غير موضع التعذر على الأصل

المسألة الثانية لهم أجرهم عند ربهم أثرى من قوله عليهم أجرهم لأن الأول يجري مجرى ما إذا باع بالنقد فذاك النقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه وقوله لهم أجرهم عند ربهم يجري مجرى ما إذا باع بالنسيئة في الذمة ولا شك أن الأول أفضل

المسألة الثالثة اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا فإن المنتقل من حال إلى حال أخرى فوقها ربما يتحسر على بعض ما فاته من الأحوال السالفة وإن كان مغتبطا بالثانية لأجل الف وعادة فبين تعالى أن هذا القدر من الغم لا يلحق أهل الثواب والكرامة وقال الأصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب أنه فاتهم النعيم الزائد الذي حصل لغيرهم من السعداء لأنه لا منافسة في الآخرة ولا يحزنون أيضا بسبب أنه لم يصدر منهم في الدنيا طاعة أزيد مما صدر حتى صاروا مستحقين لثواب أزيد مما وجدوا وذلك لأن هذه الخواطر لا توجد في الآخرة

المسألة الرابعة في قوله إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إشكال وهو أن المرأة إذا بلغت عارفة بالله وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت أو الرجل بلغ عارفا بالله تعالى وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات فهما بالاتفاق من أهل الثواب فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال وأيضا فمن مذهبنا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الأعمال وإذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الأجر على حصول الأعمال والجواب أن الله تعالى إنما ذكر هذه الخصال لا لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بها بل لأجل أن لكل واحد منها أثرا في جلب الثواب كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله إلها آخر إلى قوله ومن يفعل ذلك يلق أثاما ومعلوم أن من ادعى مع الله إلها آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب إلى عمل آخر ولكن الله تعالى جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلها لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين

في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة أن من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يجوز أن يظن أنه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الآية وذروا ما بقي من الربا وبين أن ذلك إذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة تحرم وليس لهم أن يأخذوا إلا رؤوس أموالهم وإنما شدد تعالى في ذلك لأن من انتظر مدة طويلة في حلول الأجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه إلى تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقوا ما يكون مانعا فيه بقوله وذروا ما بقي من الربا يعني إن كنتم قد قبضتم منه شيئا فيعفو عنه وإن لم تقبضوه أو لم تقبضوا بعضه فذلك الذي لم تقبضوه كلا كان أو بعضا فإنه يحرم قبضه واعلم أن هذه الآية أصل كبير في أحكام الكفار إذا أسلموا وذلك لأن ما مضى في وقت الكفر فإنه يبقى ولا ينقض

ولا يتبع وما لم يوجد منه في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب
وان كان النكاح وقع على مهر حرام فقبضته المرأة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى وهذا مذهب
الشافعي رضي الله عنه فان قيل كيف قال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ثم قال في آخره ان كنتم مؤمنين والجواب من وجوه الاول
ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخا فاكرمني الثاني ان كنتم مؤمنين قبل الخطاب الثالث يا ايها الذين آمنوا بلسانهم
ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم المسألة الثانية في سبب نزول هذه الآية روايات الاول انها خطاب لاهل مكة
كانوا يرابون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعالى ان ياخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة والثانية قال مقاتل نزلت في اربعة
اخوة من ثقيف مسعود وحبيب وربيعة وعبد ياليل بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم
على الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فانزل الله هذه الآية والرواية الثالثة نزلت الآية في العباس وعثمان
وكانا اسلفا في التمر فلما حضر الجذاذ قبضا بعضا وزادا في الباقي فنزلت الآية وهذا قول عطاء وعكرمة والرواية الرابعة
نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدي **المسألة الثالثة** قال القاضي
قوله ان كنتم مؤمنين كالدلالة على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على كبيرة وانما يصير مؤمنا بالاطلاق اذا اجتنب كل الكبائر
والجواب لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الآية محمولة
على كمال الايمان وشرائعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك
الدلائل ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف
ممدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فأذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
وعن علي انهما قرآ كذلك وقوله فأذنوا بحرب اي اعلموا من قوله تعالى فقل آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه الآية
تقديره فاعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله واذا امروا باعلام غيرهم علموا ايضا قد علموا ذلك لكن ليس في علمهم دلالة
على اعلام غيرهم فهذه القراءة في الابلاغ آكد وقال احمد بن يحيى قراءة عامة الناس فاذنوا اي كونوا على اذن وعلم وقرأ الحسن فأيقنوا وهو
دليل قراءة العامة المسألة الثانية اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله خطاب مع المؤمنين المصرين
على معاملة الربا او هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي والاحتمال الاول اولى
لان قوله فاذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وهم المخاطبون بقوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا
وكذلك يدل على ان هذا الخطاب مع المؤمنين فان قيل فكيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من
عصى الله غير مستحل كما جاء في الخبر من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة
فليأذن بحرب من الله ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا
في قطاع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله اذا عرفت هذا
فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان **الاول** ان المراد المبالغة في التهديد دون نفس
الحرب والثاني ان المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه
واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى ان تظهر منه التوبة وان وقع ممن يكون له عسكر وشوكة حاربه الامام كما حارب
الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر رضي الله عنه مانعي الزكاة وكذا القول لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم
ما ذكرناه وقال ابن عباس من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضرب عنقه والقول الثاني في هذه الآية ان قوله فان لم تفعلوا فاذنوا
خطاب للكفار وان معنى الآية وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا اي فان لم تكونوا معترفين
بتحريمه فاذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام فهو
خارج عن ملة الاسلام كما لو كفر بجميع شرائعه ثم قال تعالى وان تبتم والمعنى على القول الاول وان تبتم من معاملة الربا وعلى
الثاني من استحلال الربا فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب زيادة على رأس المال ولا تظلمون انتم
بنقصان رأس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فيه مسائل **المسألة الاولى** قال النحويون كان كلمة تستعمل
على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك قوله قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى الخبر والثاني ان تخلع منه
معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ تحتاج الى الخبر وذلك كقولك كان زيد ذاهبا فاعلم انني حين كنت مقيما بخوارزم
وكان هناك جمع من اكابر الادباء اوردت عليهم اشكالا في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا
وهذا محال لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا افاد هذا
المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة
بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما اهتدوا فيه الى الكشف

ي

الى ما سنذكره ههنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث ووجد ووقع الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث
الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث
في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة
فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا انه في القسم الاول المراد حدوث الشيء في نفسه فلاجرم لم يكن الاسم الواحد
كافيا بل لابد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالآخر وهذا من لطائف الابحاث فاما اذا قلنا بانه فعل
كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ تكون تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي
والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا حملت الامر على ما قلناه من انه فعل زال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان ان
يكون بمعنى صار وانشد بيتا **مفرد**

لعدو المطي كأنها ● كانت فراخا بيوضها ●

وعندي ان اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه فان معنى صار انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية
الذات بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان تكون زائدة وانشدوا

سراة بني ابي بكر تساموا ● على كان المسومة الجياد ●

اذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى التفسير فنقول كان في هذه الآية فيه وجهان الاول انها بمعنى وقع ووجد وحدث والمعنى
وان وجد ذو عسرة ونظيره قوله الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى وان وقعت تجارة حاضرة والمقصود من الآية انه يجب على هذا
المعنى وذلك لانه لو قيل وان كان ذا عسرة لكان المعنى وان كان المشتري ذا عسرة فنظرة فتكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك
لان المشتري وغيره وان كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة الثاني انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم
وقرأ عثمان ذا عسرة والتقدير ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ ومن كان ذا عسرة **المسألة الثانية** العسرة
اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال
ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة او فالذي تعاملونه
به نظرة المسألة الثانية نظرة اي تأخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال تقول بعته الشيء بنظرة وبانظار قال تعالى رب
فانظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم **المسألة الثالثة** قرئ فنظرة او فناظره
ناظره على طريقة النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره على الامر بمعنى فسامحه بالنظرة المسألة
الرابعة الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذي هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه يقال ايسر الرجل فهو موسر اي
صار الى حالة وجود المال فالميسرة والميسر والميسور بمعنى المسألة الخامسة قرأ نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها
وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرقة والمشرقة والمشربة والمشربة والفتح اشهر اللغتين لانه مفعلة كثيرا في كلامهم
المسألة السادسة اختلفوا في ان حكم الانظار مختص بالربا او عام في الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك
والسدي وابراهيم الآية في الربا وذكر عن شريح انه امر بحبس احد الخصمين فقيل انه معسر فقال شريح انما ذلك في الربا والله تعالى
قال في كتابه ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية انه لما نزل قوله تعالى فأذنوا
بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون بالربا بل نتوب الى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس
المال وطالبوا بني المغيرة بذلك فشكا بنو المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان تدرك الغلات فأبوا ان يؤخروا فانزل الله تعالى
وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة والقول الثاني وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة في كل دين واحتجوا بما
ذكرنا من انه قال وان كان ذو عسرة ولم يقل وان كان ذا عسرة ليكون الحكم عاما في كل المعسرين قال القاضي والقول
الاول ارجح لانه تعالى قال في الآية المتقدمة وان تبتم فلكم رؤس اموالكم من غير بخس ولا نقص ثم قال في هذه الآية وان كان من عليه
المال معسرا وجب انظاره الى وقت القدرة لان النظرة يراد بها التأخير فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخير بل الثابت
وجوب الانظار في هذه الآية بحكم النص ثبت وجوبه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى وهو ان العاجز عن اداء المال
لا يجوز تكليفه به وهذا قول اكثر الفقهاء كابي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم **المسألة السابعة**
اعلم انه لابد من تفسير الاعسار في الشرع فنقول الاعسار هو ان لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه لامكنه اداء الدين
من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا وثيابا لا يعد في ذوي العسرة اذا امكنه بيعها واداء ثمنها ولا يحبس الا قوت يومه لنفسه وعياله
وما لابد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع الحر والبرد عنهم واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه ان يؤاجر نفسه من صاحب الدين وغيره فقال
بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج لنفسه ولعياله وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان معسرا وقد بذل
غيره له ما يؤديه هل يلزمه القبول والاداء او لا يلزمه ذلك فاما من له بضاعة كسدت عليه فواجب عليه ان يبيعها بالنقصان ان لم يكن

الا ذلك ويوديه في الدين المسئلة الثامنة اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان يطالبه بما له عليه ووجب الانظار
الى وقت اليسار فاما ان كانت له ريبة في اعساره فيجوز له حبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه
الغريم فهذا الدين الذي لزمه اما ان يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك ففي القسم الاول لا بد له من اقامة
شاهدين عدلين على ان ذلك العوض قد هلك وفي القسم الثاني وهو ان يثبت الدين عليه لا بعوض مثل اتلاف او صداق او ضمان
كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر ثم قال تعالى وان تصدقوا خير لكم فيه مسائل **المسئلة**
الاولى قرا عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل ان تتصدقوا فمن خفف
حذف التاء ومن شدد ادغم احدى التائين في الاخرى المسئلة الثانية في التصدق قولان الاول معناه وان تصدقوا
على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصدق به على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قد جرى ذكر المعسر وذكر راس المال
فعلم ان التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لا يحل
دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالاية الاولى فلا بد من حمل
هذه الاية على فائدة جديدة ولان قوله خير لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب المسئلة الثالثة المراد بالخير حصول الثناء الجميل
في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة ثم قال ان كنتم تعلمون وفيه وجوه الاول معناه ان كنتم تعلمون ان هذا التصدق خير لكم ان
عملتموه فجعل العمل من لوازم العلم وفيه تهديد شديد على العصاة والثاني ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض
والثالث ان كنتم تعلمون ان ما يامركم به ربكم اصلح لكم ثم قال تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت
وهم لا يظلمون المراد من هذه الاية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربوا وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان وكان
تجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربوا وعن اخذ اموال الناس
بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الاية وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس هذه الاية
اخر اية نزلت على الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستفتونك وهي اية الكلالة ثم نزل
وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد ضعها على
راس ثمانين ومائتين اية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين وقيل
سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات **المسئلة الثانية** قرا ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم
التاء واعلم ان الرجوع لازم متعد وعليه تخرج القراءتان المسئلة الثالثة انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى
واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تاهبوا للقائه بما تقدمون به من العمل الصالح ومثله قوله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل
الولدان شيبا اي كيف تتقون هذا اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله **المسئلة الرابعة** قال القاضي
اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى وانما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال لا يمكن الا في
دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام التكاليف المسئلة الخامسة
الرجوع الى الله ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم
اينما كانوا لكن كل ما في القران من قوله ترجعون فيه الى الله له معنيان الاول ان الانسان له احوال ثلاثة على الترتيب فالحالة الاولى
كونه في بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم والمتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه وتعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز
عن بطون الامهات وهناك يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الامهات ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض بحكم
الملك والقهر والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فكانه بعد الخروج
عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو الرجوع الى الله والثاني ان يكون المراد ترجعون الى ما اعد الله لهم
من ثواب او عقاب وكلا التاويلين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى المراد ان كل مكلف فعند الرجوع الى الله لا بد وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال ايضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يات
بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين
وفي توفى ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني ان المكتسب هو ذلك الجزاء لانما حصل الرجل
بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بانه كسبه بقوله توفى كل نفس ما كسبت اي توفى كل نفس جزاء ما كسبت وهذا الثاني
اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولى المسئلة الثانية الوعيدية يتمسكون بهذه الاية على القطع
بوعيد الفساق واصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود لانه لما امن فلا بد وان يصل ثواب ايمانه اليه ولا يمكن ذلك الا بان
يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو ان قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك

تكريرا

تكريرا والجواب انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الكفار والفساق فكان
لقائل ان يقول كيف يليق باكرم الاكرمين تعذيب عبيده فاجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد هو الذي اوقع نفسه
في تلك الورطة لان الله تعالى امكنه وازاح عذره وسهل طريق الاستدلال وامهله فمن قصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا الجواب
انما يستقيم على اصول المعتزلة واما على اصول اصحابنا فهو انه سبحانه مالك الخلق والمالك اذا تصرف في مملوكه كيف شاء
واراد لم يكن ظالما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه **الحكم الثالث**
من الاحكام الشرعية في هذا الموضع من هذه السورة اية المداينة **قوله تعالى** يا ايها الذين
امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول ان الله سبحانه لما
ذكر في هذه الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربوا وهو ايضا سبب لتنقيص المال
ثم انه تعالى ختم ذلك الحكمين بالتهديد العظيم وهو قوله واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد على الانسان اكثر ابواب
المكاسب والمنافع اتبع ذلك بان ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه من الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق في سبيل الله
وعلى ترك الربوا وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذه الدقيقة بالغ في الوصاية بحفظ المال
الحلال عن وجوه التفوت والتلف وقد ورد نظيره في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط
في امر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال والذي يدل على ذلك ان الفاظ القران جارية في الاكثر على الاختصار
وفي هذه الاية بسط شديد الا ترى انه قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل
ثم قال ثالثا ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله
ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة للامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذي عليه الحق وفي قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل
كفاية عن قوله وليملل الذي عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه ثم قال سابعا ولا يبخس
منه شيئا ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تاكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم اقسط
عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التاكيدات السابقة وكل ذلك يدل على انه
لما حث على ما يجري مجرى سبب تنقيص المال في الحكمين الاولين بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال وصونه
عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربوا وغيره والمواظبة
على تقوى الله فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا المراد
بالمداينة السلم فالله سبحانه لما منع من الربوا في الاية المتقدمة اذن في السلم في هذه الاية مع ان جميع المنافع المطلوبة
من الربوا حاصلة من السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام الا والله سبحانه وتعالى وضع لتحصيل
تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم **المسئلة الثانية**
التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال اهل اللغة القرض غير الدين لان القرض
ان يقرض الانسان دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما اشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال
من الدين دان اذا باع سلعة بثمن الى اجل ودان يدين اذا اقرض ودان اذا استقرض وانشد الاحمر

ندين ويقضي الله عنا وقد نرى * مصارع قوم لا يدينون ضيعا

اذا عرفت هذا فنقول المراد من الاية [illegible] قال ابن عباس انها نزلت في السلم لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
وهم يسلفون في الثمار السنتين والثلاث فقال من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاجل
[illegible] فاكتبوه **والقول الثاني**
[illegible] والدين المذكور في هذه الاية [illegible] الى اجل مسمى قال اكثر المفسرين ان
[illegible]
[illegible] **السوال الاول**
[illegible]
[illegible] **السوال الثاني** [illegible]
[illegible]
[illegible]

انه تعالى ذكره للتاكيد كقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولا طائر يطير بجناحيه الرابع معناه فاذا تداينتم اي دين كان صغيرا او كبيرا على اي وجه كان من قرض او سلم او بيع عين الى اجل الخامس ما خطر ببالي انا ذكرنا ان المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال اذا تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل اما لما قال اذا تداينتم بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير

السؤال الثالث المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم **والجواب** كلمة اذا وان كان لا يقتضي العموم الا انها لا تمنع من العموم وههنا قام الدليل على ان المراد هو العموم لانه تعالى بين العلة بالكتبة في اخر الآية وهي قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا والمعنى انه اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه تنسى الكيفية فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة ظلما وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا اجر فاما اذا كتب الكيفية الواقعة امن من هذه المحذورات فلما دل النص على ان هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم ايضا حاصلا في الكل اما قوله تعالى الى اجل مسمى ففيه سؤالان السؤال الاول ما الاجل **الجواب** الاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين لوقت معين في المستقبل واصله من التاخر يقال اجل الشيء ياجل اجولا اذا تاخر والآجل نقيض العاجل السؤال الثاني المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة الجواب انما ذكر الاجل ليمكنه ان يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ليعلم ان من حق الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والاشهر والايام ولو قال الى الحصاد او الدياس او رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية اما قوله تعالى فاكتبوه ففيه ان الكتابة والاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ففيه مسائل المسئلة الاولى فائدة الكتابة والاشهاد ان ما يدخل فيه الاجل تتاخر فيه المطالبة ويتخلله النسيان ويدخله الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه تقيد بالكتابة والاشهاد تحرز من طلب زيادة ومن تقديم مطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك تحرز عن الجحود واخذ قبل حلول الوقت في تحصيل المال ليتمكن من ادائه وقت حلول الدين فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم امر الله تعالى به

المسئلة الثانية القائلون بان ظاهر الامر للندب لا اشكال عليه في هذه الآية واما القائلون بان ظاهره الوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري قال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال الاخرون هذا الامر محمول على الندب وعليه جمهور الفقهاء والمجتهدين والدليل عليه انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة ولا اشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما اعظم التشديد على المسلمين والنبي عليه السلام يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت الكتابة والاشهاد واجبين الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان امن بعضكم بعضا وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة قال التيمي سالت الحسن عنها فقال ان شاء اشهد وان شاء لم يشهد الا تسمع قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا واعلم انه تعالى لما امر بكتابة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتابة شرطين الشرط الاول ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي انه يجب على كل احد ان يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه اي لا بد من حصول هذه الكتابة وهو كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ظاهره وان كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل الا انا علمنا بان المقصود منه انه لا بد من حصول قطع اليد من انسان واحد اما الامام او نائبه او المولى فكذا ههنا ثم تاكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان المقصود حصول هذه الكتابة من اي شخص كان فاما قوله بالعدل ففيه وجوه **الاول** ان يكتبه بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص ويكتبه بحيث يصلح ان يكون حجة له عند الحاجة اليه الثاني انه اذا كان فقيها وجب ان يكتب بحيث لا يخص احدهما بالاحتياط دون الاخر بل يجب ان يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين امنا من تمكن الاخر من ابطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء العدل ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين اهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين الرابع ان يحترز عن الالفاظ المحتملة التي يقع النزاع في المراد بها وهذه الامور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين ويكون اديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة ثم قال ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله وفيه مسائل المسئلة الاولى ظاهر هذا الكلام نهي لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتابة وايجاب الكتابة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل الارشاد والثاني على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتابة وشرفه بمعرفة احكام الشريعة فالاولى ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه المسلم شكرا لتلك النعمة وهي كقوله واحسن كما احسن الله اليك فانه ينتفع الكاتب

بكتابة

بكتابة كما نفعه الله بتعليمها **والقول الثاني** وهو قول الشعبي انه فرض كفاية فان لم يجد احدا يكتب الا ذلك الواحد وجبت الكتابة عليه وان وجد اقواما كان الواجب على واحد منهم ان يكتب والقول الثالث انه كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والقول الرابع ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله يعني انه بتقدير ان يكتب فالواجب ان يكتب على ما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط وان لا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكانه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبر كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى

المسئلة الثانية قوله كما علمه الله فيه احتمالان الاول ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا ياب كاتب عن الكتابة التي علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب اي فليكتب تلك الكتابة التي علمه اياها ولا ينبغي ان يكتب غير تلك الكتابة والاحتمال الثاني ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا ياب كاتب ان يكتب وههنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالامر بالكتابة التي علمه الله اياها والوجهان ذكرهما الزجاج الشرط الثاني في الكتبة قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ان الكاتب وان وجب ان يختار لما انه عالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتيسر الا باملاء من عليه الحق ليدخل في جملة املائه اعترافه بما عليه من الحق في قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى وليملل الذي عليه الحق المسئلة الثانية الاملال والاملاء لغتان قال الفراء امللت عليه الكتاب لغة الحجاز وبني اسد وامليت لغة تميم وقيس ونزل القران باللغتين قال تعالى فهي تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا امر لهذا المملي الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر هو اقرار الولي ثم في الآية مسائل

المسئلة الاولى ادخال حرف او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعني السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل يقتضي كونها امورا متغايرة لان معناه ان الذي عليه الحق اذا كان بان يجري هذه الصفات الثلاث فليملل وليه بالعدل فيجب في الثلاثة ان تكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الراي ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذي لا يستطيع ان يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس او لجهله بما له وعليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد ان يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولي المحجور والسفيه وولي الصبي هو الذي يقر بالدين كما يقر بسائر اموره وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولي الدين يعني ان الذي له الدين يملي وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعي ولو كان قوله معتبرا فاي حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد النوع الثاني من الامور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم ان المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحد من التوصل الى تحصيل الحق وفي الآية مسائل المسئلة الاولى استشهدوا اي اشهدوا يقال اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى والشهيد بمعنى الشاهد فعيل بمعنى فاعل المسئلة الثانية الاضافة في قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعني من اهل ملتكم وهم المسلمون والثاني قال مجاهد يعني الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعدونهم للشهادة بسبب العدالة المسئلة الثالثة شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ونذكر ههنا مسئلة واحدة وهي ان عند شريح وابن سيرين واحمد تجوز شهادة العبيد وعند الشافعي وابي حنيفة لا تجوز حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص ايضا دال عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تاكد به قول المدعي فصار ذلك سببا في احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب ان تكون شهادة العبد مقبولة وحجة الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما قوله تعالى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا فهذا يقتضي انه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع اداء الشهادة ويحرم عليه عدم الذهاب والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم ياذن في ذلك لم يجب عليه الذهاب الى اداء الشهادة فدلت الآية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب فوجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن واما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعدونهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وفي ارتفاع رجل وامراتان اربعة اوجه **الاول** فليكن رجل وامراتان والثاني فليشهد رجل وامراتان والثالث فالشاهد رجل وامراتان الرابع رجل وامراتان يشهدون وكل هذه التقديرات جائز حسن ذكره علي بن عيسى ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى في الطلاق واشهدوا ذوي عدل منكم والمراد من الآية يدل على انه ليس كل احد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة هي ان يكون حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما شهد به ولا يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه

وبين من ليشهد عليه عداوة ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طبع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امزجتهن واجتماع المراتين على النسيان ابعد عقلا من صدور النسيان من المراة الواحدة فاقيم المراتان مقام الرجل الواحد حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى هذا هو المقصود من الاية ثم فيها مسائل المسألة الاولى قرا حمزة ان تضل احداهما بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم الا انه لا يتبين في التضعيف فتذكر رفع لانه بعد فاء الجزاء واما سائر القراء فقرؤا بفتح ان وفيه وجهان احدهما التقدير لان تضل فحذف حرف الخافض والثاني على انه مفعول له اي لارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا للضلال قلنا ههنا غرضان احدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتاتى الا بتذكير احدى المراتين والثاني بيان تفضيل الرجل على المراة حتى يتبين ان اقامة المراتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتاتى الا بضلال احدى المراتين واذا كان كل واحد من هذين الامرين اعني الاشهاد وبيان فضل الرجل على المراة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احداهما وتذكير الاخرى لا جرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبه هذا الموضع وللنحويين اجوبة اخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها **المسألة الثانية** الضلال في قوله ان تضل احداهما فيه وجهان احدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اي ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم يهتد له والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو واصل الضلال في اللغة الغيبوبة **المسألة الثالثة** قرا نافع وعاصم والكسائي وابن عامر فتذكر بالتشديد والنصب وقرا حمزة بالتشديد والرفع وقرا ابن كثير بالتشديد والجزم وهو اكثر استعمالا قال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وقال فذكر انما انت مذكر ومن قرا بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال عامة المفسرين على ان هذا التذكر والاذكار من النسيان الا ما يروى عن سفيان بن عيينة انه قال في قوله فتذكر احداهما الاخرى اي تجعلهما ذكرا يعني ان مجموع شهادة المراتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمرو بن العلاء قال اذا شهدت المراة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن واذا كان كذلك فالمراة الثانية ما ذكرت الاولى **الوجه الثاني** ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ثم قال ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في الاية وجوه الاول وهو الاصح انه نهي الشاهد عن الامتناع من اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما امر الكاتب ان لا يأبى الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا يأبى عن تحمل الشهادة لان كل واحد منهما يتعلق بالاخر وفي عدمهما ضياع الحقوق والثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره والرابع وهو قول الزجاج المراد مجموع الامرين التحمل اولا والاداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي تقدم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند اداء الشهادة فاما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء فان قيل ينتقض هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبا قبل ان يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه ظاهر وتركناه بالضرورة في هذه الاية فلا يجب ان نتركه لمعنى الضرورة في تلك الاية والثاني ان ظاهر قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا النهي عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومما يؤكده قوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى الثالث ان الامر بالاشهاد يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على فائدة جديدة فكان ذلك اولى فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الاية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا ما دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية **المسألة الثانية** قد شرحنا دلالة هذه الاية على ان العبد لا يجوز ان يكون شاهدا فلا نعيده المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة الرجلين شهادة الرجل والمراتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتابة اولا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة اخرى على سبيل التاكيد فامر بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسائل **المسألة الاولى** السآمة الملال من الشيء يقال سئمت الشيء اسأم سآمة والمقصود من الاية البعث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل

من المال في هذا الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى في الكثير والقليل بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه ولا تملوا فتتركوا ثم تندموا فان قيل فهل تدخل الحبة والقيراط في هذا قلنا لا لان مقداره محمول على العادة وليس في العادة ان تكتب التافه **المسألة الثانية** ان في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا تقديره ولا تسأموا كتابته وبنزع الخافض تقديره ولا تسأموا من ان تكتبوه الى اجله **المسألة الثالثة** الضمير في قوله ان تكتبوه لا بد وان يعود الى مذكور سابق وهو ههنا اما الدين واما الحق **المسألة الرابعة** قرئ ولا يسأموا ان يكتبوه بالياء ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا واعلم انه تعالى بين ان الكتابة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث اولها قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وفي قوله ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب اقسط والثاني قال القفال يعني ذلك الذي امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضا ومعنى اقسط عند الله اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان هذا اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله وهو كقوله ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله اي اعدل عند الله واقرب الى الحقيقة من ان ينسبوهم الى غيرهم والفائدة الثانية قوله واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني افعل التفضيل اعني اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتابة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب الحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين هذه الفائدة الاولى وهذه الثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله والثانية تتعلق بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة قوله وادنى الا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير اما عن النفس فلانه ربما بقي في الفكر ان هذا الامر كيف كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوائد وما ادخلها في القسط وما احسن ما بينها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في الاية وجهان احدهما انه استثناء متصل والثاني انه منقطع اما الاول ففيه وجوه الاول انه راجع الى قوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الا ان يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني وهو ان يكون هذا استثناء من قوله ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ان لا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستانفا وانما رخص الله في ترك الكتابة والاشهاد في هذه الحالة لانه اذا اخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتب والاشهاد **المسألة الثانية** قوله الا ان تكون تجارة فيه قولان الاول انه في الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرناه في قوله وان كان ذو عسرة والثاني قال الفراء ان شئت جعلت كان ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم المسألة الثالثة قرا عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد فيه من اضمار الاسم وفيه وجوه احدها التقدير الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة كقول الكتاب

بني اسد هل تعلمون بلاءنا ◦ اذا كان يوما ذا كواكب اشهبا ◦

اي اذا كان اليوم يوما وثانيها ان يكون التقدير الا ان يكون الامر والشان تجارة وثالثها قال الزجاج التقدير الا ان تكون المداينة تجارة حاضرة ويمكن ان يجاب عنه انها اذا كانت الى اجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط ان يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه في المسألة الثانية **المسألة الرابعة** التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين فالتجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال تعالى فليس عليكم جناح الا تكتبوها ومعناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة كما قررناه ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة اخف مؤنة ولان الحاجة اذا دعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى الطريق

الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن اضرار من له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق عن اضرار الكاتب والشهيد بان يضرهما او يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين والحسن وطاوس وقتادة اذكرتم والثاني قول ابن مسعود وعطا ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار واصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار والثاني اصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكونان هما المفعول بهما الضرار ونظيره هذه الاية التي تقدمت في هذه السورة وهي قوله لا تضار والدة بولدها وقد حكينا في هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضي الله عنه ولا يضارر بالاظهار والكسر وقرا ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسوق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن ابرم الكاتب والشهيد ولانه تعالى قال فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والآثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكما واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم ثم قال تعالى وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما انه محمول على هذا الموضع خاصة والمعنى وان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا مما نهيتكم عنه او تتركوا شيئا مما امرتكم به فانه فسق بكم اي خروج عن امر الله وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعني فيما حذر منه هاهنا وهو الضرار او يكون عاما والمعنى واتقوا الله في جميع اوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله والمعنى انه تعالى يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطا في امر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا في امر الدين والله بكل شيء عليم اشارة الى كونه سبحانه عالما بجميع مصالح الدنيا والآخرة

قوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة

اعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الاية على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوضة وبيع بالامانة ولما امر في آخر الاية المتقدمة بالكتبة والاشهاد وعلم انه ربما تعذر ذلك في السفر اما بان لا يوجد الكاتب او ان وجد لكنه لا يوجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا وجه النظم وهذا ابلغ في الاحتياط من الكتبة والاشهاد ثم في الاية مسائل

المسألة الاولى ذكرنا اشتقاق السفر في قوله ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة هاهنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر الكتاب لانه يبين الشيء ويوضحه وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف او لانه لما خرج من الكن الى الصحراء انكشف للناس او لانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت ارض البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر وسفرت المراة عن وجهها اي كشفت وسفرت بين القوم اسفر سفارة اذا كشفت ما في قلوبهم وسفرت اسفر اي كنست والمسفر المكنس وذلك لانك اذا كنست فقد اظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ما سفرته الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه

المسألة الثانية اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشيء اذا دام وثبت ونعمة راهنة اي دائمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل ارهنه رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر

يراهنني فيرهنني بنيه • وارهنه بني بما اقول •

اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل اسما ويزول عنها عمل الفعل فاذا قال رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ولكن انتصاب المفعول به كما تقول رهنت زيدا ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسما وله جمعان رهن ورهان مما جا على رهن قول الاعشى

آليت لا اعطيه من ابنائنا رهنا • فيفسدهم كمن قد افسدا •

وقال قعنب

بانت سعاد وامسى دونها عدن • وغلقت عندها من قبلك الرهن •

ونظير قولنا رهن ورهن سقف وسقف ونشر ونشر وحلق وحلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمعه رهان ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقوله ثمار وثمر ومن الناس من عكس فقال الرهن جمعه رهن والرهن جمعه رهان واعلم انه لما تعارضا تساقطا وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فيجب ان لا يقال به الا عند الاتفاق واما ان الرهان جمع رهن فقوي بنظائر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب

المسألة الثالثة قرا ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروي عنهما ايضا فرهن بضم الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال ابو عمرو ولا اعرف الرهان الا في الخيل فقرات برهن للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع رهن واما قراءة ابي عمرو بضم الراء واسكان الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف واخرى بتحريكها

وقلنا

وقلنا للنخل وقلنا النخل وبجد وبجد ونط ونط وفرس وورد وجل ورده

المسألة الرابعة في الاية حذف فان شئنا جعلناه مبتدا واضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل الشاهدين او بما يقوم مقامهما او فعليه رهن مقبوضة وان شئنا جعلناه خبرا واضمرنا المبتدا والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة

المسألة الخامسة اتفق الفقهاء اليوم على ان الرهن في الحضر والسفر سوا وفي حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذا بظاهر الاية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الاية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر

المسألة السادسة مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال بان رهن المشاع لا يجوز بان الاية دلت على ان الرهن يجب ان يكون مقبوضا والعقل يدل عليه ايضا لان المقصود من الرهن استيفا جانب الحق لمنع الجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض والمشاع لا يمكن ان يكون مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا فليود الذي اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الاية وهو بيع الامانة اعني ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسائل

المسألة الاولى امن فلان غيره اذا لم يكن خايفا منه قال الله تعالى هل امنكم عليه الا كما امنتكم فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته وجحوده فليود الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا ومؤتمنا في ظن الداين امانته اي حقه كانه يقول ايها المديون انت امين ومؤتمن في ظن الداين فلا تخلف ظنه واد اليه امانته وحقه يقال امنته وائتمنته فهو مامون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه اي هذا المديون يجب ان يتقي الله ولا يجحد لان الداين لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه بالوثايق من الكتابة والاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون ان يتقي الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يوديه اليه عند حلول الاجل وفي الاية قول آخر وهو انها خطاب للمرتهن بان يودي الرهن عند استيفاء المال فانه امانة في يده والوجه هو الاول

المسألة الثانية من الناس من قال هذه الاية ناسخة للايات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد واخذ الرهن واعلم ان التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجي اليه خطا بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الاية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس انه قال ليس في اية المداينة نسخ ثم قال ولا تكتموا الشهادة وفي التاويل وجوه قال القفال انه تعالى لما اباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجايز في هذا المديون ان يخلف هذا الظن وان يخرج خاينا جاحدا للحق الا انه من الجايز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم فهاهنا ندب الله ذلك الانسان الى ان يسعى في احياء ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان الشهادة سوا عرف صاحب الحق تلك الشهادة ام لا وشدد فيه بان جعله آثم القلب لو تركه وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التاويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد والوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك الواقعة ونظيره قوله تعالى ام تقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل انتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد منه الجحد وانكار العلم والوجه الثالث في كتمان الشهادة الامتناع من ادايها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه آثم قلبه وفيه مسائل

المسألة الاولى الاثم الفاجر روي ان عمر كان يعلم اعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم يكون بمعنى الفجور

المسألة الثانية قال صاحب الكشاف آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية كانه قيل فانه ياثم قلبه وقرئ قلبه بالنصب كقوله سفه نفسه وقرا ابن ابي عبلة اثم قلبه اي جعله آثما

المسألة الثالثة اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا الفاعل والعارف والمامور والمنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسالة في سورة الشعرا في تفسير قوله نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهولا يتمسكون بهذه الاية يقولون انه تعالى اضاف الاثم الى القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما كان آثما واجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان اعظم اسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لاحوال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلب من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الاثم هاهنا الى القلب ثم قال تعالى والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خايفا حذرا من مخالفة امر الله فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر

قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله

في الاية مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع في هذه السورة اشيا كثيرة من علم الاصول ودلايل التوحيد والنبوة والمعاد واشيا كثيرة من بيان الشرائع والتكاليف من الصلوة والزكوة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلا والرضاع والبيع والربا وكيفية المداينة ختم الله هذه السورة بهذه الاية على سبيل التهديد والوعيد وقوله انه تعالى عالم الصفات

هي كمالات حقيقية ليس إلا القدرة ثم العلم فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الأرض ملكاً وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله وإذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات عبد مربوب وجد بإيجاده وتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية

الوجه الثاني في كيفية النظم قال أبو مسلم إنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة والله بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ملك السموات والأرض ومعنى هذا الملك أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه ومن كان فاعلاً لهذه الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لابد وأن يكون عالماً بها إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكأنه تعالى احتج بخلقه السموات والأرض مع ما فيهما من وجوه الإحكام والإتقان على كونه تعالى عالماً بها محيطاً بأجزائها وجزئياتها

الوجه الثالث في كيفية النظم قال القاضي إنه تعالى لما أمر بهذه الوثائق أعني الكتابة والإشهاد والرهن وكان المقصود من الأمر بها صيانة الأموال والاحتياط في حفظها بين تعالى أنه إنما أمر بها لعائد يرجع إلى الخلق لا لمنفعة تعود إليه سبحانه فإن له ملك السموات والأرض الوجه الرابع قال الشعبي وعكرمة ومجاهد إنه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة وأوعد عليه بين أن له ملك السموات والأرض فيجازي على الكتمان والإظهار

المسألة الثانية احتج من الأصحاب بقوله لله ما في السموات وما في الأرض على أن فعل العبد خلق الله تعالى وأنه من جملة خلق السموات والأرض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ليس لام الغرض فإنه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله فلابد وأن يكون المراد منه لام الملك والتخليق المسألة الثالثة احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المعدوم ليس بشيء لأن من جملة ما في السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها فهي لابد وأن تكون تحت قدرة الله تعالى وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادراً على تحقيق تلك الحقائق وتكوين تلك الماهيات وإذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مثبتة للذوات ومحققة الحقائق فكان القول بأن المعدوم شيء باطل قوله تعالى وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله يروى عن ابن عباس أنه قال لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن ومعاذ وناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لا يحب أن يثبت في قلبه وأن له الدنيا فقال النبي عليه السلام فلعلكم تقولون كما قال بنو إسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا وأطعنا فقالوا سمعنا وأطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولاً فأنزل الله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها فنسخت هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به واعلم أن محل البحث في هذه الآية أن قوله وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمؤاخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء أجابوا عنه من وجوه

الأول أن الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين منها ما يوطن الإنسان نفسه عليه ويعزم على إدخاله في الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل تكون أموراً خاطرة بالبال مع أن الإنسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس فالقسم الأول يكون مؤاخذاً به والثاني لا يكون مؤاخذاً به ألا ترى إلى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آخر السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة هذا هو الجواب المعتمد والوجه الثاني أن كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فإنه في محل العفو وقوله إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه فالمراد منه أن يدخل ذلك العمل في الوجود إما ظاهراً وإما على سبيل الخفية وأما ما يوجد في القلب من العزائم والإرادات ولم يتصل بالعمل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لأن أكثر المؤاخذات إنما تكون بأفعال القلوب ألا ترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس إلا من أعمال القلوب وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه وأيضاً فأفعال الجوارح إذا خلت عن أفعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كأفعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب

الوجه الثالث في الجواب أنه تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا روى الضحاك عن عائشة أنها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا أو حزن أو أذى فإذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب عليه وروي أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فأجابها بما هذا معناه فإن قيل المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله اليوم تجزى كل نفس قلنا هذا خاص فيكون مقدماً على ذلك العام الوجه الرابع في الجواب أنه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يؤاخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه تعالى حسيباً ومحاسباً وجوهاً كثيرة وذكرنا أن من جملة تفاسيره كونه تعالى عالماً بها فرجع معنى هذه الآية إلى كونه تعالى عالماً بكل ما في الضمائر والسرائر روي عن ابن عباس أنه تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما في نفوسهم فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب الوجه الخامس في الجواب أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيباً لمن كان كارهاً لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيباً لمن يكون مصراً على تلك الخواطر مستحسناً لها **الوجه السادس** قال بعضهم المراد بهذه الآية كتمان الشهادة وهو ضعيف

لأن

لأن اللفظ عام وبأن كان وارداً عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه **الوجه السابع** في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وهذا أيضاً ضعيف لوجوه أحدها أن هذا النسخ إنما يصح لو قلنا إنهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل لأن التكليف قط ما ورد إلا بما في القدرة ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والثاني أن النسخ إنما يحتاج إليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا أن الآية لا تدل على ذلك والثالث أن نسخ الخبر لا يجوز إنما الجائز نسخ الأوامر والنواهي واعلم أن للناس اختلافاً في أن الخبر هل ينسخ أم لا وقد ذكرناه في أصول الفقه ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسائل المسألة الأولى الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب أصحاب الكبائر وذلك لأن المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب وقوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء رفع للقطع بواحد من الأمرين فلم يبق إلا أن يكون ذلك نصيباً للمؤمن يرتكب المذنب بأعماله

المسألة الثانية قرأ عاصم وابن عامر يغفر ويعذب برفع الراء والباء والباقون بالجزم أما الرفع فعلى الاستئناف والتقدير فهو يغفر وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن أبي عمرو أنه أدغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن يشاء قال صاحب الكشاف إنه لحن ونسبته إلى أبي عمرو كذب فكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شيء قدير وبين بقوله لله ملك السموات والأرض أنه كامل الملك والملكوت وبين بقوله إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله أنه كامل العلم والإحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير أنه كامل القدرة مستول على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والإعدام ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبداً منقاداً له خاضعاً لأوامره ونواهيه محترزاً عن سخطه ونواهيه

قوله تعالى **آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه** في الآية مسائل المسألة الأولى في كيفية النظم وجوه الأول وهو أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفة الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية فإذا ظهر منه تعالى كمال الربوبية وظهر منا كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله وإحسانه أن يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والإحسان اللهم حقق هذا الأمل الوجه الثاني في النظم أنه تعالى لما قال إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله بين أنه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شيء البتة ثم إنه ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كأنه بفضله يقول عبدي أنا وإن كنت أعلم جميع أحوالك فلا أظهر من أحوالك ولا أذكر منها إلا ما يكون مدحاً لك وثناء عليك حتى تعلم أني كما أنا الكامل في الملك والعلم والقدرة فأنا الكامل في الجود والرحمة وفي إظهار الحسنات وفي الستر على السيئات الوجه الثالث أنه بدأ في السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة [illegible] وفي آخر السورة [illegible] والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله [illegible] وقالوا سمعنا وأطعنا [illegible] غفرانك ربنا وإليك المصير [illegible] وبالآخرة هم يوقنون [illegible] ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا [illegible] أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها

الوجه الرابع أن الرسول إذا جاءه الملك من عند الله تعالى وقال له [illegible] فالرسول لا يعرف صدق ذلك الملك إلا بمعجز يظهرها الله على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطاناً ضالاً مضلاً وكذلك الملك أيضاً إذا سمع ذلك الكلام من الله تعالى فإنه يحتاج إلى معجز يدل على أن ذلك الكلام المسموع هو كلام الله تعالى [illegible]

[illegible]

[illegible] والنجم تستصغر الأبصار رؤيته * والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

ولنا الله تعالى ان ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته المسألة الثانية اما قوله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والاحكام منزل من الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل واما قوله والمؤمنون ففيه احتمالان احدهما ان يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول والمؤمنون بما انزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما انزل اليه من ربه ثم يبتدئ من قوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى ان الرسول آمن بكل ما انزل اليه من ربه واما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والوجه الاول يشعر بانه عليه السلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا به ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرائع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فاما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك منه مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن امه قال اني عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون عيسى رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد ان يقال ان محمدا كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل

المسألة الثالثة دلت الآية على ان الرسول آمن بما انزل اليه من ربه وان المؤمنين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي نزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه فيمكنه ان يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو عليه السلام مختصا بالايمان به ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول عليه السلام مختصا في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره ثم قال تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذه الآية دلت على معرفة هذه المراتب الاربعة بضرورات الايمان فالمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الانبياء عليهم السلام فكانت معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه انما يوحي الى الانبياء بواسطة الملائكة ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت ان وحي الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالوسائط بين الله وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ولهذا السر قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي يتلقفه الملك من الله ويوصله الى البشر وذلك في ضرب المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحي كاستنارة القمر وكما ان ذات القمر متقدمة في الرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك متقدمة على حصول ذات الوحي المخبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة في الرتبة عن الملائكة فلا جرم اخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله ذكر الرسل في الدرجة الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه اسرارا غامضة وحكما عظيمة لا يحتمل ذكرها امثال هذه الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التنبيه

المسألة الثانية المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده وصفاته وبافعاله وباحكامه وباسمائه اما الايمان بوجوده فهو ان يعلم ان وراء المتحيزات موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الاله تعالى لانه لا يثبت ما وراء المتحيزات شيئا آخر يكون خالقا لها فيثبت ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية اما السلبية فهو ان يعلم انه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذا كل مركب فهو ممكن لذاته فكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا في ذاته لزم ان لا يكون متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا في مكان ولا حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة واما الصفات الثبوتية فان يعلم ان الموجب لذاته نسبته الى كل الممكنات كنسبته الى البواقي فلما رأينا ان المحدثات وقعت على وجوه ممكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم يستدل بما في افعاله من الاحكام والاتقان على كونه عالما حكيما ثم يعلم انه قادر عالم حي سميع بصير موصوف بنعوت الجلال وصفات الكمال وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فان يعلم ان كل ما سواه فهو ممكن محدث ويعلم ببديهة عقله ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو الغدير لهذا الدليل يحملك على ان تجزم بان كل ما سواه فانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه الا انه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الافعال الاختيارية للحيوانات **فالحكم الاول** فهو افعال ممكنة

محدثة فلا بد من اسنادها الى واجب الوجود بطريقها فان قلت اني اجد من نفسي اني ان شئت ان اتحرك تحركت وان شئت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري فنقول قد علقت حركتك بمشيئتك لحركتك وسكونك بمشيئتك لسكونك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وان تتحرك فاذا ثبت هذا فنقول هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها اما ان يكون لا بمحدث اصلا او يكون بمحدث ثم ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله فان حدثت لا بمحدث فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر في احداثها الى مشيئة اخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها هو الله سبحانه وتعالى واذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتيب الفعل عليها بلا المشيئة ولا حصول الفعل بعد المشيئة به فالانسان مضطر في صورة مختار فهذا كلام قاهر قوي في معارضته اشكالان احدهما انه كيف يليق بكمال حكمة الله ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والثاني انه لو كان الكل بتخليقه فكيف يوجه الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه ايضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة واما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فهو معرفة احكامه ويجب ان يعلم في احكامه امورا اربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان كل ما كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الحق سبحانه محال

وثانيها ان يعلم ان المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها ان يعلم ان له الالزام والحكم في الدنيا كيف شاء واراد ورابعها ان يعلم انه لا يجب لاحد على الحق بسبب اعماله شيء وانه سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء لان الكل ملكه وملكه فالمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي ومعرفة اسمائه قال في الاعراف ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال في بني اسرائيل اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال في طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال في آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الاسماء الواردة في كتاب الله المنزلة على السنة انبيائه المعصومين فهو الاشارة الى معاقد الايمان بالله واما الايمان بالملائكة فهو من اربعة اوجه اولها الايمان بوجودها فاما البحث عن انها روحانية محضة او جسمانية او مركبة من القسمين وبتقدير كونها جسمانية محضة فهي اجسام لطيفة او كثيفة وان كانت لطيفة فهي اجسام نورانية او هوائية وان كانت كذلك فكيف يمكن ان يكون مع لطافة اجرامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية

والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة ان يعلم انهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وان طعامهم بذكر الله وشرابهم بعبادة الله وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك حياتهم بذكر الله ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انها وسائط بين الله وبين البشر فكل قسم منهم موكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه والصافات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات اسرارا خفية اذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها **المرتبة الرابعة** ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة قال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما كان غوص العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها ان يعلم ان هذه الكتب وحي من الله الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة **وثانيها** ان يعلم ان الوحي بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شيء من ضلالاتهم في اثناء هذا الوحي الطاهر وعند هذا يعلم ان من قال ان الشيطان القى قوله تلك الغرانيق العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن **المرتبة الثالثة** ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ولم يدخل فيه فساد وقول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان رضي الله عنه فان من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة المرتبة الرابعة ان يعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان يعلم كونهم معصومين من الذنوب وقد احكمنا هذه المسألة في تفسير قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وجميع الآيات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجوهها وبيانها بتوفيق الله سبحانه المرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان يعلم ان النبي افضل ممن ليس بنبي ومن الصوفية من ينازع في هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم انه افضل من الملائكة وقال كثير من العلماء ان الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه المسألة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولارباب المكاشفات في هذه المسألة مباحثات غامضة المرتبة الرابعة ان يعلم ان بعضهم افضل من البعض وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه الآية لا نفرق بين احد من رسله واجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام تمام قوله آمن

الطريق الى اثبات نبوة الانبيا اذا كانوا حاضرين مع ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق فان صح هذا الطريق
وجب في كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه ان يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب ان لا يدل في حق احد منهم على صحة رسالته
فاما ان يدل على رسالة البعض دون البعض فهو قول فاسد متناقض والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون
بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة محمد عليه السلام فهذا هو المقصود من قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله لا ما ذكرتم
من انه لا يجوز ان يكون بعضهم افضل من البعض فهذا هو الاشارة الى الاصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله المسئلة الثالثة
قرا حمزة وكتابه على الواحد والباقون وكتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان احدهما ان المراد هو القران ثم الايمان به يتضمن الايمان
بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى الجمع ونظيره قوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل
معهم الكتاب بالحق فان قيل اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان معرفا بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جا المضاف
من الاسما ويعني به الكثرة كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله وقال تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث ومثل هذا الاطلاق شايع في جميع
الصيام قال العلما والقراة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر القرا عليه واعلم ان القرا اجمعوا في قوله
ورسله على ضم السين وعن ابي عمرو تسكينها وعن نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان اصل الكلمة على فعل بضم
العين وحجة ابي عمرو ان توالي اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم يتوال هذه الاربع حركات في شعر الا ان يكون من احد لا
واجاب الاولون ان ذلك مكروه في الكلمة الواحدة اما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم في وجعل لك مع انه قد توالا
فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة **المسئلة الرابعة** قوله لا نفرق بين
احد من رسله وقال والذين اتخذوا من دونه اوليا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي قالوا هذا فيه محذوف والتقدير
يقولون لا نفرق بين احد من رسله وكقوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم اي يقولون اخرجوا وقال الذين اتخذوا من دونه
اوليا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي قالوا هذا **المسئلة الخامسة** قرا ابو عمرو ويعقوب لا يفرق
بالياء على ان الفعل لكل وقرا عبد الله لا يفرقون المسئلة السادسة احد في معنى الجمع كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين والتقدير لا نفرق
بين جميع رسله هذا هو الذي قالوه وعندي انه لا يجوز ان يكون احد هاهنا في معنى الجمع لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله
وهذا لا ينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل
بل البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التاويل الذي ذكروه باطل بل معنى الاية لا نفرق بين احد من رسله وبين غيره
في النبوة واذا فسرناه بهذا حصل المقصود من الكلام ثم قال تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وفي الاية
مسائل **المسئلة الاولى** الكلام في نظم هذه الاية من وجهين الاول وهو ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير
لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة
العملية والقران مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن ابراهيم رب هب لي حكما والحقني
بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقني بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد هذا المعنى من القران
فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الاية ايضا كذلك فقوله كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله
لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله وقالوا سمعنا واطعنا
اشارة الى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القران
على اسرار عجيبة غافل عنها الاكثرون والوجه الثاني من النظم في هذه الاية ان للانسان اياما ثلاثة الامس والبحث
عنه يسمى بعلم المبدا واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بعلم الوسط والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد والقران مشتمل على رعاية هذه
المراتب الثلاثة قال في اخر سورة هود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة
المبدا ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة لا جرم ذكرهما في هذه الاية بقوله ولله غيب السموات والارض
اشارة الى كمال العلم واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدا واما علم الوسط وهو علم
ما يجب ان يشتغل به اليوم فله ايضا مرتبتان البداية والنهاية اما البداية فهي الاشتغال بالعبودية واما النهاية
فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين
فقال فاعبده وتوكل عليه واما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما تعملون اي يوم فيك غدا سيوصل فيه نتائج
اعمالك اليك فقد اشتملت هذه الاية على كل ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاثة ونظيرها ايضا قوله تعالى سبحان
ربك رب العزة عما يصفون وهو اشارة الى علم المبدا ثم قال وسلام على المرسلين وهو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله
رب العالمين وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في صفة اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا
فنقول هذه المراتب الثلاثة مذكورة في اخر سورة البقرة فقوله امن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة

المبدا

المبدا وقوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب ان يكون الانسان عليها مشتغلا
بها ما دام يكون في هذه الحيوة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد [illegible]
[illegible] **الوجه الثالث**
[illegible]
المراد بقوله وقالوا سمعنا واطعنا المسئلة الثانية قال الواحدي قوله سمعنا واطعنا [illegible]
حذف [illegible] وقول هذا من الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله انه يحذف
المفعول [illegible]
[illegible]

المسئلة الاولى [illegible]

[illegible]

المسئلة الثانية قوله غفرانك [illegible]

[illegible]

ظهور آثاره الى فخبي وفي حق امثالي من المجرمين واما القيد الثاني وهو قوله ربنا ففيه فوائد اولها ربيتني حين ما كنت ذاكرا
بالتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربيني عندما افنيت عمري في توحيدك وثانيها ربيتني حين كنت معدوما ولم تترك تربيتي في ذلك
الوقت لما تصورت منه لانى كنت ابقى ابدا في العدم واما الان فلو لم تربني لبقيت في الضرر الشديد فاسالك ان لا تهملني في هذا
وربيتني في الماضي فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعا الى في ان تربيني في المستقبل وثالثها ربيتني في الماضي واتمام المعروف
خير من ابتدائه فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك ثم قال تعالى واليك المصير وفيه فائدتان احدهما بيان انهم كما اقروا بالمبدا فك
كذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدا اصل الايمان بالمعاد فانه من اقر بان الله تعالى عالم بالجزئيات وقادر على كل الممكنات لا بد وان يقر
بالمعاد والثانية بيان ان العبد متى علم انه لا بد من المصير اليه والذهاب اليه حيث لا حكم الا حكم الله ولا يستطيع احد ان يشفع الا باذن
الله كان اخلاصه في الطاعات اتم واحترازه عن السيئات اكمل وهاهنا اخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين

لا يكلف الله نفسا الا وسعها **المسألة الاولى** اعلم ان في الاية مسائل قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا
واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيد ذلك ما بعده من قوله ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى حكى عنهم طريقتهم
في التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها المسألة الثانية في كيفية
النظم وجوه احدها ان هذا من كلام المؤمنين ووجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا
الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون
سامعين مطيعين وان قلنا ان هذا من كلام الله فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا واليك المصير
دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة في تلك
في تلك التقصيرات لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم واطعتم وما تعمدتم
التقصير فبعد ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين منه فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا الكلام
لهم في دعائهم في قولهم غفرانك ربنا **المسألة الثالثة** يقال كلفه الشيء فتكلف والكلفة اسم منه
والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع دون المجهود في
المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان المسألة الرابعة المعتزلة عولوا على هذه الاية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر
ولا يقدر عليه ونظيره قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر ولما
هذه الايات صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق قالوا واذا ثبت هذا الاختلاف اولها ان العبد يوجد افعال نفسه فانه لو كان
موجدها هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق فان الله تعالى اذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد
على ذلك الفعل ولا على تركه اما انه لا قدرة له على الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة الله والموجود لا يوجد ثانيا واما انه لا قدرة
له على الدفع فلان قدرته اضعف من قدرة الله فكيف يقوى قدرته على دفع قدرة الله واذا لم يخلق الله الفعل استحال ان يكون للعبد
قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان موجد فعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليف ما لا يطاق **والثاني**
ان الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المامور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف تكليفا بما لا يطاق فهذا
تمام الاستدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب
المصير الى تاويل الاية فالحجة الاولى ان من مات على الكفر تبين بموته على الكفر ان الله تعالى كان في الازل عالما بانه يموت على الكفر ولا يؤمن
قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررناه في مواضع وهو ايضا متقدمة بينه و
بينها فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية في العلم فهي ايضا
جارية في الخبر **الحجة الثانية** ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى
كان الامر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لازما انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد كما كانت صالحة
للفعل والترك فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله
تعالى لانها لو كانت من العبد لافتقر ايجادها الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول
الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا
ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فاذا صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليفا بما لا يطاق و
والحجة الثالثة ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء الداعيين او حال رجحان احدهما فان كان الاول فالتكليف
تكليف بما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان
الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع الحجة الرا

انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان تصديق الله في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن وانه
لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق **الحجة الخامسة** ان العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك اصبعه لم يعرف عدد الاحياز
التي يحرك اصبعه فيها ولان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مخالطة لسكنات والعبد لم يخطر بباله انه يحرك في بعض الاحياز
ويسكن في بعضها وانه اين تحرك واين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه لما لم يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص
من الافعال فلو دخل ذلك العدد دون الازيد والانقص لزم ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد واذا لم يكن موجدا
كان تكليف ما لا يطاق لازما على ما ذكرتم فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لا بد للاية من التاويل وفيه وجوه الاول
وهو الاصوب انه قد ثبت انه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما ان يصدقهما وهو محال لانه اثبات النقيضين واما
ان يكذبهما وهو محال لانه ابطال النقيضين واما ان يكذب القاطع العقلي ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة
والقران وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا ان نقطع بصحة الدلائل العقلية ونحمل
الظاهر السمعي على التاويل وهذا الكلام هو الذي يقول المعتزلة عليه ابدا في دفع الظواهر التي يتمسك بها اهل السنة فبهذا
الطريق علمنا ان لهذه الاية تاويلا في الجملة سواء عرفناه او لم نعرفه وحينئذ لا حاجة الى الخوض فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني
في الجواب هو انه لا معنى للتكليف والامر والنهي الا الاعلام بانه ان فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر
فانا لا ان المامور به متى كان ذلك امرا وتكليفا في الحقيقة والا لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب به في الدار الاخرة
واستحقاقا بانه انما خلق للنار **والجواب** وهو ان الانسان ما دام لم يمت فانا لا ندري ان الله علم منه انه
يموت على الكفر ولم يكن كذلك فنحن نكون في مقام الخائف فلا جرم نامره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان الله
كان قد يئس منه فثبت ان شرط التكليف كان زائلا عنه حال حيوته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر الجواب الرابع انا بينا ان قوله
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس قول الله تعالى بل هو قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض
المدح لهم والثناء عليهم فيجب ان يكون هذا الكلام حقا اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا اقصى
ما يمكن ان يقال في هذا الموضع ونسال الله العظيم ان يرحم حيرتنا وقصورنا فيما نقول وان يعفو عن خطايانا فانه لا يطلب الا الحق ولا يروم الا الصواب
اما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في انه هل في اللغة فرق
بين الكسب والاكتساب قال الواحدي رحمه الله الصحيح عند اهل اللغة ان الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما قال ذو الرمة
الفى اباه بذاك الكسب يكتسب والقران ايضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على انه لا فرق بين
اللفظين ومن الناس من فرق بينهما ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره
والاكتساب لا يكون الا ما يكتسبه الانسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب لاهله ولا يقال مكتسب لاهله والثاني قال صاحب الكشاف انما
خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله
اعمل واجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال المسألة الثانية المعتزلة احتجوا
بهذه الاية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا لان الاية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه
الاضافة ولجرى مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم ثم قالت
الثامنية لو كان تعالى خالقا لها فالمراد في التكليف وما الوجه في ذلك ان لا يفعل عليه ولو كان كالحنيف في انه تعالى
خلقه فيهم ولقلة تحقيقهم بسبب ولا ذنوب **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على فساد القول بالمحابطة قالوا
لانه تعالى اثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الاستحقاقين
مجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما زوال الاخر قال الجبائي ظاهر الاية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب
العمل الصالح اذا لم يبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم يكفره بالتوبة وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لان الثواب يجب
ان يكون منفعة خالصة دائمة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقهما
ايضا محالا واعلم ان الكلام في هذه المسألة قد مر على الاستقصاء في تفسير قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده المسألة الرابعة احتج كثير
من المتكلمين بهذه الاية في بيان انه لا يعذب الاطفال بذنوب الاباء ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله ولا تزر وازرة
وزر اخرى **المسألة الخامسة** الفقهاء تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار
لان اللام في قوله تعالى لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتاكد ذلك بقوله عليه السلام كل امرئ احق بكسبه من والده وولده
وسائر الناس اجمعين واذا تمسكنا بهذا الاصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لا تملك باداء الضمان لان المقتضي لبقاء الملك
قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود انما هو الغصب واداء الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد والمدبرة

ومنها انه اذا غصب ساحة فادرجها في بنائه وغصب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما اكتسبت والفرق بين الشريك
والجار كما هو بدليل ان الجار مقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستواء ولان الضرر بتحا لكة الجار اثل ولان في الشركة
يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضي لبقاء الملك
قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك
ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها انه يكره وجوب الزكاة احتجاجا به وجوابه ان الدلائل الموجبة للزكوة اخص والخاص
مقدم على العام وبالجملة فهذه الآية اصل كبير في فروع الفقه ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاهم وذلك لانه عليه السلام
قال الدعاء مخ العبادة لان الداعي لا يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله وكرمه وعزته
وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي والمقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة
المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سالك
عبادي عني فاني قريب فقال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وفي الآية مسايل **المسئلة الاولى**
اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف
هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا اما النوع الاول فهو قوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وفيه مسايل

[illegible]

المسئلة الثانية

[illegible]

الوجه الثالث

[illegible]

الوجه الخامس

[illegible]

بان يدعو لهم بقولهم لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فكان ذلك امرا من الله لهم بان يطلبوا من الله ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم
بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكباير واما العشر الثاني والثالث
فالطلاق لان المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم وما يحرم من الله فعله يمتنع ان يطلب بالدعا **فان قيل**
الناسي قد يؤاخذ في ترك التحفظ على ما قررتم في المسألة المتقدمة قلنا هو في الحقيقة مواخذ بترك التحفظ وضدا وعدما
فالمواخذة انما حصلت على تركه فما تظهر مما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجا العفو لاهل الكباير **قوله تعالى**

ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الدعاء وفيه مسايل المسألة الاولى الاصر في اللغة
الثقل والشدة قال النابغة

يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم ۞ والحامل الاصر عنهم بعدما عرفوا

ثم سمي العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي وميثاقي والاصر العطف يقال ما ياصرني عليه اصره اي رحمة
وقرابة وانما سمي العطف اصرا لان عاطفك عليه ثقل عليك كل ما يقبل اليه من المكاره. المسألة الثانية ذكر اهل التفسير فيه وجوها
الاول لا تشدد علينا في التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وامرهم
باداء ربع اموالهم في الزكوة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا اذا
اتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا كتبنا
عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المنافي قرين من قوم طالوت الشرب من النهر
وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة وخنازير قال القفال ومن نظر
في السفر الخامس من التوراة التي يدعيها هولاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب
الكثيرة فالمؤمنون سالوا ربهم ان يصون عنهم امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم قال تعالى
في صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال عليه السلام رفع عن امتي المسخ والخسف والغرق
وقال تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا
التخفيف لان التشديد مظنة التقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله فلا جرم طلبوا السهولة في
التكاليف **والقول الثاني** لا تحمل علينا عهدا وميثاقا شبيها بميثاق من قبلنا في الغلظ والشدة وهذا
القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باضمار شيء زايد على الملفوظ فيكون القول بالاول اولى. المسألة الثالثة
لقائل ان يقول ذلك لان الدلايل العقلية والسمعية على انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فما السبب في انه شدد التكليف
على اليهود حتى يؤدي ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من الجاير ان يكون الشيء مصلحة في حق انسان
مفسدة في حق غيره فاليهود كانت الغلاظة والفظاظة غالبة على طباعهم فما كانوا يصلحون الا بالتكاليف الشاقة
الشديدة وهذه الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ اجاب
الاصحاب بان السؤال الذي ذكره في المقام الاول نقله الى المقام الثاني فنقول ولما اختص اليهود بغلظة الطبع وقسوة
القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة والتكاليف ولم اختص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو
الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تأمل وانصف علم ان هذه التعليلات عليلة تحل بها جناب
الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون

قوله تعالى **ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به** واعلم ان هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهي توضع
موضع المصدر **المسئلة الثانية** من الاصحاب من تمسك به في انه تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا
لما حسن طلبه بالدعاء من الله اجاب المعتزلة عنه من وجوه الاول ان قوله لا طاقة لنا به اي ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما
يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر

انك ان كلفتني ما لم اطق ۞ ساءك ما سرك مني من خلق

وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمملوك له طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروي
عمران بن الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلي جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه
عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة شديدة وقال تعالى في وصف
الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم ذلك والوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال
لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحمل علينا عذابك الذي لا نطيق

احتماله فلو حملنا الاية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله ولا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى **الوجه الثالث** هب انهم سالوا الله تعالى ان لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دل ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بالباطل ويدل قول ابراهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبيا وقال تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول وكذا الكلام في قوله لين اشركت ليحبطن عملك هذا جملة وجوه اجوبة المعتزلة اجاب الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على ان لا يشدد عليهم في التكليف لكان الاذى من قبلنا واحدا ويكون هذه الاية تكرارا محضا وذلك غير جايز الثاني انا بينا ان الطاقة هي الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جا هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القران بالتكليف قال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الى قوله وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره اما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشي اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعا والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى ما يقول في دعائه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا فكما ان ذلك غير جايز فكذا ما ذكرتموه اذا ثبت هذا فنقول هذا هو قاطع ذلك متروكا في بعض الصور لدليل منفصل لم يجب تركه في سائر الصور لغير دليل **المسلة الثالثة** اعلم انه في هذه الايات سؤالات السؤال الاول لم قال في الاية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه الاية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل الجواب ان الشاق يمكن حمله اما اذا لا يكون متعذرا لا يمكن حمله فالحاصل انه فيما لا يطاق هو هذا التحميل فقط اما الحمل فغير ممكن واما الشاق فالحمل والتحميل ممكنان فيه فلهذا السبب خص الاية الاخرة بالتحميل السؤال الثاني انه لما طلب ان لا يكلفه بالفعل الشاق في قوله لا تحمل علينا اصرا كان من لوازمه ان لا يكلفه بما لا يطاق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذي لم يحله فيه والعلم عند الله ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه في بدو المكاشفة وذلك هو ان يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته ففي المقام الاول طلب ترك التشديد وفي المقام الثاني قال لا تطلب مني حمدا يليق بجلالك ولا شكرا يليق بالائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لا يليق بذكري وشكري وفكري ولا طاقة لي بذلك ولما كانت الشريعة مقدمة على الحقيقة لا جرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به **السؤال الثالث** انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع فانهم قالوا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فما الفايدة في هذه الجمعية وقت الدعا والجواب المقصود منه ان قبول الدعا عند الاجتماع اكمل وذلك لان للهمم تاثيرات فاذا اجتمعت الارواح والدواعي على شي واحد كان حصوله اكمل

واعف عنا واغفر لنا وارحمنا اعلم ان تلك الانواع الثلثة من الادعية كان المطلوب منها الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا واما هذا الدعا الواقع فقد حذف فيه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل فههنا سؤالات السؤال الاول لم لم يذكر واههنا لفظ ربنا الجواب النداء انما يحتاج اليه عند البعد اما عند القرب فلا واما حذف النداء اشعارا بان العبد اذا واظب على التضرع نال القرب من الله وهذا سر عظيم يطلع فيه على اسرار اخرى **السؤال الثاني** ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب ان العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صونا له من عذاب التخجيل والفضيحة كان العبد يقول اطلب منك العفو واذا عفوت عني فاستره علي فان الخلاص من عذاب النار انما يطيب اذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة فالاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منهما اقبل على طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته ان يتجلى له نور جلال الله وينكشف له بقدر الطاقة علو كبريا الله وذلك بان يصير غايبا عن كل ما سوى الله مستغرقا بالكلية في نور حضور جلال الله فقوله وارحمنا طلب الثواب الجسماني وقوله بعد ذلك انت مولانا طلب لان يصير العبد مشتغلا بكليته على الله لان قوله انت مولانا خطاب الحاضرين ولعل كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات ولقد صدقوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى وفي قوله انت مولانا فايدة اخرى وذلك لان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بانه سبحانه هو المولى

تاليم

نكل

لكل منهم يميلون اليها وهو المعطي لكل ما يرجون ينتفعون بها فلا جرم اظهروا عند الدعا انهم في كونهم متكلين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذي لا يتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مهمات الكل وهو المولى في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم النصير ونظيره هذه الاية الله ولي الذين امنوا اي ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه اي ناصره وقوله ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا معهم وفي مناظرتنا بالحجة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله القوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله وهذا اخر السورة وروى الواحدي عن مقاتل بن سليمان انه لما اسري بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السما اعطي خواتيم سورة البقرة فقالت له الملايكة ان الله عز وجل قد اكرمك بحسن الثنا عليك بقوله امن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل كيف يدعو فقال محمد عليه السلام غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا اواخذكم فقال لا تحمل علينا اصرا فقال لا اشدد عليكم فقال محمد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احملكم ذلك فقال محمد واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فقال الله قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين وفي بعض الروايات ان محمدا عليه السلام كان يذكر هذه الدعوات والملايكة كانوا يقولون امين

سورة آل عمران مايتان آية

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واعن **قوله تعالى**

الم الله لا اله الا هو الحي القيوم اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون موصولا بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتدا والثاني انه ذلك على لغة من يقطع الف الوصل واما فتح الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفرا واختيار كثير من البصريين ان اسما الحروف موقوفة الاواخر تقول الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلثة وعلى هذا التقدير وجب الابتدا بقوله الله واذا ابتدانا به نثبت الهمزة متحركة الا انهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدا بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقا الهمزة واذا امتنع بقا حركتها امتنع القا حركتها على الميم فلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقايها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفرا **القول الثاني** قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقا الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تحقيقه طويل وانا ابين ما اجدهما سبب اصل الحركة والثاني سبب كون تلك الحركة فتحة اما البحث الاول فهو مبني على مقدمات **المقدمة الاولى** ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابراهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة المقدمة الثانية مذهب سيبويه ان حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتدا به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجد قبل لام التعريف حرفا اخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذه اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغنا عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف اخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لانه هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام واثر من الاثار فاذا بينا انه ليس الامر كذلك فعلنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وباثارها سقوطا كليا ولهذا يبطل قول الفرا **المقدمة الثالثة** ان اسما هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الميم من قولنا الم ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفرا **اما** البحث الثاني فلقائل ان يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح ههنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر ههنا لا يليق لانه يصير في قولنا الرء مسبوقة بالياء فلو حركت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة طعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج وقال ينتقض بقوله جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها نقل الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولنا الله وهي في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد دفعة واحدة صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف في قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقدير قول سيبويه والله اعلم

المسألة الثانية في سبب نزول اول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثاني انها نزلت من ابتداء السورة الى اية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم ثلاثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه العاقب عبد المسيح والثاني مشيرهم ووزيرهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بني بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوه وموّلوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جنبه اخوه كرز بن علقمة فبينا بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز تعسا للابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة بل تعست امك فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرز فما يمنعك عنه وانت تعلم هذا فقال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو امنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشيا فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلاثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلثة ويحتجون بقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون في قولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال عليه السلام كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتاكلون الخنزير فقالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى في ذلك اول سورة ال عمران الى بضع وثمانين اية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم فقال عليه السلام الستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا حي لا يموت وان عيسى ياتي عليه الفناء قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شيء ويحفظه ويرزقه قال فهل يملك عيسى شيئا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امراة كما تحمل المراة ووضعته كما تضع المراة وغذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى فقال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون كما زعمتم فسكتوا وابوا الا الجحود ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه فقال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ ثم ان الله تعالى امر محمدا بالملاعنة فقالوا يا ابا القاسم دعنا ننظر في امرنا ثم ناتيك بما تريد ان تفعل فانصرفوا ثم قال بعض اولئك الثلاثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم نبيا قط الا وفني كبيرهم وصغيرهم وانه الاستئصال منكم ان فعلتم وقد ابيتم الا الاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا ابا القاسم قد راينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا في اشيا قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه السلام ائتوني العشية ابعث معكم القوي الامين فكان عمر يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان اكون صاحبها قال فصلينا مع رسول الله الظهر ثم سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت اتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى راى ابا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها ابو عبيدة **واعلم** ان هذه الرواية دالة على ان المناظرة في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبيا عليهم السلام وان مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل قطعا

المسألة الثالثة اعلم ان نظم هذه السورة له نظم عجيب لطيف وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا الرسول صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم اما ان تنازعوه في معرفة الاله او في النبوة فان كان النزاع في معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وانه لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا ايضا باطل لان الطريق الذي عرفتم ان الله تعالى انزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى هو بعينه قائم في محمد وما ذاك الا المعجزة وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو منضبط حسن جدا فلنقتصر ههنا على بحثين **البحث الاول** يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع ان يكون له ولد انما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بينا ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شي منها ولدا له كما قال ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا

وايضا لما ثبت ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه ثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بانه ما كان الها فهذه الكلمة وهو قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث **واما البحث الثاني** وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى ههنا في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اتم الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتمونا ايها اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التوراة والانجيل فاذا ان ... المثال لانه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قولهما وبين اقوال الكاذبين فانه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين قول المحق وقول المبطل فالمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله فكذلك حصل في كون القران نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل على ما هو قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما اجاب به محمد عليه السلام وما هو في اثبات نبوة محمد عليه السلام لم يبق بعد ذلك عذر لمن نازعه في دينه فلا جرم اردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط وحسن الترتيب وجودة التاليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدانا هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التي لا نحدها ولا نحصر ولما لخصنا ما هو المقصود الكلي من الاية فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ اما قوله الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فاما الحي فهو الفعال الدراك واما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه في معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرا عمر رضي الله عنه الحي القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على خلقه باعمالهم واجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم الذي لا بداية له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قوله الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان يكون حيا قيوما ودلت البداهة والحس على ان عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوما كيف وهم يقولون بانه قتل واظهر الجزع من الموت علمنا قطعا ان عيسى ما كان الها ولا ولد الاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا اما قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه فاعلم ان الكتاب ههنا هو القران وقد ذكرنا في اول سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القران بالتنزيل والتوراة والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القران نجما نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التوراة والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القران المنزل بوصفين الاول قوله بالحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها **احدها** انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة **وثانيها** ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العبادات والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا **والوصف الثاني** لهذا الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبيا عليهم السلام ولما اخبروا به عن الله ثم فيه وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة القران لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب لانه كان اميا لم يختلط باحد من العلما ولا تلمذ لاحد ولا قرا على احد شيا فالمفتري اذا كان هكذا امتنع ان يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحي الله تعالى الثاني قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعا الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان فالقران مصدق لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الاية سؤالان **السؤال الاول** كيف سمى ما مضى بانه بين يديه الجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم السؤال الثاني كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القران ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب مبشرة بالقران وبالرسول ودالة على ان احكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القران كانت موافقة للقران وكان القران مصدقا لها واما فيما عدا الاحكام فلان دلائل المباحث الالهية لا تختلف وكذلك فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال تعالى وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وفيه مسائل **المسألة الاولى** ذكر صاحب الكشاف التوراة والانجيل اسمان اعجميان والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة معدوم في اوزان العرب واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادبا اما لفظ التوراة ففيه ابحاث

البحث الاول في اشتقاقه قال الفرا التورية معناها الضيا والنور من قول العرب وري الزند يري اذا قدح وظهرت النار قال تعالى فالموريات قدحا ويقولون وريت بك زنادي معناه ظهر بك الخير لي فالتورية سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضيا. **البحث الثاني** في وزنه ثلاثة اقوال الاول قال الفرا اصل التورية تورية تفعلة بفتح التا وسكون الواو وفتح الرا واليا الا انه صارت اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها. القول الثاني قال الفرا ويجوز ان يكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون اصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناجية ناجاة قال الشاعر

فما الدنيا بباقاة لحي ... وما حي على الدنيا بباق

والقول الثالث وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتجه وتكلان ثم قلبت اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت باليا على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفرا اما الاول فقالوا هذا البنا نادر واما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اقوى واما الثاني فانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقران ما نزل بها البتة. **البحث الثالث** في التورية قراءتان الامالة والتفخيم فمن فخم قال ان الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير اما الانجيل ففيه اقوال قال الزجاج افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه اصل المرجوع اليه في ذلك والثاني قال قوم يقال للما الذي يخرج من البئر نجل ويقال قد استنجل الوادي اذا خرج الما من النز فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو والشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلا سمي بذلك لانه نور وضيا اخرجه لهم واعلم ان هولاء الادبا يجب ان قصدهم وجوبا ان كل لفظ ان يكون ماخوذا من شي اخر ولو كان كذلك لزم اما التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لابد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى يجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذلك الاخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذاك اصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذاك الذي يجعلونه اصلا في غاية الخفا وايضا فلو كان التوراة انما سميت تورية لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا وجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتورية فوجب تسمية كل الحوادث بالتورية ووجب في كل ما كان اصلا لشي اخر ان يسمى بالانجيل فالطين اصل الكوز فوجب ان يكون الطين انجيلا والذهب اصلا للخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشيا بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات عليهم لابد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لابد من المصير في اخر الامر الى الرجوع الى وضع اللغة فلا نتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا فالتوراة والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرية والاخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بهذه المباحث اما قوله تعالى من قبل هدى للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التورية والانجيل قبل ان انزل الفرقان ثم بين انه انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الاية دالة على بطلان قول من يزعم ان القران عمى على الكافرين وليس بهدى لهم ويدل على ان معنى قوله وهو عليهم عمى انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام فلم يزدهم دعاي الا فرارا لما فروا عنده واعلم ان قوله تعالى هدى للناس فيه احتمالات الاول ان يكون ذلك عايدا الى التورية والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القران بانه حق ووصف التورية والانجيل بانه هدى والوصفان متقاربان **فان قيل** انه وصف القران في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه هاهنا قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فقط من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما هاهنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقران فلا جرم لم يقل هاهنا في القران انه هدى بل قال انه حق في نفسه سوا قبلوا او لم يقبلوا واما التورية والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ويدعون انا انما نعول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التاويل بانه هدى فهذا ما خطر بالبال والله اعلم بمراده. **القول الثاني** وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بانها هدى فهذا الوصف عايد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتورية والانجيل ثم قال وانزل الفرقان وللجمهور من المفسرين فيه اقوال الاول ان المراد هو الزبور كما قال واتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القران وانما اعاده تعظيما لشانه ومدحا له بكونه فارقا بين الحق والباطل او يقال انه تعالى اعاد ذكره ليبين انه انزله بعد التورية والانجيل ليجعله فرقانا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار **والقول الثالث**

وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها مفرقة بين الحلال والحرام وساير الشرايع فصار هذا الكلام دالا على انه تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله اهل التفسير في هذه الاية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور فبعيد لان الزبور ليس فيه شي من الشرايع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التورية والانجيل مع اشتمالهما على الدلايل وبيان الاحكام بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القران فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقران مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقران وهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللايقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الاية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة من عند الله عليهم افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكاذبين فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب والمعجز هو الفرقان فلما ذكر تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التورية والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين ساير الكتب المخالفة فهذا ما عندي في تفسير هذه الاية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم بمراده. واعلم انه سبحانه لما قرر في هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقديره اتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الدلايل الباهرة فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى فقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلايل الله ثم قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اي عاقبه وقال الليث لم ارض عنه حتى نقمت وانتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل

قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا

اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين **الاول** انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القايم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات وحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سوال عن سوال ولا يشتبه الامر عليه بسبب كثرة اسئلة السائلين ثم قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قايما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ثم فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما كما ذكرناه اشارة الى كمال علمه سبحانه والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كونه عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما ما ذكرنا لا جرم لما ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصوركم في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضا مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اعصاب وبعضها اوردة وبعضها شرايين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى البعض على التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضا المختلفة في الطبايع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شي واذا ثبت انه عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى اولا انه هو الحي القيوم ومن تامل في هذه اللطايف علم انه لا يعقل كلام اكثر فايدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذه الكلمات **والاحتمال الثاني** انه تعالى ذكر هذه الايات على سبب نزولها وذلك ان النصارى ادعوا الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبهة احد النوعين

شبهة مستخرجة من مقدمات مشاهدة

والنوع الثاني

شبهة مستخرجة من مقدمات الزامية اما النوع الاول من الشبه فاعتمادهم في ذلك على نوعين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا فهذا النوع من شبه النصارى متعلق بالقدرة وليس للنصارى شبه في المسئلة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الاله يجب ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع بانه ما كان الها فاتبعه بهذه الاية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين

اما الشبهة الاولى

وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال انه علم ذلك بوحي من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتاذى بذلك ويتالم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع الغيبات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه المتعلقة بالعلم واما النوع الثاني وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له واما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب على خلق الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف لم يقدر على ذلك الاماتة او لعله لم يدفع الذين اخذوه وعلى زعم النصارى قتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم حصولهما على وفق مراده في سائر الصور يدل على انه ما كان الها وظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين

النوع الاول

ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقوننا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابا لله فاجاب الله تعالى عنه ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول عليه السلام الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب عنه بان هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التاويل وذلك هو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله هو الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابنا للاله واما قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله واما قوله هو الذي انزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القران ان عيسى روح الله وكلمته ومن احاط علما بما ذكرناه وحصّله علم ان هذا الكلام على اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس في المسئلة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الايات عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الايات فاذكره لانه لا حاجة اليه فمن اراد ذلك فليطالع الكتب ثم انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم والعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما مر ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم وبقي في الاية ابحاث لطيفة

اما قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فالمراد لا يخفى عليه شيء فانه تعالى ما اكتفى في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو اطلق كان ابلغ لان الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض ٥

اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل في معرفة عظمة علم الله والحس متى اعان العقل في المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل وكذلك ان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثال فان المثال يعين على الفهم اما قوله هو الذي يصوركم في الارحام قال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التاليف بين اجزائه واصله من صاره يصوره اذا اماله فهي صورة لانها مائلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحم وذلك لان الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله اعلم

قوله تعالى

هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات

اعلم ان في الاية مسائل

المسئلة الاولى

قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني انه كالجواب عن شبه النصارى فاما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى لما اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء واما الروحانية فاشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمرآة المجلية التي تجلت صور جميع الموجودات فيه وهو المراد بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب واما الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القران من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الاية ان القران مشتمل على محكم وعلى متشابه وان التمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة

المسئلة الثانية

اعلم ان القران دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فهو قوله تعالى الر كتاب احكمت اياته فذكر في هاتين الايتين ان جميعه محكم والمراد بالمحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القران افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من الاتيان بكلام يساويه في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الاخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الاية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة اما المحكم فالعرب تقول حاكمت وحكمت واحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه عن الفساد وقال جرير احكموا سفهاءكم اي امنعوهم وبناء محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحجة حجة لانها تمنع الخصم من الاعتراض واما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه علي الامران اذا لم يفرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبهات وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما امور متشابهات وفي رواية اخرى مشتبهات ثم لما كان من شان المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشاكله ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز احدهما عن الاخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغيره او لا يكون محتملا لغيره فاذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فاما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الاخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا واما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مؤولا او مشتركا او مجملا اما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة وان لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح والمؤول مع انه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم

اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهاهنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض انما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا الى احد المعنيين ومرجوحا في الاخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم ومرجوحه الترك والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة وان الايات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الامر في ذلك فلا بد هاهنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الاخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا

اما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك احدهما رعاية للظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في دلالته والاخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني وان كان اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي على ان ما اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا تعين التاويل فظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تاويل على تاويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح والدلائل اللفظية على مرجوح اخر يكون في غاية الضعف ومثل هذا لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل اللفظية في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة العقلية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التاويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والارشاد

المسألة الثالثة في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه

الاول ما نقل عن ابن عباس انه قال المحكمات هي الثلاث الايات في سورة الانعام قل تعالوا الى اخر الايات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف الهجاء المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا منه مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة من الله تنقسم الى ... ما لا يجوز ان يتغير بشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك **فالقسم الاول** هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الايات الثلاثة في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على التسوية الا بدليل منفصل على ما لخصنا في اول سورة البقرة والقول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ **والقول الثالث** قال الاصم المحكم هو الذي يكون دلائله واضحة لائحة مثل ما اخبر الله تعالى من انشاء الخلق في قوله خلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتامل نحو الحكم بانه تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تاملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلائله واضحة ان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما المجمل المتساوي او المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه

اولا وان عنى به انه الذي يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل وعلى هذا يصير كل القرآن متشابها لان قوله خلقنا النطفة علقة امر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك الطبائع والفصول وتاثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكما ان اثبات الحشر والنشر يفتقر الى الدليل فلذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث يكون مقدماته قليلة ومرتبة ملخصة يؤمن الغلط فيها الا نادرا ومنه ما يكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي او بدليل خفي فذاك هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام القيامة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها

المسألة الرابعة في الفوائد التي لاجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها واعلم ان من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وفي موضع اخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك بقوله ليس كمثله شيء ثم ان كل واحد يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات المخالفة لمذهبه متشابهة وانما ال في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام الساعة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها

الوجه الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الوجه الثاني لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التامل فيه كل صاحب مذهب واذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق

الوجه الثالث ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد الوجه الرابع ان القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى العلم بطرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات هذه الفوائد الكثيرة

الوجه الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخاص والعام بالكلية وطبائع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في اخر الامر هو المحكم فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله اعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فالمراد هو القرآن منه ايات محكمات وهي التي يكون مدلولاتها متاكدة اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية او يكون مدلولاتها متاكدة اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية او يكون مدلولاتها خالية عن معارض ما اقوى منها ثم قال هن ام الكتاب وفيه سؤالات **السؤال الاول** ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام في حقيقة اللغة الاصل الذي يكون منه الشيء فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما صارت مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل انما جرى في الانجيل من ذكر الاب هو انه قال ان الباري تعالى القديم المكون للاشياء الذي به قامت الخلائق وبه يحيا الى ان يفنيها فعبر عن هذا المعنى بلفظ الاب من جهة ان الاب هو الذي يحصل منه تكون الابن ثم وقع في الترجمة ما اوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكذا قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد محكم معناه متاكد بالدلائل العقلية القطعية فكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التي يجب ردها الى ذلك المحكم **السؤال الثاني**

لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير
شيء اخر واحدهما ام الاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية ولم يقل ايتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما اية
واحدة فكذا ههنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه قال الخليل وسيبويه ان اخر فارقت اخواتها في حكم
واحد وذلك ان اخر جمع اخرى واخرى تانيث اخر واخر على وزن افعل فانه يستعمل مع من او بالالف واللام يقال زيد افضل
من عمرو وزيد الافضل من عمرو فالالف واللام معاقبتان لمن في باب افعل فكان القياس ان يقال زيد اخر من عمرو او يقال زيد الاخر من عمرو
الا انهم حذفوا منه لفظة من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوه اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام معاقبتان من فلما
سقط الالف واللام ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار اخر واخرى واخرجمعه فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم
نظايرها في سقوط الالف واللام عن جمعها ووحدانها ثم قال فاما الذين في قلوبهم زيغ **العلم** انه تعالى لما بين
ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاغ
زيغا اي مال الميل واختلفوا في هولاء الذين ارادوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى
الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله تعالى هذه الاية ثم انزل ان مثل عيسى
عند الله كمثل ادم خلقه من تراب قال الكلبي هم اليهود طلبوا علم بقاء هذه الامة واستخراجه من الحروف المقطعة في
اوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في اخر الاية وما يعلم تاويله الا الله وما ذاك
الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى الملائكة والانبياء عليهم السلام وقال المحققون ان هذا يعم جميع
المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه
ومن جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة وما وعد الكفار من النقمة فيقولون ائتنا بعذاب الله ومتى تاتينا الساعة
ولو ما تاتينا بالملائكة فموهوا الامر على ضعفة ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما ان يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق
واما ان يكون اكبر منه فيكون منقسما مركبا وكل مركب فانه ممكن ومحدث فهذا الدليل الظاهر يمنع ان يكون الاله في مكان
فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلال
المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان صدور الفعل يتوقف على حصول
الداعي وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه
عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ بطل ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله وقدرته ومشيته فيصير استدلال
المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فيدخلون تحت هذه الاية كل هولاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة
ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم متمسكون بالمتشابهات لاجل ان في قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقرير الباطل
واعلم انك لا ترى طايفة في الدنيا الا وتسمي الايات المطابقة لمذهبها محكمة والايات المطابقة لمذهب خصمها متشابهة ثم يقولون الامر في
ذلك الا ترى ان الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله هم المتمسكون
بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني ان الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بايات الضلالة ولا يتاول على المحكم الذي
بينه الله بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وفسروا ايضا قوله واذا اردنا
ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها على انه تعالى امرهم ارادة لفسقهم وان الله تعالى بطل العلل على خلقه ليهلكهم
مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وقالوا قوله تعالى زينا لهم اعمالهم فهم يعمهون
على انه تعالى زين لهم الكفر وسعوا بين الثنا في القران لقوله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وما كان مهلكي القرى
الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال من اهتدى فانما يهتدي لنفسه وقال ولكن الله
حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فكيف يزين الكفر فهذا ما قاله ابو مسلم وليت شعري لم حكم على الايات الموافقة
لمذهبه بانها محكمات وعلى الايات المخالفة لذلك بانها متشابهات ولم اوجب في تلك الايات المطابقة لمذهبه اجراءها
على الظاهر وفي الايات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلائل العقلية فاذا دل
على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية الباهرة فان من يصح لا يتم الا اذا قلنا بانه صدر عنه احد الفعلين دون الثاني
من غير مرجح وذلك يقتضي نفي الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بانه سبحانه ما كان عالما بجزئيات الاعمال في الازل وذلك يقتضي تجهيل
الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على كونه عالما به فحينئذ يكون قد خص ذلك العدد
بالوقوع دون الازيد والانقص ولا مخصص وذلك نفي الصانع ويلزم ايضا ان لا يدل صدور الفعل المحكم على كونه فاعله عالما
وحينئذ ينسد الاستدلال باحكام افعال الله على كونه عالما ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدروا

على

على دفعها فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية القاهرة فكيف يجوز للعاقل ان يسمي الايات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه
فظهر بما ذكرنا ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل اية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل اية تخالفها فهي المتشابهة واما
المحقق المنصف فانه يحمل الامر في الايات على ثلاثة اقسام احدها ما يتاكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا
وثانيها الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك هو الذي يحكم فيه بان مراد الله تعالى غير ظاهره
وثالثها الذي لم يوجد مثل هذا الدليل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون من حقه التوقف فيه ويكون ذلك
متشابها بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد الجانبين عن الاخر الا ان الظن الراجح حاصل في اجرائها على ظواهرها فهذا
ما عندي في هذا الباب والله اعلم ثم انه تعالى بين ان الزايغين يتبعون المتشابه بين ان لهم فيه غرضين فالاول قوله تعالى ابتغاء
الفتنة والثاني هو قوله وابتغاء تاويله فاما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء
والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب الدنيا اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها
اولها قال الاصم انهم متى اوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل
والهرج والمرج فذاك هو الفتنة **وثانيها** ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه
فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة **وثالثها** ان الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم انه
لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني لهم وهو قوله تعالى وابتغاء تاويله فاعلم ان التاويل
هو التفسير واصله في اللغة المرجع والمصير من قولك ال الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تاويلا اذا صيرته اليه هذا معنى
التاويل في اللغة ثم يسمى التفسير تاويلا قال تعالى سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تاويلا وذلك انه
اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التاويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة
متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم يكون قال القاضي هولاء الزايغون قد اتبعوا المتشابه من وجهين احدهما
ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله ابتغاء الفتنة والثاني ان يحكموا بحكم في الموضع الذي لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء
تاويله ثم بين تعالى ان الزيغ يكون زيادة في ذم طريقة هولاء الزايغين فقال وما يعلم تاويله الا الله واختلف في هذا الموضع فمنهم من قال
تم الكلام ههنا ثم الواو في قوله والراسخون في العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس
وعايشة والحسن ومالك بن انس والكسائي والفراء ومن المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني
ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله وعند الراسخين في العلم
وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الاول وجوه
الحجة الاولى ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله
تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة والمجازات كثيرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات
اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسالة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز
مثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيناه بالبراهين
الخمسة في تفسير هذه الاية فعلمنا ان مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الاية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات
وفي المجازات كثرة وترجيح بعض على بعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسالة ليست
من المسائل الظنية فوجب ان لا يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى ودل الدليل
على انه يمتنع ان يكون في المكان فعرفنا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الاية ما اشعر به ظاهرها الا ان في مجازات هذا اللفظ كثرة
فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز
باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسالة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته **الحجة
الثانية** وهو ان ما قبل هذه الاية يدل على ان طلب تاويل المتشابه مذموم حيث قال فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ولو كان طلب تاويل المتشابه جايزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب
مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لو ما تاتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب
الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح محكم وحمله على معناه الذي ليس
براجح المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تاويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا
للظاهر وانه لا يجوز **الحجة الثالثة** ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون امنا به وقال
في اول البقرة فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهولاء الراسخون لو كانوا عالمين بتاويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان

له في الايمان بمن مدح لهم لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يومن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا
بالدلائل القطعية ان الله عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها من الكليات والجزئيات وعلموا ان القرآن كلام الله وعلموا انه
لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القاطعة على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى منه غير
ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شيء كان فهو الحق والصواب فهولاء هم الراسخون
في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن
الحجة الرابعة لو كان قوله والراسخون معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وانه
بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به او يقال ويقولون آمنا به فان قيل في تصحيحه وجهان
الاول ان قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هولاء العالمون بالتاويل يقولون آمنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين
قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار اولى واما الثاني فان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم
ذكر الله وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل قوله يقولون آمنا به حالا من الراسخين لا من الله فيكون ذلك تركا للظاهر
فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول اولى الحجة الخامسة قوله
تعالى كل من عند ربنا يعني انهم آمنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتاويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم
يبق لهذا الكلام فايدة **الحجة السادسة** نقل عن ابن عباس انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير
لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسئل مالك بن انس فقال
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في اول سورة البقرة
فاذا ضممنا ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسألة ثم قال والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا
وفيه مسائل المسألة الاولى الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله تعالى وصفاته
بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا راى متشابها ودل الدليل القاطع على ان
ظاهره ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون
ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم انهم يقولون كل من عند ربنا والمعنى ان كل واحد من المحكم ومن
المتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان **السؤال الاول** لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفايدة
في لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التاكيد فذكر كلمة عند لمزيد التاكيد السؤال الثاني لم جاز حذف
المضاف من كل الجواب لان دلالة على المضاف قوية فبعد الحذف الامن من اللبس حاصل ثم قال تعالى وما يذكر الا اولوا الالباب
وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ومعناه ما يتعظ بما في القرآن الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا الوصف كالدلالة
على انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون ما الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكما واما الذي يخالف ظاهره دلائل
العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له
معنى صحيح عند الله وهذه الآية دالة على علو شان المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله
تعالى وصفاته وافعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف
كان ضده اخس فكما ان مفسر القرآن موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليها فكذلك
من تكلم في القرآن من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله ولهذا قال صلى الله عليه
وسلم من فسر القرآن برايه فليتبوا مقعده من النار **قوله تعالى** **ربنا لا تزغ قلوبنا بعد
اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب** اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين بانهم يقولون آمنا به حكى انهم يقولون
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وحذف يقولون لدلالة الاول عليه وكما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا وفي هذه الآية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح
لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى الكفر ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يحدثها الله تعالى
فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها
من الالفاظ الواردة في القرآن وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهي التوفيق والارشاد والهداية والتسديد والتثبيت
والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن
والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان وكما ان الشيء الذي يكون بين اصبعي الانسان كان يقلبه الانسان بواسطة تلك الاصبعين
فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يقلبه الحق بواسطة تلك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد
هذا المعنى كالشيء المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزم نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم

يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما امن الراسخون في العلم بكل ما انزل الله من المحكمات
والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه في ان لا يجعل قلبهم مائلا الى الباطل بعد ان جعله مائلا الى الحق فهذا الكلام برهاني [illegible]
[illegible] ما ذكرنا ان الله تعالى مدح هولاء المومنين بانهم لا يتبعون المتشابهات بل يومنون بها على سبيل الاجمال وترك الخوض فيها
فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا بالمتشابه فلا بد وان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله تعالى
حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على ان الآية من اقوى المحكمات وهذا كلام بين واما المعتزلة
فقالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الآية الى التاويل فاما ذكروا فيه وجوها قد ذكرناها
في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون واما الجواب في هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ
الله قلوبهم وهو صريح في ان ابتداء الزيغ منهم وان ذلك لا يقدح في هذه الآية من وجوه **الاول**
وهو الذي قاله الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا يعني لا تمنعنا الالطاف التي معها يستمر قلوبنا على صفة
الايمان وذلك انه تعالى لما منعهم الالطاف عند استحقاقهم منع ذلك جاز ان يقال ازاغهم ويدل على هذا قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله
قلوبهم الثاني قال الاصم لا تبتلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا وهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
ما فعلوه الا قليل منهم وقال ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نامن معه الزيغ وقد
يقول القائل لا تحملني على ايذائك اي لا تفعل ما اصير عنده موذيا لك **الثالث** قال الاصم لا تزغ قلوبنا
اي لا تسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا والرابع قال الجبائي لا تزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا
وهذا قريب من الوجه الاول لانه لا يجعل في شيء آخر وهو انه تعالى لما علم انه مومن في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر
فقوله لا تزغ قلوبنا محمول على انه يميته قبل ان يصير كافرا وذلك لان ابقاءه حيا الى السنة الثانية يجري مجرى ما اذا ازاغه الله عن الطريق
الخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل **السادس** قال ابو مسلم
احرسنا من الشيطان ومن شرور انفسنا حتى لا نزيغ فهذا جملة ما ذكروه في تاويل هذه الآية وهي باسرها ضعيفة اما الاول
فلان من مذهبهم ان كل ما صح في قدرة الله تعالى ان يفعل في حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت الهيته ولصار جاهلا
او محتاجا والذي يكون كذلك فاي حاجة الى الدعاء في طلبه ولهذا العذر قال بشر بن المعتمر واصحابه الذين لا يوجبون
على الله تعالى فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد في التكليف ان علم الله تعالى انه اثر في حمل المكلف على القبيح فهو قبيح
من الله تعالى وان علم الله تعالى انه لا اثر له البتة في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا
وعاصيا فلا فايدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر دايرة مع فعل الكفر وجودا وعدما فاذا كان الكفر
[illegible]

الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الاشيا وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك فمن وجودك واحسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك اهلا لرحمتك يا اكرم الاكرمين قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد واعلم ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى ان يصونهم عن الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانهم قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة انما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالاخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيمة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الاباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقي هناك في السعادة والكرامة ابد الاباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالاخرة بقي في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا المسئلة الثانية قال الجبائي هذا كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله في ذلك وايد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد قال ولو كان هذا من تمام كلام المؤمنين لوجب ان يقولوا انك لا تخلف الميعاد كما قال حكاية عن المؤمنين في اخر هذه السورة ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله كثير قال تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم فلم قالوا في هذه الاية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا في تلك الاية انك لا تخلف الميعاد فما الفرق واعلم ان هذه الاية مقام الهيبة يعني ان الالهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين وكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في اخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذلك المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد المسئلة الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والموعد والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الاية انه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف في الوعيد الجواب لا نسلم انه تعالى يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة وكما التزمتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه توعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد اما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون منافع من عبادة الاوثان وانها تشفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في مسئلة الوعيد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدي في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر

اذا وعد السراء انجز وعده • وان وعد الضراء فالعفو مانعه

وروي ان المناظرة التي جرت بين ابي عمرو بن العلا وبين عمرو بن عبيد قال ابو عمرو بن العلا لعمرو بن عبيد ما تقول في اصحاب الكباير فقال اقول ان الله تبارك وتعالى وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلا انك رجل اعجم لا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وتعد الرجوع عن الايعاد كرما وانشد

واني وان اوعدته او وعدته • لمكذب ايعادي ومنجز موعدي

واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو بن العلا لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فهل يسمي الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلا وعندي انه كان لابي عمرو بن العلا ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانا انما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم ومن اسقط حق غيره فذلك هو اللوم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك له لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله اعلم قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار واعلم انه تعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في قوله ان الذين كفروا قولان الاول

المراد

المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني لاعلم انه رسول الله حقا ولكني ان اظهرت ذلك اخذ ملوك الروم مني ما اعطوني من المال فالله تعالى بين ان اموالهم واولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والاخرة والقول الثاني اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ المسئلة الثانية اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة اما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب فبين تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق الى دفع المضار اذا لم يتاب في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر اولى ونظير هذه الاية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان يشتعل فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي يوقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقولك وردت ورودا المسئلة الثالثة في قوله من الله فيه قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا قوله تعالى كداب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا باياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب يقال داب الرجل دابا ودءوبا اذا اجتهد في الشيء وبالغ فيه قال تعالى سبع سنين دابا اي بجد ودوام ويقال سار فلان يوما دائبا اذا اجتهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الداب عبارة عن الشان والامر والعادة يقال هذا داب فلان اي عادته وقال بعضهم الدءوب والداب الدوام اذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الاول ان تفسير الداب بالاجتهاد كما هو معناه في اصل اللغة وهذا قول الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان داب هؤلاء الكفار اي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كداب ال فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا اهلكنا اولئك بذنوبهم فكذلك نهلك هؤلاء الوجه الثاني ان تفسير الداب بالشان والصنع وفيه وجوه الاول كداب ال فرعون اي شان هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشان ال فرعون في التكذيب لموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله الا انا حملنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة والثاني ان تقدير الاية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا وتجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعته في ال فرعون فانهم لما كذبوا برسولهم اخذهم الله بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل وتارة الى المفعول والمراد ههنا كداب الله في ال فرعون ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله وقال سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن ارسلنا قبلك والثالث قال القفال رحمة الله عليه يحتمل ان تكون الاية جامعة للعادة المضافة الى الله والعادة المضافة الى الكفار وكانه قيل ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا في اهلاك هؤلاء كعادتنا في اهلاك اولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات تصبير النبي عليه السلام والمسلمين على ايذاء الكفرة وبشارتهم بان الله سينتقم منهم الوجه الثالث في تفسير الداب والدءوب وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الاية واولئك هم وقود النار كداب ال فرعون اي دءوبهم في النار كدءوب ال فرعون الوجه الرابع ان الداب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة ال فرعون بالعذاب وتعبهم به فان الله تعالى بين انه عذبهم بعذاب حصل في غاية الغرب وهو قوله اغرقوا فادخلوا نارا في غاية الشدة ايضا وهو قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب الوجه الخامس في التشبيه ان المشبه هو ان اموالهم واولادهم لا تنفعهم في ازالة العذاب وكان التشبيه بال فرعون حاصلا في هذين الوجهين والمعنى انكم قد عرفتم ما حل بال فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حال الكفار المكذبين بمحمد عليه السلام بانه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم او تاخر ولا يغني عنكم الاموال والاولاد الوجه السادس يحتمل ان يكون وجه التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستيصال فكذلك ينزل بكم ايها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم ذلك من القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فانه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فيشترك من كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم في امرين احدهما المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ثم يكون بعده المصير الى العذاب الدائم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضي رحمه الله اما قوله تعالى والذين من قبلهم

فالمعنى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا بآياتنا المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوها فقد كذبوا لا محالة بالأنبياء
ثم قال فأخذهم الله بذنوبهم وإنما استعمل فيه الأخذ لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص
ثم قال والله شديد العقاب وهو ظاهر

قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقطة فيهما من فوق وكذلك يحشرون فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت فالمعنى بلغهم أنهم سيغلبون ويدل على صحة الياء قوله قل للذين آمنوا يغفروا وقل للمؤمنين يغضوا ومن يعمل سوءا ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالياء أمر بأن تخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر إلى جهنم والقراءة بالتاء أمر بأن تحكي لهم **المسألة الثانية** ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الأول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع يهودا في سوق بني قينقاع فقال يا معشر اليهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشا فقالوا يا محمد لا يغرنك نفسك أن قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر قالوا والله إن هذا هو النبي الأمي الذي بشرنا به موسى وفي التوراة نعته وأنه لا يرد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا ليس هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة أن هذه الآية واردة في جميع الكفار بأعيانهم علم الله تعالى أنهم يموتون على كفرهم وليس في الآية ما يدل على أنهم من هم **المسألة الثالثة** احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الآية فقال إن الله تعالى أخبر عن تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون إلى جهنم فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان الإيمان والطاعة منهم محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وبما لا يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون **المسألة الرابعة** قوله تعالى ستغلبون إخبار عن أمر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره على موافقته فكان هذا إخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ونظيره في حق عيسى عليه السلام وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم **المسألة الخامسة** دلت الآية على حصول البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر وأن مرد الكافرين إلى النار ثم قال وبئس المهاد وذلك لأنه تعالى لما ذكر حشرهم إلى جهنم وصفه فقال وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش قال الله تعالى والأرض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله مصير الكافرين إلى جهنم أخبر عنها بالشر لأن بئس مأخوذ من البؤس والبأساء وهو الشر والشدة قال الله تعالى وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس أي شديد وجهنم معروفة

قوله تعالى قد كان لكم آية في فئتين التقتا الآية وفي الآية مسائل **المسألة الأولى**

لم يقل قد كانت لكم آية بل قال قد كان لكم آية وفيه وجهان الأول أنه محمول على المعنى والمعنى قد كان لكم إتيان هذه آية والثاني قال الفراء إنما ذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم **المسألة الثانية** وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمة وهي قوله تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم إلى الإسلام أظهروا التمرد وقالوا لسنا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم إنكم وإن كنتم أقوياء أرباب العدد والعدة فإنكم ستغلبون ثم ذكر الله ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا يعني أن واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لأن الكثرة والعدة والعدد كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم إن الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصرته ومن كان كذلك فإنه يكون غالبا لجميع الخصوم سواء كانوا أقوياء أو لم يكونوا كذلك فصار هذا ما يجري مجرى الدلالة على أنه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون فهذا هو الكلام في وجه النظم **المسألة الثالثة** الفئة الجماعة أجمع المفسرون على أن المراد بالفئتين رسول الله مع أصحابه يوم بدر ومشركو مكة وكان المشركون يوم بدر كانوا سبعمائة وخمسين رجلا وفيهم أبو سفيان وأبو جهل وقادوا مائة فرس وكان معهم من الإبل سبعمائة بعير وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكان في الرجالة دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك أن في غلبة المسلمين الكفار على هذه الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها **الأول** أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور منها قلة العدد ومنها أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها أن ذلك ابتداء غزاة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين أضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها أنهم خرجوا متأهبين للمحاربة ومنها كثرة سلاحهم وفرسهم ومنها أن أولئك الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الأزمنة الماضية وإذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح

وقلة

وقلة المعرفة بأمر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا **الوجه الثاني** في كون هذه الواقعة آية أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم يعني جمع قريش أو عير أبي سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك إخبارا عن الغيب وكان معجزا **الوجه الثالث** في بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره الله تعالى في هذه الآية وهي قوله يرونهم مثليهم رأي العين والأصح في تفسير هذه الآية أن الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى أن المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلي عدد المشركين قريبا من ألفين أو مثلي عدد المسلمين ستمائة وذلك معجز فإن قيل تجويز رؤية ما ليس بموجود يقتضي السفسطة قلنا نحمل الرؤية على الظن والحسبان وذلك لأن من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل أنهم في غاية الكثرة وأما أن يقول إن الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الأول أقرب لأن الكلام مقتصر في الفئتين ولم يدخل فيها قصة الملائكة **الوجه الرابع** في بيان كون هذه الفئة آية قال الحسن إن الله تعالى أمد رسوله في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة لأنه تعالى قال فاستجاب لكم أني ممدكم بألف وقال بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة والألف مع الأربعة الآلاف خمسة آلاف وكان سيماهم أنه كان على أذناب خيولهم ونواصيها صوف أبيض وهو المراد من قوله والله يؤيد بنصره من يشاء ثم قال تعالى فئة تقاتل في سبيل الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** القراءة المشهورة فئة بالرفع وكذا قوله وأخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل وأخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب إما على الاختصاص أو على الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله والرفع هو الوجه لأن المعنى إحداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام **المسألة الثانية** المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لأنهم قاتلوا لنصرة دين الله وأخرى كافرة المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى يرونهم مثليهم رأي العين وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ نافع وأبان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة من فوق والباقون بالياء من قرأ بالتاء فلأن ما قبله خطاب لليهود والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا أو مثلي الفئة الكافرة أو يكون الآية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلي فئتكم الكافرة ومن قرأ بالياء فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم فقوله يرونهم يعود إلى الإخبار عن إحدى الفئتين **المسألة الثانية** اعلم أنه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة والمراد هي الفئة المسلمة ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان وأيضا فقوله مثليهم يحتمل أن يكون المراد مثلي الرائين وأن يكون المراد مثلي المرئيين فإذا هذه تحتمل وجوها أربعة الأول أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المشركين قريبا من ألفين والاحتمال الثاني أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك أنه تعالى كثر المسلمين في أعين الكافرين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فإن قيل هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الأنفال ويقللكم في أعينهم والجواب أنه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا أولا في أعينهم حتى اجترءوا عليهم فلما التقوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم إن تقليلهم في أول الأمر وتكثيرهم في آخر الأمر أبلغ في القدرة وإظهار الآية والاحتمال الثالث أن الرائين هم المسلمون والمرئيين هم المشركون فالمسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وأزيد والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فإن قيل كيف يرونهم مثليهم رأي العين وكانوا ثلاثة أمثالهم والجواب أن الله تعالى إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المؤمنون أنهم يغلبونهم وذلك لأنه تعالى قال إن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فأظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وإزالة للخوف عن صدورهم والاحتمال الرابع أن الرائين هم المسلمون وأنهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد لأن هذا يوجب نصرة الكفار وإيقاع الخوف في قلوب المؤمنين والآية تنافي ذلك وفي الآية احتمال خامس وهو أن أول الآية يدل على أنه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترون يا أيها اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة والشوكة فإن قيل كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه بقي من مباحث هذا الموضع أمران **البحث الأول** أن الاحتمال الأول والثاني يقتضي أن المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي أن ما وجد وحضر لم يصر مرئيا أما الأول فهو محال عقلا لأن المعدوم لا يرى فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوي وأما الثاني فهو جائز عند أصحابنا لأن عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الإدراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات فلم يبعد أن يقال إنه حصل ذلك المعجز وأما المعتزلة فعندهم الإدراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه أحدها أن عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الإنسان لأن يدير حدقته حول العسكر وينظر إليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم رأى البعض دون البعض وثانيها لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن إدراك البعض وثالثها يجوز أن يقال إنه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعا عن إدراك ثلث العسكر وكان ذلك محتملا **البحث الثاني** اللفظ وإن احتمل أن يكون الراؤون هم المشركون وأن يكون هم المسلمون فأي الاحتمالين أظهر قيل أن يكون المشرك رائيا أولى ويدل عليه وجوه الأول أن تعلق الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا والأبعد مفعولا أولى من العكس وأقرب المذكورين

هو قوله واخرى كافرة يرونهم والثاني ان يعود الى قوله قد كان لكم آية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا لاولئك
الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون الرائي مشركا والقائلون بهذا قالوا ان الله تعالى جعل هذه الحالة
آية للكفار حيث قال قد كان لكم آية في فئتين التقتا فوجب ان تكون هذه الحالة آية للكفار حتى تكون حجة عليهم اما لو كانت هذه الحالة
حاصلة للمؤمنين لم يصح جعلها حجة على الكافر واحتج من قال الراؤون هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم المشركون لزم رؤية
ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤون هم المؤمنون لزم ان لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال وكان ذلك اولى ثم قال
رأي العين يقال رأيته رأيا ورؤية ورأيته في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا تختص بالمنام ويقول هو مني مرأى العين اي حيث يقع عليه
بصري فقوله رأي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للمكان كما تقول ترى زيد امامك ومثله هو مني مناط العيوق
ومزجر الكلب ثم قال تعالى والله يؤيد بنصره من يشاء فنصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحجة فلهذا
لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين جاز ان يقال هم المنصورون لانهم هم المنصورون بالحجة والعاقبة الحميدة ثم قال ان في ذلك
لعبرة وهي الآية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم فاصله من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى الآخر ومنه العبارة وهي الكلام
الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تعبيرها وقوله لاولي الابصار اي لاولي العقول كما يقال لفلان
بصر بهذا الامر اي علم ومعرفة

قوله تعالى

زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث

وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

في كيفية النظم وجوه الاول لما تعلق بالغنية فانا روينا ان ابا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بانه يعرف صدق محمد في قوله الا انه
لا يقر بذلك خوفا من ان يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه وايضا روينا انه عليه السلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر
اظهروا من انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه الآية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا
زائلة باطلة وان الآخرة خير وابقى والقول الثاني وهو على التأويل التام انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة والله يؤيد بنصره
من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعده هذه وهو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين للناس حب هذه
الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة
بقوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الآخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين الى آخر الآية

المسئلة الثانية

اختلفوا في ان قوله زين للناس من الذي زين ذلك اما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك
لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا قالوا لو كان المزين هو الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشياطين فان كان
ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن في الانسان كذلك وان كان من الله هو الحق فليكن في حق
الانسان كذلك وفي القرآن اشارة الى هذه النكتة في سورة القصص في قوله هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان اعتقد
احد انا اغويناهم فمن الذي اغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا اما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة اقوال

القول الاول

حكي عن الحسن انه قال الشيطان زينها لهم وكان يحلف بالله على ذلك واحتج القاضي لهم بوجوه احدها انه
تعالى اطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة
من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا الحد لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان اهل الآخرة يكتفون بالبلغة
وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له
ورابعها قوله بعد هذه الآية قل اؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق
بمن يزين الدنيا في عينه والقول الثاني قول قوم آخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه احدها
انه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها لعبيده واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة
والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع
بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب
الآخرة لوجوه **الاول** انه يتصدق بها والثاني ان يتقوى بها على طاعة الله والثالث انه اذا انتفع
بها وعلم ان تلك النعم انما تيسرت بتخليق الله واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب
بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من اقصى القلب ذكر شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع
بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه
الطيبات وسائل الى ثواب الآخرة **وثالثها** قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله
التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة
وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزيين من الله تعالى ومما يؤكد

ذلك

ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان حراما
كان التزيين فيه من الشيطان وكل ما كان من هذا الباب واجبا ومباحا كان التزيين فيه من الله تعالى هذا ما ذكره القاضي في تفسيره وعندي
بقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه لا ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه ان يذكره ويبين
ان التزيين فيه من الله تعالى او من الشيطان

المسئلة الثالثة

قوله حب الشهوات فيه ابحاث ثلاثة البحث الاول
ان الشهوات هاهنا هي الاشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء و
للمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذه شهوة فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم
فائدتان احداهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة
مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية وكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال
المتكلمون دلت الآية على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب اليها والمضاف غير المضاف اليه والشهوة من الله تعالى والمحبة
من افعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات

البحث الثالث

قال الحكماء الانسان قد يحب شيئا لكنه يحب ان لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان لا يحب اما من احب شيئا
واحب ان يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام اني احببت
حب الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر فهو كما في هذه الآية فان قوله زين للناس حب الشهوات
يدل على امور ثلاثة مرتبة اولها انه يشتهي انواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة
وفضيلة ولما اجتمعت هذه الصفة والدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا يكاد يحل الا بتوفيق عظيم
من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف ذلك الى الناس ولفظ الناس عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضي
ان هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته والنافع
قسمان جسماني وروحاني فالقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يكون الا في الانسان الواحد
على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استيناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب
النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارية التي تزول بادنى
سبب فلا جرم كان الغالب على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب اللذات الروحانية فذاك لا يحصل
الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق الا في اوقات نادرة فلهذا السبب عم الله هذا الحكم فقال زين للناس
حب الشهوات اما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه ابحاث

البحث الاول

من في قوله من النساء
والبنين كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكان المعنى فاجتنبوا الاوثان التي هي رجس فكذا ايضا معنى هذه الآية زين للناس
حب النساء وكذا وكذا الذي هو مشتهى البحث الثاني اعلم انه تعالى عدد هاهنا من المشتهيات امورا سبعة اولها النساء وانما
قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن اكثر والاستيناس بهن اتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل
بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد ذلك ان العشق الشديد المفلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية الولد
ولما كان حب الولد الذكر اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثر
بهم الى غير ذلك واعلم ان الله في ايجاد حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل
ولادى ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كانها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا
من بقاء النسل المرتبة الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه ابحاث

البحث الاول

قال الزجاج القناطير مأخوذ من عقد الشيء واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثيقها لعقد الطاق والقنطار مال كثير يتوثق
الانسان به في دفع اصناف النوائب وحكى ابو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من
حاول تحديده وفيه روايات فروى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنا عشر الف اوقية
وروى انس عنه ايضا ان القنطار الف دينار وروى ابي بن كعب انه عليه السلام قال القنطار الف ومائتا اوقية وقال
ابن عباس القنطار الف دينار واثنا عشر الف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان الروم
ملء مسك من ذهب او فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرناه تركناها لانها غير معقودة بحجة البحث الثاني المقنطرة
مفعللة من القنطار وهو للتاكيد كقولهم الف مؤلفة وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة
والمقنطرة المضاعفة وكان المجموع ستة

البحث الثالث

الذهب والفضة انما كانا محبوبين
لانهما جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب
لذاته فلما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى تحصيل الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب

لاجرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل المسومة قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم
والنساء والرهط وسميت الأفراس خيلا لخيلائها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الخيلاء اختيالا وسمي الخيال خيالا
والخيل خيلا لأن هيئة القوة في استحفاظ تلك الصورة والأجل الشعراء لانه يخيل تارة أخضر وتارة أحمر واختلفوا في معنى المسومة
على ثلاثة أقوال القول الأول أنها الراعية يقال أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها في مروجها للرعي كما يقال أقمت الشيء وقومته ه
وأجدته وجودته وأنمته ونومته والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثاني المسومة
المعلمة قال أبو مسلم هو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد ومعناهما واحد وهو الهيئة الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم
من أثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال أبو مسلم المراد من هذه العلامات الأوضاح والغرر التي تكون
في الخيل وهي أن تكون غرا محجلة وقال الأصم إنها هي البلق وقال قتادة الشية وقال المؤرج الكي وقول أبي مسلم أحسن لأن الإشارة
في هذه الآية إلى شرائف الأموال وذلك أن يكون الفرس أغر محجلا وأما سائر الوجوه التي ذكروها فإنها لا تفيد شرفا في الفرس
والقول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة أنها الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المرأة المليحة المحلية
المترنبة المرتبة السادسة الأنعام جمع نعم وهي الإبل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد
منها نعم إلا للإبل خاصة فإنه غلب عليها المرتبة السابعة الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم إنه تعالى
لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم أن متاعها إنما خلق ليستمتع بها فكيف يقال إنه لا يجوز ه
إضافة التزيين إلى الله تعالى ثم قال وللاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما
ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة إليه فيكون أيضا مذموما ومنها أن ينتفع به في وجه مباح من غير أن يتوسل به إلى مصالح
الآخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح ثم قال
والله عنده حسن المآب المآب المرجع في اللغة يقال آب الرجل إيابا وأوبة وأيبة ومآبا قال الله تعالى إن إلينا إيابهم
والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها إلى ما يكون فيه عمارة معاده ويتوسل بها
إلى السعادة الأخروية ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فإن قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية
الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب الذي هو مقصود بالذات هو الجنة فأما
النار فمقصودة بالعرض لأنه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على أسرار
غامضة قوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ه وفي الآية مسائل المسألة الأولى
قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي أؤنبئكم بهمزتين واختلف الرواية عن أبي عمرو ونافع المسألة الثانية
ذكروا في متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه الأول أن يكون المعنى هل أنبئكم بخير من ذلكم ثم يبتدئ فقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا والثاني
هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم يبتدئ فقال عند ربهم جنات تجري والثالث هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم
ثم يبتدئ فقال جنات المسألة الثالثة في وجه النظم وجوه الأول أنه تعالى لما قال والله عنده حسن المآب بين في هذه
الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن في نفسه فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والثاني أنه تعالى لما
عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى والآخرة خير وأبقى والثالث كأنه تعالى نبه على أن أمرك
في الدنيا وإن كان حسنا منتظما إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع
وأفسح من بطن الأم فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا المسألة الرابعة إنما قلنا إن نعم
الآخرة خير من نعم الدنيا لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وأيضا فنعم الدنيا منقطعة
لا محالة ونعم الآخرة باقية لا محالة أما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين أن التقوى ما هو بالجملة
فالإنسان لا يكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات متحرزا عن المحظورات وقال بعض أصحابنا التقوى عبارة عن الاتقاء عن الشرك
وذلك لأن التقوى صار في عرف القرآن مختصا بالإيمان قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ أيضا يطابق قوله لأن الاتقاء
أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ومن الاتقاء عن بعض المحظورات لأن ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز فحقيقة التقوى
وماهيته حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه وكان قوله للذين اتقوا محمولا على كل
من اتقى الكفر بالله تعالى أما قوله تعالى عند ربهم ففيه احتمالات الأول أن يكون ذلك صفة الخير والتقدير هل أنبئكم بخير
من ذلكم عند ربهم للذين والثاني أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك
إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه من كان مؤمنا في
علم الله تعالى أما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير والمراد قوله تجري من تحتها الأنهار ه
وصفا لطيب الجنة ودخل تحتها النعمة الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على

المطالب كما قال فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين ثم قال وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها أزواج
مطهرة خالدين فيها والمذكور هنا الخبر دائمة ثم قال وأزواج مطهرة وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن عظمت فلن تتكامل
إلا بالأزواج اللائي لا يحصل الأنس إلا بهن ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة
من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ومن
القبح وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله والله بصير بالعباد وفيه مسألتان المسألة الأولى
قرأ عاصم ورضوان من الله بضم الراء والباقون بكسرها أما الضم فهي لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضا ورضوانا ورضوانا ومثل الرضوان
بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران المسألة الثانية قال
المتكلمون الثواب له ركنان أحدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع
هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم أزيد في إيجاب السرور من تلك المنافع وأما الحكماء فإنهم قالوا الجنات
بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمانية والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية وهي عبارة عن
تجلي نور جلال الله في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير في أول هذه المقامات راضيا عن الله وفي آخرها مرضيا عند الله وإليه الإشارة
بقوله راضية مرضية ونظير هذه الآية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة
في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال والله بصير بالعباد أي عالم بمصالحهم فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره
لهم من نعيم الآخرة وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا قوله تعالى الذين يقولون ربنا
إننا آمنا الآية وفي الآية مسائل المسألة الأولى في إعراب موضع الذين يقولون وجوه الأول أنه خفض صفة للذين
اتقوا وتقدير الآية للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز أن يكون صفة للعباد والتقدير والله بصير بالعباد الذين يقولون كذا وكذا والثاني
أن يكون نصبا على المدح والثالث رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا أو هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات وهم الذين
يقولون كذا وكذا المسألة الثانية اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا إننا آمنا ثم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل
على أنهم توسلوا بمجرد الإيمان إلى طلب المغفرة والله تعالى حكى عنهم في معرض المدح لهم وأثنى عليهم فدل ذلك على أن العبد بمجرد الإيمان يستوجب
الرحمة والمغفرة من الله فإن قالوا الإيمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله يؤمنون بالغيب وأيضا
فمن أطاع الله في جميع الأمور وتاب عن جميع الذنوب كان إدخاله في النار قبيحا من الله عندهم والقبح هو الذي يلزم من فعله إما الجهل والحاجة
وهما محالان ومستلزم المحال محال فإدخال الله إياهم في النار محال وما كان محال الوقوع عقلا كان في الدعاء والتضرع في أن لا يفعله
الله عبث وقبيح ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر
لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار فإن قيل إنه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث أتبع هذه الآية بقوله
الصابرين والصادقين قلنا بل هذه الآية تؤكد ما ذكرناه وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الإيمان وسيلة إلى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات
المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى فلما
رتب طلب المغفرة على مجرد الإيمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة وإنما
هي معتبرة في حصول كمال الدرجات قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين
والمستغفرين بالأسحار وفيه مسائل المسألة الأولى الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير أعني الصابرين وقيل الصابرين في موضع
جر على البدل من الذين المسألة الثانية اعلم أنه تعالى ذكر هنا صفات خمسة الصفة الأولى كونهم صابرين
والمراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد وذلك
بأن لا يجزعوا بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون قال سفيان بن عيينة
في قوله وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا إن هذه الآية تدل على أنهم إنما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله بسبب
الصبر ويروى أنه وقف رجل على الشبلي فقال أي صبر أشد على الصابرين فقال الصبر في الله فقال لا فقال الصبر لله فقال لا فقال
الصبر مع الله فقال لا قال فأيش قال الصبر عن الله فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال
والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس الصفة الثانية كونهم صادقين اعلم أن لفظ الصدق قد يجري
على الفعل والقول والنية فالصدق في القول مشهور وهو مجانبة الكذب والصدق في الفعل الإتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه
يقال صدق فلان في القتال وصدق في الحملة ويقال في ضده كذب في القتال وكذب في الحملة والصدق في النية إمضاء العزم والإقامة
عليه حتى يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على الطاعة
والمواظبة عليها الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيه إنفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلة رحمه وفي الزكاة والجهاد وسائر
وجوه البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالأسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر وتسحر إذا أكل في ذلك الوقت والمراد المستغفرين

من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار وان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار الا ان يكون قد تقدم على ذلك قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر له مزيد اثر في كمال العبودية من وجوه الاول ان وقت السحر يطلع نور الصبح فبعد ان كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كان الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله في القلب الثاني ان وقت السحر اطيب اوقات النوم فاذا اعرض العبد عن تلك اللذة واقبل على العبودية كانت الطاعة اكمل الثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة الصبح والله اعلم **المسئلة الثالثة** قوله الصابرين والصادقين كمال قوله الذين يصبرون ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى عادتهم وخلقهم وانهم لا ينفكون عنها **المسئلة الرابعة** اعلم انه تعالى على عباده انواعا من التكاليف فالصابر هو الذي يصبر على اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه انواعا اخر من الطاعة اما بسبب النذر او بسبب الشروع فيه وكمال هذه المرتبة انه اذا التزم طاعة ان يصدق نفسه في التزامه وذلك بان يأتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متاخرة عن الاولى لا جرم ذكر سبحانه الصابرين اولا ثم الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان اعظم الطاعات امرين احدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله والشفقة على خلق الله فذكرهما بقوله والمنفقين والثاني الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله التعظيم لامر الله فذكره ههنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل لم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين واخره في قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه الآية في شرح عروج العبد من الادنى الى الاشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف الى الادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس ه

المسئلة الخامسة هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد وكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله هو الله الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها ههنا واو العطف والاظهر والعلم عند الله انكل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل

شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اننا آمنا اردفه بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد عليه السلام على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية اما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكونه تعالى واحدا فلا جرم يجوز اثبات كون الله تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد والثاني ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين الاول ان نجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم اما انه تعالى فهو انه اخبر في القرآن انه واحد لا اله معه وقد بينا ان التمسك بالدلائل السمعية في هذه المسئلة جائز واما من الملائكة واولي العلم فكلهم اخبروا ان الله واحد لا شريك له فثبت على هذا التقدير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم **الوجه الثاني** ان نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما يدل على ذلك واما الملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين اما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل والرسل للعلماء والعلماء للعامة فالتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وفي حق الملائكة واولي العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه قيل للرسول ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام **القول الثاني** قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة الملائكة واولي العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لا جرم جمع بين الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع انه جمعهم في اللفظ فان قيل المدعي للوحدانية هو الله تعالى فكيف يكون المدعي شاهدا الجواب من وجوه الاول وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو الذي خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة لغيره ثم بعد نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل والتوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم

بالوحدانية

بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى ارشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله الوجه الثاني في الجواب انه الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر وكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله انه لا اله الا هو **والوجه الثالث** ان هذا وان كان في صورة الشهادة الا انه في معنى الاقرار لانه لما اخبر انه لا اله سواه كان الكل عبيده والمولى الكريم لا يليق به ان يخل بمصالح العبيد وكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب وجوب الكرم عليه ان يصلح مهمات جميع الخلق الوجه الرابع في الجواب قرأ ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر ان ثم قرأ ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان على هذا يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله انه لا اله الا هو اعتراضا في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ان تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى المسئلة الثانية المراد من اولي العلم في هذه الآية الذين عرفوا وحدانية الله بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول اما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه مسائل

المسئلة الاولى قائما بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول نصب على الحال ثم فيه وجوه احدها التقدير شهد الله قائما بالقسط وثانيها يجوز ان يكون حالا من هو تقديره لا اله الا هو قائما بالقسط ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك انا عبد الله شجاعا وكقولك لا رجل الا عبد الله شجاعا والوجه الثاني ان يكون صفة المنفي كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم قد يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث ان يكون نصبا على المدح فان قيل اليس من حق المنصوب على المدح ان يكون معرفة كقوله الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة ايضا وانشد سيبويه

ويأوي الى نسوة عطل ... وشعثا مراضيع مثل السعالي

المسئلة الثانية قوله قائما بالقسط فيه وجهان الاول انه حال عن المؤمنين والتقدير واولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في اداء هذه الشهادة والوجه الثاني وهو قول جمهور المفسرين انه حال عن شهد الله المسئلة الثالثة معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير اي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولا في كيفية خلقه اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله فيها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل من الله تعالى وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر وخاصية معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب اما ما اتصل بباب الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك بعدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآية دالة على ان من اجاز الرؤية او ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله تعالى جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فاين هو والخوض في امثال هذه المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو والفائدة في اعادته وجوه الاول ان تقدير الآية شهد الله انه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح انه لا اله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل دل على وحدانية الله ومتى كان كذلك فقد صح القول بوحدانيته الثاني انه تعالى اخبر ان الله شهد انه لا اله الا هو وشهد الملائكة واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولي العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات **الثالث** فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون ابدا في تكرير هذه الكلمة فان اشرف كلمة يذكرها الانسان هو هذه الكلمة واذا كان في اكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها كان مشتغلا باعظم انواع العبادات فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو اولا ليعلم انه لا تستحق العبادة الا الله وذكره ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم اما قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان متقدما في المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم فيه ذكر العزيز على الحكيم ه

ان الدين عند الله الاسلام وفيه مسائل **المسألة الاولى** اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فانه فتح ان وقراءة
الجمهور ظاهرة لان الكلام الذي قبله قد تم واما قراءة الكسائي فالنحويون ذكروا فيه ثلثة اوجه الاول التقدير شهد الله انه لا اله
الا هو وان الدين عند الله الاسلام وذلك لان كونه تعالى واحدا يوجب ان يكون الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه
الوحدانية والثاني التقدير شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول البصريين ان يجعل الثاني بدلا
من الاول ثم ان قلنا بان دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد
كان هذا من بدل الاشتمال كقولك ضربت زيدا راسه فان قيل على هذا الوجه وجب ان لا يحسن اعادة اسم الله تعالى كما لا يقال
ضربت زيدا راس زيد قلنا قد يظهرون الاسم في موضع الكناية قال الشاعر * لا ارى الموت يسبق الموت شيء * وامثاله
كثيرة **المسألة الثانية** في كيفية النظم من قرا ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام
فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام
ومن قرا ان الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو انه تعالى بين ان التوحيد امر شهد الله بصحته وشهد به الملائكة واولوا العلم
ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الدين عند الله الاسلام **المسألة الثالثة** اصل الدين في اللغة
الجزاء ثم الطاعة تسمى دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلثة وجوه الاول انه عبارة عن الدخول
في السلم اي في الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم اي لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم والثاني اسلم
اي دخل في السلم كقولهم اشتى واقحط واصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانباري المسلم المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء
لفلان اي خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة اما في
عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الاية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام يقتضي ان الدين المقبول
عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل الثاني قوله
تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون مقبولا عند الله تعالى فان قيل قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد
في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا في الظاهر والايمان
كان ايضا حاصلا في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان الذي يبيح النكاح هو الاقرار
الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل
له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله وكان تقدير الاية لم تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا
في الظاهر **قوله تعالى** وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم وفيه
مسائل **المسألة الاولى** الغرض من الاية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم
ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب فيه وجوه الاول المراد بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه
السلام لما قرب وفاته سلم التورية الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء السبعين
من بعد ما جاءهم العلم في التوراة بغيا بينهم وتحاسدوا على طلب الدنيا والثاني المراد النصارى واختلافهم في امر عيسى عليه السلام بعد
ما جاءهم العلم بانه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى
المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش لانهم اميون ونحن اهل الكتاب **المسألة الثانية**
قوله الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم والمراد منه الا من بعد ما جاءتهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم
لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الاية وردت في كل اهل الكتاب وهم جمع عظيم **المسألة الثالثة**
في انتصاب قوله بغيا وجهان الاول قول الاخفش انه انتصب على انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك
طلب الخير ومنع الشر والثاني قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب
قائم مقام قوله وما بغى الذين اوتوا الكتاب فجعل بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له وبين المصدر ان المفعول له غرض الفعل واما
المصدر فهو المفعول المطلق الذي احدثه الفاعل المسألة الرابعة قال الاخفش قوله بغيا بينهم من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما
اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم وقال غيره المعنى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغي بينهم فيكون هذا اخبارا
عن انهم انما اختلفوا للبغي وقال القفال وهذا اجود من الاول لان الاول يوهم انهم انما اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم
والثاني يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغي ثم قال تعالى ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد وفيه
وجهان الاول المعنى انه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه اي يجازيه على كفره والثاني ان الله تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه
وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال **قوله تعالى** فان حاجوك فقل اسلمت وجهي

اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم اصروا على الكفر مع ذلك بين تعالى للرسول عليه السلام
ما يقوله في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان الاول انه اعراض
عن المحاجة وذلك لانه عليه السلام كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الاية مرارا [illegible]
[illegible] بالقران [illegible]
[illegible]
[illegible] النبوة [illegible]
[illegible]
بالتوحيد [illegible]
والنصارى [illegible] الحق [illegible]
لو كانوا [illegible] فان حاجوك
فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن [illegible]
فيما كنتم [illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
تعالى [illegible] **الطريق الثاني** [illegible]
بمحاجتهم [illegible] الصانع وكونه تعالى مستحقا للعبادة [illegible]
عليه السلام [illegible]
الخلاف [illegible] اليهود يدعون التشبيه والجسمية والنصارى يدعون
الهية عيسى والمشركون يدعون [illegible] عبادة الاوثان [illegible]
الله تعالى وطاعته [illegible] قوله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم
الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا **الوجه الثاني** في كيفية الاستدلال ما ذكره ابو مسلم
الاصفهاني وهو ان اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم عليه السلام والاقرار بانه كان محقا
[illegible] ابراهيم عليه السلام [illegible]
[illegible]
[illegible] سوى الله [illegible]
بالعبادة [illegible] ابراهيم عليه
السلام [illegible]
[illegible] **الوجه الثالث** في كيفية الاستدلال [illegible]
هذا الموضع [illegible] ان الدين عند الله الاسلام [illegible] فان حاجوك [illegible]
الاسلام [illegible]
[illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] ابراهيم عليه السلام
[illegible]
[illegible]
[illegible] ابراهيم عليه السلام
[illegible] رب العالمين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **والثاني** [illegible]
[illegible]
[illegible]

ومن اتبعن فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** حذف نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي الياء من اتبعن [illegible]

[illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]

قوله تعالى ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق اعلم انه تعالى لما ذكر [illegible] الصفة الاولى قوله ان الذين يكفرون بايات الله فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي كونهم كافرين بجميع ايات الله تعالى واليهود والنصارى ما كانوا كذلك بل انهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف ايات الله الى المعهود السابق وهو القران ومحمد والثاني ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب بجميع ايات الله لانه لا تتم [illegible] الاغنياء [illegible] الصفة الثانية قوله ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا الحسن يقتلون النبيين وهو للمبالغة المسئلة الثانية روي عن ابي عبيدة بن الجراح قال قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيمة قال رجل قتل نبيا او رجل امر بالمنكر ونهى عن المعروف وقرا هذه الاية ثم قال صلى الله عليه وسلم يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فامروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من اخر النهار في ذلك اليوم وهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الاية سوالات الاول اذا كان قوله ان الذين يكفرون بايات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القائمين بالقسط فكيف يصح ذلك فالجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا مصوبين وبطريقتهم راضين فان صنع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اي ذلك من شانهما اذا وجد القابل فكذا هنا

السوال الثاني ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يقع الا ان يكون كذلك الجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا يجوز ان يكون المراد انهم قصدوا وطريقة الظلم في قتلهم لا طريقة العدل الثالث قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا كل النبيين ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمول على المعهود لا على الاستغراق الصفة الثالثة ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة وحده ويقاتلون بالالف والباقون يقتلون وقياسا الاية انهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرا ابي ويقتلون النبيين والذين يامرون الناس المسئلة الثانية قال الحسن هذه الاية تدل على ان القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف يلي في منزلة

اجبا

[illegible]

هذا محمول على الاستعارة [illegible] بالعذاب [illegible] وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات

النوع الثاني من الوعيد قوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اعلم انه تعالى بين بهذا ان محاسن اعمال الكفار محبطة في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي واخذ الاموال غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الاخرة فبازالة الثواب الى العقاب واما النوع الثالث من وعيدهم قوله وما لهم من ناصرين فاعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع اسباب الالام والمكروه في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع

قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب اعلم انه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الاية غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذي يزعمون انهم يؤمنون به وهو التوراة ثم انهم يتولون ويعرضون وفي ذلك دليل على غاية عنادهم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى ظاهر قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم [illegible] لانه تعالى قال ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون المسئلة الثانية قوله اوتوا نصيبا من الكتاب المراد به علماء اليهود [illegible] الكتاب الذي [illegible] الذي كانوا يعرفون [illegible] المسئلة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي عن ابن عباس ان رجلا وامراة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهما الى النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك فقال عليه السلام بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن اعلمكم قالوا ابن صوريا الفدكي فاتوا به واحضروا التوراة فلما اتى على اية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوز موضعها يا رسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا اية الرجم فامر النبي صلى الله عليه وسلم بهما فرجما فغضب اليهود لذلك غضبا شديدا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية انه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا له على اي دين انت فقال على ملة ابرهيم فقالوا ان ابرهيم كان يهوديا فقال عليه السلام فهلموا الى التوراة فابوا ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية

والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم الى التوراة والى تلك الايات الدالة على نبوته فابوا فانزل الله تعالى هذه الاية والمعنى انهم اذا ابوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك ولذلك قال تعالى قل فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين وهذه الاية على هذه الرواية تدل على انه وجد في التوراة ما دل على صحة نبوته اذ لو علموا انه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لبادروا الى بيان ما يدعو ولما استتروا ذلك الرواية الرابعة ان هذا الحكم عام في اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم التوراة والانجيل فكانوا يابون اما قوله نصيبا من الكتاب فالمراد منه سبيلا من علم الكتاب لان الراجح [illegible] فمن قال اوتوا الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب لان من لا علم له بذلك لا يدعى اليه فاما قوله يدعون الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن انه القران فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد قيام الحجة الدالة على انه كتاب من عند الله

الاول والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين انه هو التورية وارجح القائلون به بوجوه الاول ان الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على ان القوم طلبوا بعد عودهم الى التورية وكانوا يابون والثاني انه تعالى عجب رسوله من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ويقرون بحقيته الثالث ان هذا هو المطلب لدلائل الالهية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبر على ما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم انما استعملوا ذلك طريقة المكابرة في نفس كتابهم الذي اقروا بصحته فتركوا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على الغاية التعصب والبعد عن قبول الحق واما قوله ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء للمفعول قال الحسن ليحكم بينهم بتنكيره الاختلاف واقعا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون هذا دليلا على ان [illegible] والذين يزعمون انهم اعلم العلماء كانوا [illegible] لهم الروساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم [illegible] والاتباع [illegible] النبي صلى الله عليه

[illegible]

... الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب **فصل** قالوا لا يجوز ان يقال ثواب ايمانه يحبط بعقاب معصيته قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال في سورة البقرة وبينا انا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة ازيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبعد ما نقول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن معاذ رحمه الله يقول ثواب الحسنة ايمان يسقط عقاب كفر سبعين سنة فثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل ان لا يحبط عقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام ظاهر

قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعني ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم الانبيا والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف

اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر رسوله صلى الله عليه وسلم بدعا وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق اتباعه لطريقة هؤلا الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب قل اللهم مالك الملك وفي الاية مسائل

المسألة الاولى اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفرا كان اصلها يا الله امنا بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف الندا وحذفوا الهمزة من امنا فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم والاصل هل فضموا اليها ام حجة الاولين على فساد قول الفرا وجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفرا لما صح ان يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا واغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف والثاني وهو قول الزجاج لو كان الامر كما قال لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال الله ام كما يقال ويلمه ثم يتكلم به على الاصل فيقال ويل امه الثالث لو كان الامر على ما قاله الفرا لكان حرف الندا محذوفا فكان يجب ان لا يجوز يا اللهم فلما لم يكن هذا جايزا علمنا فساد قول الفرا بل نقول كان يجب ان يكون حرف الندا لازما كما يقال يا الله اغفر لي **اجاب** الفرا عن هذه الوجوه فقال اما الاول فضعيف لان قوله يا الله امنا معناه يا الله اقصدنا فلو قال فاغفر لكان المعطوف مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السوال سوالين احدهما قوله امنا والثاني قوله فاغفر لنا اما اذا حذفنا العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله امنا وكان المطلوب في الحالين شيا واحدا فكان ذلك اكد ونظايره كثيرة في القران واما الثاني فضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال يا الله امنا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه شي اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه هو الاصل في معرض التعجب فكذا هاهنا واما الثالث فزعم انه يجوز ان يقال يا اللهم انشد الفرا

وما عليك ان تقولي كلما • سبحت او صليت يا اللهما

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شي من النحو واللغة سليما عن الطعن واما قوله كان يلزم ان يكون ذكر حرف الندا لازما فجوابه انه قد يحذف حرف الندا كقوله تعالى يوسف ايها الصديق فلا يبعد ان يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفرا على فساد قول البصريين بوجوه الاول انا لو جعلنا الميم قايما مقام حرف الندا لكنا قد اخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جايز البتة فانه لا يقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قايما مقام الندا لجاز مثله في ساير الاسما حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر الثالث لو كانت الميم بدلا عن حرف الندا لما اجتمعا لكنهما اجتمعا في البيت الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسما التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقرا العام في اللغة وانه غير جايز ولنا فيه كلام في هذا الموضع

المسألة الثانية مالك الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على الندا وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا فلا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع يا

المسألة الثالثة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم هم اعز وامنع من ذلك وروي انه عليه السلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم يعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها ضربة صدعها وبرق منها برق اضا ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم وكبر وكبر المسلمون وقال عليه السلام اضاءت لي منها قصور الحيرة كانها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها قصور الحمر من ارض الروم ثم ضرب الثالثة فقال اضاءت لي قصور صنعا واخبرني جبريل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومداين كسرى وانها تفتح لكم وانتم انما تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الاية وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يسأله ان يعطيه ملك فارس والروم ويرد ذل العرب عليهما وامره بذلك فدل على ان الله يستجيب هذا الدعا وهكذا منازل الانبيا اذا امروا بدعا استجيب دعاؤهم

المسألة الرابعة الملك هو القدرة والمالك هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر على كل قادر ومقدور وعلى كل مالك ومملوك قال صاحب الكشاف مالك الملك اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة الاول قوله تعالى تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا

تكونوا انه يجوز ان [illegible] الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم
ملكا عظيما فالنبوة اعظم مراتب الملك [illegible]

[illegible]

فان قيل [illegible]

الجواب [illegible]

وتنزع الملك ممن تشاء الى غيرهم ولا تعظيم هذا الملك على من جعله نسيله ذلك ابدا الى اعقابه ونظيره قوله تعالى [illegible]
لننسوا اخرجهم من الظلمات الى النور مع ان هذا الكلام تيار لهم لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال تعالى مخبرا عن الكفار انهم
قالوا للانبيا عليهم السلام لتعودن في ملتنا واولئك الانبيا قالوا وما يكون لنا ان نعود فيها مع انهم ما كانوا فيها قط هذا
حاصل الكلام في تقرير قول من فسر قوله تعالى تؤتي الملك من تشا بملك النبوة والقول الثاني ان يكون المراد من الملك
ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشيا احدها تكثير المال والجاه اما تكثير المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق
والدور والضياع والحرث والنسل واما تكثير الجاه فهو ان يكون مقبولا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثاني
ان يكون بحيث يجب على غيره ان يكون في طاعته وتحت امره ونهيه والثالث ان يكون بحيث لو نازعه في ملكه احد قدر على قهر
ذلك المنازع وعلى غلبه ومعلوم ان كل ذلك لا يحصل الا من الله تعالى اما كثرة المال فنرى جماعة في غاية الكياسة لا يحصل
لهم مع الكد الشديد والعنا العظيم قليل من المال ونرى الابله قد يحصل له من الاموال ما لا يعلم قدره واما الجاه فالامر
اظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر حقارة ومهانة في اعين الرعية وقد
يكون على العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقايد مهيبا في القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع
له القاصي والداني واما القسم الثاني وهو كون الرجل واجب الطاعة فمعلوم ان هذا تشريف لا يشرفه الله تعالى به الا بعض
عباده بذلك واما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل الا من الله تعالى فكم شاهدنا من فئة
قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى في قوله تؤتي الملك من تشا

واعلم ان المعتزلة مونا عنا قال الكعبي قوله تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا ليس على سبيل المجازاة
ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه الا ممن فسق عن امر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين وقال
في حق طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم مختص
بملوك العدل فاما ملوك الظلم فلا يجوز ان يكون ملكهم بايتاء الله تعالى وكيف يصح ان يكون بايتاء الله وقد الزمهم ان لا
يملكوه ومنعهم من ذلك فصح بما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المخصوصون بان الله تعالى اتاهم ذلك الملك فاما الظالمون فلا
قالوا المتغلب على ما اتاه الله تعالى للرزق وانه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله تعالى عن الانتفاع به وامره بان يرده على اهله
كذا ههنا قالوا واما النزع فبخلاف ذلك وذلك لانه كما ينزع الملك عن الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك النزع
فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وازالة العقل وازالة القوى والقدرة والحواس
ومنها بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها ان يامر الله تعالى المحق بان يسلب الملك الذي في يد المبطل ويوتيه القوة
والنصرة واذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز ان يضاف هذا السلب والنزع الى الله تعالى لانه وقع عن امره وعلى هذا
الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم ان هذا الموضع مقام

بحث

بحث مهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما ان يقال انه وقع لا عن فاعل او انما حصل ذلك بفعل ذلك المتغلب وانما حصل
بالاسباب الدنيانيه والاول نفي الصانع والثاني باطل لان كل احد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر له
فلم يبق الا ان يقال بان ملك الظالمين انما حصل بايتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث
تهابه النفوس وتميل اليه القلوب ويكون النصر قرين له والظفر جليسا معه فاينما توجه حصل مقصوده وقد يكون
على الضد من ذلك ومن تامل في كيفية احوال الملوك اضطر الى العلم بان ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى ولذلك قال
حكيم الشعرا

لو كان بالحيل الغنا لوجدتني • باجل اسباب السما تعلقي •
لكن من رزق الحجى حرم الغنا • ضدان مفترقان اي تفرق •
ومن الدليل على القضا وكونه • بوس اللبيب وطيب عيش الاحمق •

والقول الثالث ان قوله تؤتي الملك من تشا محمول على جميع الانواع فيدخل فيه ملك النبوة وملك
العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الاموال وذلك لان اللفظ
عام فلا يجوز التخصيص من غير دليل واما قوله تعالى وتعز من تشا وتذل من تشا فاعلم ان العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا
فاما في الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشيا
الموجبة للعزة هو الايمان وازل الاشيا الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشية العبد لكان اعزاز
العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله عبده بكل ما اعزه به ومن اذلال الله عبده بكل ما اذله به ولو كان
الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اتم واكمل من حظ الله تعالى منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا ان الاعزاز بالايمان
والحق ليس الا من الله والاذلال بالكفر والباطل ليس الا من الله وهذا وجه قوي في المسلة قال القاضي الاعزاز المضاف
اليه تعالى قد يكون في الدين وقد يكون في الدنيا اما الذي في الدين فهو ان الثواب لابد وان يكون مشتملا على التعظيم والمدح
والكرامة في الدنيا والاخرة وايضا فانه تعالى يمدحهم بزيادة الالطاف ويعليهم على الاعداء بحسب المصلحة واما ما يتعلق بالدنيا
فاعطا الاموال الكثيرة ومن الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير النتاج في الدواب والقا الهيبة في قلوب الخلق واعلم
ان كلا منها باقي وذلك لان كل ما يفعله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية
ولخرج عن كونه الها للخلق فهو تعالى باعطا هذه التعظيمات حفظ الهية نفسه من الزوال فاما العبد فلما اخر نفسه بالايمان الذي يوجب
هذه التعظيمات فهو الذي عز نفسه وكان اعزازه لنفسه اعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان الكلام المذكور لازم على القوم اما
قوله تعالى وتذل من تشا فقال الجبائي في تفسيره انه تعالى انما يذل اعداه في الدنيا والاخرة ولا يذل اولياه وان افقرهم
وامرضهم واحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشيا ليعزهم في الاخرة اما بالثواب او بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة
فانهما وان كانا يولمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لا يقال فيهما انهما تعذيب فاذا وصفنا الفقر بانه
ذل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى ان المؤمنين ذلا بقوله اذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل
انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها ان يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها بان يجعلهم خولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة لهم ومنها
بالعقوبة في الاخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة
واعظم انواع الاعزاز والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه **الاول** وهو ان عز الاسلام وذل الكفر
لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل اما ان يكون هو العبد او الله تعالى والاول باطل لان احدا لا يختار الكفر لنفسه بل انما يريد الايمان
والحق والمعرفة والهداية فلما اراد العبد الايمان ولما لم يحصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى الا ان العبد الثاني
وهو ان الجهل الذي يحصل للعبد اما ان يكون بواسطة شبهة واما ان يقال يفعله العبد ابتدا والاول باطل اذ لو كان كل جهل حصل
انما حصل بجهل اخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل وهو محال فبقي ان يقال تلك الجهالات تنتهي الى جهل يفعله العبد ابتدا من غير
سبق موجب البتة لكنا نعلم ان العاقل لا يرضى لنفسه ان يصير على جهل ابتدا من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله
عبده وخذلانه اياه **الثالث** ما بينا ان الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله
تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان في طرف الشر والجهل والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى اما
قوله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة فالمعنى بقدرتك الخير والالف واللام يوجبان العموم فالمعنى بقدرتك
تحصل كل الخيرات وايضا فقوله بيدك الخير يفيد الحصر فانه يقال بيدك الخير لا بيد غيرك كما ان في قوله تعالى لكم دينكم ولي
دين اي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد الغير فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات
منه وبتكوينه وتخليقه وايجاده وابداعه اذا عرفت هذا فنقول ان افضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته فوجب ان يكون
الخير من تخليق الله لا من تخليق العبد وهذا الاستدلال ظاهر ومن الاصحاب من زاد في هذا التقرير فقال كل فاعلين فعل احدهما اشرف

وافضل من فعل الاخر كان ذلك الفاعل اشرف واكمل من الاخر ولا شك ان الايمان افضل من الجنة ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان ٥
بخلق الله لوجب كون العبد زايدا في الخيرية على الله تعالى في الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الاية من هذين الوجهين
على ان الايمان بخلق الله تعالى **فان قيل** هذه الاية حجة عليكم من وجه اخر لانه لما قال بيدك الخير كان معناه انه
ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية واقعا بتخليق الله تعالى الجواب ان قوله بيدك الخير يفيد انه بيده
الخير لا بيد غيره وهذا ينافي ان يكون الخير بيد غيره ولكن لا ينافي ان يكون بيده الخير وبيده ما سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر
لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل الخير من جهة العباد حصل فلولا انه تعالى اقدرهم عليه وهداهم
اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان منسوبا الى الله تعالى الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات
مضافا الى الله تعالى ويصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله تعالى انك على كل شيء قدير
فهذا كالتاكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه وللاعزاز والاذلال **قوله تعالى**
تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل فيه وجهان الاول انه يجعل الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر الزايد داخلا في النهار ٥
وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى ياتي بالليل عقيب
النهار فيلبس الدنيا ظلمته بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم ياتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من الايلاج احدهما في
الاخر ايجاد كل واحد منهما عقيب الاخر والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص
منه داخلا في الليل واما قوله تعالى وتخرج الحي من الميت ففيه مسايل **المسئلة الاولى** قرا نافع وحمزة
والكسائي الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى واحد قال المبرد اجمع البصريون على انهما سواء وانشد
ليس من مات فاستراح بميت ٭ انما الميت ميت الاحياء ٭
وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب ذاهبون الى ان الميت قد مات والميت لم يمت **المسئلة الثانية** ذكر المفسرون وجوها
احدها يخرج المؤمن من الكافر كابراهيم من آزر والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام والثاني يخرج الطيب
من الخبيث وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحبة والنخلة من النواة
وبالعكس قال القفال رحمه الله عليه والكلمة محتملة للكل اما الكفر والايمان فقال تعالى او من كان ميتا فاحييناه يريد كان كافرا فهديناه فجعل
الموت كفرا والحيوة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى
بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم اما قوله وترزق
من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول انه تعالى يعطي من يشاء لا يحاسبه على ذلك احد اذ ليس فوقه من يحاسبه بل هو الملك
يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير مقتر ولا محدود بل يبسطه له ويوسعه عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب
اذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قوله في تكثير الانسان عده ما لا يحصى **والثالث** يرزق من يشاء
بغير حساب يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لان من اعطى على قدر الاستحقاق فقد اعطى بحساب وقال بعض من ذهب
الى هذا المعنى انك ترزق عبادك على مقادير اعمالهم والله اعلم **قوله تعالى** لا يتخذ المؤمنون الكافرين
اولياء من دون المؤمنين في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر ما يجب ان يكون المؤمن عليه في تعظيم الله ذكر بعده ما يجب ان يكون
عليه في المعاملة مع الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقال لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين الثاني لما بين
انه مالك الدنيا والاخرة بين انه ينبغي ان تكون الرغبة فيما عنده وعند اوليائه دون اعدائه وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في سبب
النزول وجوه الاول جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعد
بن خيثمة لاوليك النفر من المسلمين اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا ان يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الاية الثاني قال مقاتل
نزلت في حاطب بن ابي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم عنها الثالث نزلت في عبد الله بن ابي واصحابه
وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالاخبار ويرجون لهم الظفر على رسول الله الرابع انها نزلت في عبادة بن الصامت
وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الاحزاب قال يا نبي الله ان معي خمسماية من اليهود وقد رايت ان يخرجوا معي فنزلت هذه الاية في تحريم
موالاة الكافرين واعلم انه تعالى انزل ايات اخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد
قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وقوله يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واعلم ان كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلثة اوجه
احدها ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله الا ان كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر ٥
فيستحيل ان يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة فان قيل اليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر فلا
يكون داخلا تحت هذه الاية لانه قال يا ايها الذين امنوا فلا بد وان يكون خطابا في شيء يبقى المؤمن معه مؤمنا وثانيها المعاشرة الجميلة

في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه **والقسم الثالث** وهو كالمتوسط بين القسمين الاولين
هو ان موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة اما بسبب القرابة او بسبب المحبة مع اعتقاد ان دينه باطل
فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجره الى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام
فلا جرم هدد تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الاية النهي عن اتخاذ الكافرين اولياء
بمعنى ان يتولوهم دون المؤمنين فاما اذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين
اولياء فيه زيادة مزية لان الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه مواليا له فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهي عن اصل موالاته قلنا هذان
الاحتمالان وان قاما في هذه الاية الا ان سائر الايات الدالة على انه لا تجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين **المسئلة**
الثانية اما كسرت الذال من يتخذ لانها مجزومة للنهي وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون المعنى على
الرفع انه من كان مؤمنا فلا ينبغي ان يتخذ الكافر وليا واعلم ان معنى النهي ومعنى الخبر يتقاربان لانه متى كانت صفة المؤمن انه لا يوالي
الكافر كان لا محالة منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك كان لا محالة من شانه وطريقته ان لا يفعل ذلك **المسئلة الثالثة**
قوله من دون المؤمنين اي من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي من غير الله وذلك لان لفظة دون تختص بالمكان تقول
زيد جلس دون عمرو اي في مكان اسفل منه ثم ان من كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا في معنى غير ثم قال
تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني انه منسلخ من ولاية
الله راسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة عدوه متنافيان قال
تود عدوي ثم تزعم انني ٭ صديقك ليس النوك عنك بعازب ٭
ويحتمل ان يكون المعنى فليس من دين الله في شيء وهذا امر بليغ ثم قال تعالى الا ان تتقوا منهم تقية وفيه مسايل **المسئلة الاولى**
قرا الكسائي تقاة بالامالة وقرا نافع وحمزة بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم وقرا يعقوب تقية وانما جازت الامالة لتؤذن
ان الالف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمة ومن فخم فلاجل الحرف المستعلي وهو القاف **المسئلة الثانية** قال الواحدي
يقال اتقيته تقاة وتقى وتقية وتقوى واذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وانما قال تتقوا من تقية ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم
وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال الله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وقال الشاعر
وبعد عطائك المائة الرتاعا ٭ فاجراه مجرى الاعطاء قال ويجوز ان تجعل تقاة هنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة **المسئلة**
الثالثة قال الحسن اخذ مسيلمة الكذاب رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد
ان محمدا رسول الله قال نعم قال اتشهد اني رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بني حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه
ودعا الاخر فقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم نعم نعم فقال اتشهد اني رسول الله فقال اني اصم ثلثا فقدمه وقتله فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيا له واما الاخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه
واعلم ان نظير هذه الاية قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان **المسئلة الرابعة** اعلم ان للتقية احكاما ونحن نذكر بعضها
الحكم الاول ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل في قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان
وذلك بان لا يظهر العداوة باللسان بل يجوز ايضا ان يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط ان يضمر خلافه وان يعرض في كل ما يقول
فان التقية باسرها في اظهار الموالاة لا في احوال القلوب الحكم الثاني ان التقية وان اذن فيها فالتصريح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك
افضل ودليله ما ذكرنا من قصة مسيلمة الحكم الثالث انها انما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالاة والدين وقد يرجع ضرره الى الغير كالقتل
والزنا وغصب الاموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة الحكم الرابع
ظاهر الاية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعي ان الحالة بين المسلمين اذا شاكلت الحالة بين المسلمين
والمشركين حلت التقية محاماة على النفس الحكم الخامس التقية جايزة لصون النفس وهل هي جايزة لصون المال يحتمل ان يكون
الحكم فيه بالجواز لقوله عليه السلام حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة
الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال
فكيف لا يجوز هاهنا **الحكم السادس** قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا في اول الاسلام لاجل ضعف المؤمنين
فاما بعد قوة دولة الاسلام فلا وروى عوف عن الحسن انه قال التقية جايزة للمؤمنين الى يوم القيمة وهذا القول اولى لان دفع
الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول ان فيه محذوفا والتقدير ويحذركم
الله عقاب نفسه وقال ابو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه ان تعصوه فتستحقوا عقابه والفايدة في ذكر النفس انه لو قال ويحذركم
الله فهذا لا يفيد ان الذي اريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله او من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم ان العقاب
الصادر عنه يكون اعظم انواع العقاب لكونه قادرا على ما لا نهاية له وانه لا قدرة لاحد على دفعه ومنعه مما اراد والقول

الثاني ان النفس هنا تعود الى اتخاذ اوليا الكفار اي ينهاكم الله عن نفس هذا الفعل ثم قال والى الله المصير والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم الى الله

قوله تعالى قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله

اعلم انه تعالى لما نهى المومنين عن اتخاذ الكافرين اوليا ظاهرا وباطنا واستثنى عنه التقية في الظاهر اتبعه تعالى بالوعيد على ان يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية وذلك لان من اقدم عند التقية على اظهار الموالاة فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة في الباطن فلا جرم بين تعالى انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد انه لا بد وان يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الاية سؤالات

السؤال الاول

هذه الاية جملة شرطية فقوله ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزا ولا شك ان الجزا مترتب على الشرط متاخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى الجواب ان تعلق علم الله بانه حصل الان لا يحصل الا عند حصوله الان ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع في النسب والاضافات والتعلقات لا في حقيقة العلم وهذه المسئلة لها غور عظيم وهي مذكورة في علم الكلام السؤال الثاني محل البواعث والضماير هو القلب فلم قال ان تخفوا ما في صدوركم ولم يقل ان تخفوا ما في قلوبكم الجواب لان القلب في الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في صدور الناس وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور

والسؤال الثالث

ان كانت هذه الاية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق والجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام في سورة البقرة في قوله لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى ويعلم ما في السموات وما في الارض واعلم انه رفع على الاستيناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله قوله فان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل فقوله ويعلم ما في السموات وما في الارض غاية التحذير لانه اذا كان لا يخفى عليه شي فيها فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال والله على كل شي قدير اتمام التحذير وذلك لانه لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما في قلبه وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع المقدورات فكان لا محالة قادرا على ايصال حق كل احد اليه فيكون هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب

قوله تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا

اعلم ان هذه الاية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسائل المسئلة الاولى في العامل في قوله يوم وجوها الاول قال ابن الانباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه في الاية السابقة كانه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم

الثالث

العامل فيه قوله والله على كل شي قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شانه كقوله مالك يوم الدين الرابع ان العامل فيه قوله تود في ذلك اليوم الخامس يجوز ان يكون منتصبا بمضمر والتقدير تود كل نفس كذا وكذا واذكر يوم تجد كل نفس المسئلة الثانية اعلم ان العمل عرض لا يبقى فلا يمكن وجدانه يوم القيمة فلا بد فيه من التاويل وهو من وجهين الاول انه تجد صحايف الاعمال وهو كقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبيهم بما عملوا احصاه الله ونسوه والثاني انه تجد جزا الاعمال وقوله محضرا يحتمل ان يكون المراد انها تكون محضرة يوم القيمة ويحتمل ان يكون المعنى جزا العمل يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصل اما قوله وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي الاظهر ان يجعل ما هنا بمنزلة الذي ويكون عملت صلة لها ويكون معطوفا على الاولى ولا يجوز ان يكون ما شرطية والا كان يلزم ان ينصب تود او يخفضه ولم يقرا احد الا بالرفع فكان هذا دليلا على ان ما ههنا بمعنى الذي فان قيل فهل يصح ان يكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتدا والخبر اوقع لانه حكاية عن الكاين في ذلك اليوم واكثر موافقة للقراءة المشهورة

المسئلة الثانية

في الواو في قوله وما عملت من سوء قولان الاول وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان الواو واو العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء واما قوله تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ففيه وجهان الاول انه صفة للسوء والتقدير وما عملت من السوء الذي تود ان يبعد ما بينها وبينه الثاني ان يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود بعده عنه والقول الثاني ان الواو واو الاستيناف وعلى هذا القول لا تكون الاية دليلا على القطع بوعيد المذنبين ووضع الكرم واللطف هذا وذلك لانه نص في جانب الثواب على كونه محضرا واما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر انهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك ينبه على ان جانب الوعد اولى بالوقوع من جانب الوعيد

المسئلة الثالثة

الامد الغاية التي ينتهي اليها ونظيره قوله تعالى يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبيس القرين واعلم ان المراد من هذا التمني معلوم سوا حملنا لفظ الامد على الزمان او على المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو لتاكيد الوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه الاول انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه قال

الحسن ومن رافته بهم انه حذرهم من نفسه الثاني انه رؤف بالعباد حيث امهلهم للتوبة والتدارك والتلافي

الثالث

انه لما قال ويحذركم الله نفسه والوعيد اتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد ان وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه والرابع وهو ان لفظ العباد في القران مختص بالمومنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقال عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد اهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد اي كما هو منتقم من الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين

قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله

اعلم انه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق اخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابنا الله واحباه فنزلت هذه الاية ويروى انه عليه السلام وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابراهيم فقالت قريش انما نعبدها حبا لله ليقربونا الى الله ويروى ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله فنزلت هذه الاية وبالجملة فكل احد من فرق العقلا يدعي انه يحب الله ويطلب مرضاته وطاعته فقال لرسوله قل ان كنتم صادقين في ادعا محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام ان من كان محبا لله تعالى لا بد وان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فاذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجب متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله والمتكلمون مصرون على ان محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه واجلاله او محبة طاعته او محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالحوادث والا بالمنافع واعلم ان هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل شي انه انما كان محبوبا لاجل معنى اخر والا لزم التسلسل والدور فلا بد من الانتها الى شي يكون محبوبا لذاته كما انا نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذلك نعلم ان الكمال محبوب لذاته وكذلك فانا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما مع انا نقطع بانه لا فايدة لنا في ذلك الميل بل ربما نعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز لنا ان نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله سبحانه وتعالى وكان ذلك يقتضي كونه محبوبا لذاته من ذاته ومن المتقدمين من حكى انه حكيم اثر من اثار كماله وجلاله قال المتكلمون واما محبة الله للعبد فهو عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه المسئلة الثانية القوم كانوا يدعون انهم يحبون الله ويظهرون الرغبة في انه يحبهم الله والاية مشتملة على الالزام من وجهين احدهما ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لان المعجزات دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي والثاني ان كنتم تحبون ان يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد اطعتم الله والله تعالى يحب كل من اطاع الله وايضا ليس في متابعتي الا انا دعوتكم الى طاعة الله وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن احب الله كان راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير المحبوب

المسئلة الثالثة

خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اوليا الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترا على الطعن في اوليا الله فكيف اجترا على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله ونسال الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له اعطاه الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد انواع المعاصي رحيم في الاخرة بفضله وكرمه

قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين

يروى انه لما نزل قوله ان كنتم تحبون الله الاية قال عبد الله بن ابي ان محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويامرنا ان نحبه كما احبت النصارى عيسى عليه السلام فنزلت هذه الاية وتحقيق الكلام ان الاية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان المنافق القى شبهة في الدين وهي ان محمدا عليه السلام يدعي لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله هذه الاية ازالة لتلك الشبهة فقال قل اطيعوا الله والرسول يعني انما اوجب الله عليكم متابعتي لما تقوله النصارى في عيسى عليه السلام بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول لزم ان تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي القاها المنافق في الدين ثم قال تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني ان اعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله لانه تعالى انما اثنى عليهم لانه لا يحب الكافرين والمدح ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة

قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين

واعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى ادم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان اصناف المكلفين اربعة الملائكة والجن والانس والشياطين اما الملائكة فقد روي في الاخبار ان الله خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك الاول انهم لهذا السبب قدروا على الطيران على اسرع الوجوه الثاني قدروا لهذا السبب على حمل العرش لان الريح تقوم بحمل

الاشيا [الثالث] لهذا السبب سموا روحانيين وجا في رواية اخرى انهم خلقوا من النور ولهذا اصفت واخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فنقول ابدانهم من الريح وارواحهم من النور فهولا هم سكان عالم السموات اما الشياطين فهم كفرة اما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم ايضا كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرهم اعداء البشر قال تعالى ففسق عن امر ربه افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال الله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم اما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا واما الانس فلا شك ان لهم اولا والدهرية الاول والذهاب الى ما لا نهاية له والقرآن دل على ان ذلك الاول هو ادم على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العلما على ان البشر افضل من الجن والشياطين واختلفوا في ان البشر افضل ام الملك وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لادم فسجدوا والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه الاية وذلك لان الاصطفا يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى ادم واولاده من الانبيا على كل العالمين وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملناه على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين ادى الى التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من الاخر وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل عالمي بلدته او عالمي زمانه او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وايضا قال تعالى في صفة بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد عليه السلام بل قلنا المراد به عالمي زمان كل واحد منهم فكذا ههنا

والجواب ظاهر قوله اصطفى ادم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما في الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان نتركه في سائر الصور من غير دليل [المسألة الثانية] اصطفى في اللغة اختار فمعنى اصطفاهم اي جعلهم صفوة خلقه تمثيلا بما يشاهد من الشي الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة اوجه صفوة وصفوة وصفوة ونظير هذه الاية قوله يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وقال في ابرهيم واسحق ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول المعنى ان الله اصطفى دين ادم ودين نوح فيكون الاصطفا راجعا الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على حذف المضاف والثاني ان يكون المعنى ان الله اصطفاهم اي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال الحميدة وهذا القول اولى لوجهين احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه موافق لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وذكر الحليمي في كتاب المنهاج ان الانبيا عليهم السلام لا بد وان يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية فهي اما مدركة واما محركة اما المدركة فهي اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فهي خمسة احدها القوة الباصرة ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان **الاول** قوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها والثاني قوله صلى الله عليه وسلم اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من ورا ظهري ونظير هذه القوة ما حصل لابرهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ذكروا في تفسيره انه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمي رحمه الله وهذا غير مستبعد لان البصراء يتفاوتون فيروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر من مسيرة ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي عليه السلام اقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة وكان صلى الله عليه وسلم اقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان الاول قوله عليه السلام اطت السما وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله تعالى فسمع اطيط السما والثاني انه سمع دويا وذكر انه هوي صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها الى الان قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى اسمع سليمان كلام النمل واوقفه على معناه وهذا داخل ايضا في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع الذئب ومع البعير **وثالثها** تقوية قوة الشم كما في حق يعقوب عليه السلام فان يوسف عليه السلام لما امر بحمل قميصه والقائه على وجهه ولما فصلت العير قال ابوهم اني لاجد ريح يوسف فاحس بها من مسيرة ايام ورابعها تقوية قوة الذوق كما في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع تخبرني انه مسموم وخامسها تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله النار بردا وسلاما عليه وكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة **واما الحواس الباطنة** فمنها قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي كرم الله وجهه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم واستنبطت من كل باب الف باب فاذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي واما القوى المحركة فمثل عروج الرسول صلى الله عليه وسلم الى المعراج وعروج

عيسى الى السما ورفع ادريس والياس عليهما السلام على ما وردت به الاخبار وقال تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوة الروحانية العقلية فلا بد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفا واعلم ان تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلا والترفع عن الجسمانيات والشهوانيات فاذا كانت الروح في غاية الصفا والشرف وكانت البدن في غاية النقا والطهارة كانت هذه القوى المحركة والمدركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الاثار في غاية القوة والشرف والصفا اذا عرفت هذا فنقول انه اصطفى ادم ونوحا معناه ان الله اصطفى ادم من سكان العالم السفلي على قول من يقول الملك افضل من البشر او من سكان العالم العلوي والسفلي على قول من يقول البشر افضل من المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من اولاد ادم وهم شيث واولاده الى ادريس عليه السلام ثم الى نوح عليه السلام ثم الى ابرهيم عليه السلام ثم حصل من ابرهيم شعبتان اسمعيل واسحق عليهما السلام فجعل اسمعيل مبدا لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل اسحق مبدا الشعبتين يعقوب وعيص ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد عليه السلام نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد عليه الصلاة والسلام وبقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى يوم القيمة ومن تامل في هذا الباب وصل الى اسرار عجيبة **المسألة الثالثة** من الناس من قال المراد بال ابرهيم المؤمنون كما في قوله ادخلوا ال فرعون والصحيح ان المراد اولاده والمراد بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين واما ال عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم فيكون المراد من ال عمران موسى وهرون واتباعهما من الانبيا ومنهم من قال بل المراد عمران بن ماثان والد مريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشا وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن اسحق بن ابرهيم عليه السلام قالوا وبين العمرانين الف وثمانمائة سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بامور احدها ان المذكور عقيب قوله ال عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الام فكان صرف الكلام اليه اولى وثانيها ان المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يديه فالله تعالى يقول انما ظهرت على يده اكراما من الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة وكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان اولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهرون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها اية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي امور ظنية واصل الاحتمال قايم اما قوله ذرية بعضها من بعض ففيه مسألتان **المسألة الاولى** في نصب قوله ذرية بعضها وجهان الاول انه بدل من قوله ال ابرهيم والثاني ان يكون نصبا على الحال اي اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض المسألة الثانية في تاويل الاية وجوه الاول ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى ان غير ادم كانوا متولدين من ادم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى ادم عليه السلام واما قوله تعالى والله سميع عليم ففيه الاشكال المعنى والله سميع لاقوال العباد عليم بضمائرهم وافعالهم وانما يصطفي من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا ونظيره قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه اخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابرهيم عليه السلام ومن ال عمران فنحن ابناء الله واحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بان هذا الكلام باطل الا انه لتطييب قلوب العوام بقي مصرا عليه فالله تعالى كانه يقول والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكر عليهم باعمالهم الفاسدة من هذه الاقوال فيجازيكم عليها فكان اول الاية بيانا لشرف الانبيا والرسل واخرها تهديدا لهؤلاء الكذابين الذين يزعمون انهم مستقيمون على دينهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قصصا كثيرة فالقصة الاولى واقعة حنة ام مريم عليها السلام

قوله تعالى اذ قالت امرات عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا وفيه مسائل

المسألة الاولى في موضع اذ من الاعراب اقوال الاول قال ابو عبيدة انها زائدة لغو والمعنى قالت امرات عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع ابو عبيدة في هذا شيا لان الحرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة لا يجوز الثاني قال الاخفش والمبرد التقدير اذكر اذ قالت امرات عمران ومثله في كتاب الله كثير **الثالث** قال الزجاج التقدير واصطفى ال عمران على العالمين اذ قالت امرات عمران وطعن فيه ابن الانباري وقال ان الله تعالى قرن اصطفا ال عمران باصطفا ادم ونوح ولما كان اصطفاؤه تعالى ادم ونوحا قبل قول امرات عمران استحال ان يقال ان هذا الاصطفا مقيد بذلك الوقت الذي قالت فيه امرات عمران هذا الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان اثر اصطفا كل واحد انما ظهر عند وجوده وظهور طاعته فجاز ان يقال انه اصطفى ادم عند وجوده ونوحا عند وجوده وال عمران عندما قالت امرات عمران هذا الكلام الرابع قال بعضهم هذا متعلق بما قبله والتقدير والله سميع عليم اذ قالت امرات عمران هذا القول فان قيل ان الله سميع عليم قبل ان قالت امرات عمران هذا القول فما معنى هذا التقدير قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد

بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى بانها تذكر ذلك سعيد بذكرها لذلك والغير في العلم والسمع انما يتبع في النسب والتعلقات

المسئلة الثانية ان زكريا بن آدن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامراة عمران حنه بنت فاقود وقد تزوج زكريا بنته ايشاع اخت مريم فكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات الاولى قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد وتغبط النسا بالاولاد ثم قالت اللهم ان لك نذرا ان رزقتني ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته والرواية الثانية قال بن اسحق حملت ام مريم بمريم ما كان يحمل لها ولد حتى شاخت وكانت يوما في ظل شجرة فرأت طائرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد فدعت ربها ان تهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا اي خادما للمسجد قال الحسن البصري انها انما فعلت ذلك بالهام الله ولولاه ما فعلت كما راى ابرهيم ذبح ابنه في المنام فعلم ان ذلك امر الله تعالى وان لم يكن عن وحي وكما الهم الله ام موسى فاقذفيه في اليم وليس بوحي المسئلة الثالثة المحرر الذي يجعل حرا خالصا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم يبق فيه شيء من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحماة والعيوب اما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبي وقيل خادما للبيعة وقيل عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت ان تجعل ذلك الولد وقفا على طاعة الله قال الاصم لم يكن لبني اسرائيل غنيمة ولا سبي فكان تحريرهم جعلهم اولادهم على الصفة التي ذكرنا وذلك لانه كان الامر في دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير فان ابى المقام واراد ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبي الا ومن نسله محرر في بيت المقدس **المسئلة الرابعة** هذا التحرير لم يكن جائزا الا في الغلمان واما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير او لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الذكر المسئلة الخامسة في انتصاب قوله محررا وجهان الاول انه نصب على الحال من ما تقديره نذرت لك الذي في بطني محررا والثاني وهو قول ابن قتيبة ان المعنى نذرت لك ان اجعل ما في بطني محررا ثم قال تعالى حاكيا عنها فتقبل مني انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشيء على الرضا قال الواحدي واصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما فعله الا الطلب برضا الله تعالى والاخلاص في عبادته وقال انك انت السميع العليم والمعنى انك انت السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي واعلم ان هذا النوع من النذر كان في بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع لا يمتنع اختلافها في امثال هذه الاحكام ثم قال تعالى فلما وضعتها قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت واعلم ان الفائدة في هذا الكلام انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم تشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذي يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون الانثى فقالت رب اني وضعتها انثى خائفة ان نذرها لم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتذرة من اطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك على سبيل الاعلام لله تعالى عن ان يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال تعالى والله اعلم بما وضعت قرأ ابو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع التاء على انه من كلامها والباقون بجزم التاء على انه كلام الله تعالى ويكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشيء الذي وضعت وما علق به من عظائم الامور وان يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحزنت وفي قراءة ابن عباس والله اعلم بما وضعت على خطاب الله تعالى لها اي انك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان **الاول** ان مراده تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجوه احدها ان شرعهم انه يجوز تحرير الذكور دون الاناث والثاني ان الذكر يصلح لان يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصلح ذلك للانثى لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان والثالث الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى والخامس ان الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه تقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى والقول الثاني ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر كانها قالت الذكر مطلوبي وهذه الانثى موهوبة الله وليس الذكر الذي يكون مطلوبي كالانثى التي هي موهوبة الله وهذا الكلام يدل على ان تلك

المرأة كانت مستغرقة في جلال الله عالمة بان ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريده العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها واني سميتها مريم وفيه بحثان الاول ان ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من ان عمران كان قد مات في حال وضع حنة لمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه الآبا **البحث الثاني** ان مريم في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية ان تطلب من الله تعالى ان يعصمها من آفات الدين والدنيا والذي يؤكد ذلك قولها بعد ذلك واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم البحث الثالث ان قوله واني سميتها مريم معناه واني سميتها بهذا اللفظ اي جعلت هذا اللفظ اسما لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى والتسمية امور ثلاثة متغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد من ان يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تعالى في ان يحفظها من الشيطان وان يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير الشيطان قد تقدم في اول الكتاب ولما حكى الله عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انما قال فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا اي انباتا والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشيء اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر في الوقود اذا كان مصدرا الضم واجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابي تقبلته قبولا قبولا وفي الآية وجه آخر وهو ان ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد في اظهار الصبر والتجلد فكذا ها هنا التقبل يفيد المبالغة في اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة اكمل الجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة في حق الله تعالى الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول المسئلة الثانية ذكر المفسرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوها الاول انه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها ثم قال ابو هريرة اقرأوا ان شئتم واني اعيذها بك وذريتها طعن القاضي في هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصبي ليس كذلك والثاني ان الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل اكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وافساد احوالهم **والثالث** لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر الانبياء عليهم السلام الرابع ان ذلك النخس لو وجد بقي اثره ولو بقي اثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه واعلم ان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر الوجه الثاني في تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن ما روي ان حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار ابناء هرون وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة وقالت خذوا هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان رؤس بني اسرائيل واحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا احق بها عندي خالتها فقالوا لا حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على ان كل من ارتفع قلمه فهو الراجح ثم القوا اقلامهم ثلاث مرات ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم فاخذها زكريا الوجه الثالث روى القفال عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وان رزقها كان يأتيها من الجنة الوجه الرابع في تفسير القبول الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز الا في حق الغلام حين يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تضرع تلك المرأة قبل بتلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد فهذا كله هو الوجه المذكور في تفسير القبول الحسن ثم قال تعالى وانبتها نباتا حسنا قالوا الانبات مجاز التقدير انبتها فنبتت هي نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت المولود في عام واحد واما في الدين فلانها نبتت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال تعالى وكفلها زكريا وفيه مسائل

المسئلة الاولى يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذي ينفق على انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تعالى اكفلنيها المسئلة الثانية قرأ عاصم وحمزة والكسائي وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا فقرأ عاصم بالمد وقرأ حمزة والكسائي بالقصر والمعنى ضمها الله الى زكريا فمن قرأ زكريا بالمد اظهر النصب ومن قرأ بالقصر كان في محل النصب والباقون قرأوا بالتخفيف والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار لانه مناسب لقوله تعالى ايهم يكفل مريم وعلى هذا الاكثرون وعن ابن كثير في رواية كفلها بكسر الفاء واما القصر والمد في زكريا فهما لغتان كالهيجا والهيجاء وقرأ مجاهد فتقبلها ربها على لفظ الامر في الافعال الثلاثة ونصب ربها كانها كانت تدعو الله فقالت

فتقبلها يا ربنا ورقها وجعل زكريا كافلا لها **المسألة الثالثة** اختلفوا في كفالة زكريا عليه السلام اياها
فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين
الاول انه تعالى قال وانبتها نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن والثاني انه
تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل
على انها كانت فارقت الرضاع في وقت تلك الكفالة واصحاب القول الاول اجابوا بان الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن
وكفالة زكريا حصلا معا واما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال انما وقع في آخر زمان الكفالة ثم قال
تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وفيه مسائل المسألة الاولى المحراب الموضع العالي الشريف قال عمر بن ابي ربيعة

ربة محراب اذا جئتها • لم ادن حتى ارتقي سلما •

واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس
وارفعها يروى انه لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد وجعل بابه في وسطه لا يصعد اليه الا بسلم وكان اذا
خرج غلق عليها سبعة ابواب **المسألة الثانية** احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاولياء بهذه
الآية ووجه الاستدلال انه تعالى اخبر انه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من ثلاثة
اوجه الاول انه على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شأنها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر
الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الآية هذا المعنى والثاني انه تعالى قال بعد هذه الآية هنالك دعا زكريا ربه قال رب
هب لي من لدنك ذرية طيبة والقرآن دل على انه كان آيسا من الولد بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما رأى خرق العادة
في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله هنالك دعا زكريا اما لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقا للعادة
لم يكن مشاهدة ذلك سببا لطمعه في انخراق العادة بحصول الولد من المرأة الشيخة العاقر **الثالث**
ان التنكير في قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كأنه قيل رزقا واي رزق غريب عجيب وذلك انما
يفيد الغرض اللائق بسياق هذه الآية لو كان ذلك خارقا للعادة **الرابع** هو انه تعالى قال وجعلناها وابنها آية للعالمين ولولا
انه ظهر عليها من الخوارق والا لم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلقها ولدا من غير ذكر قلنا
هذا ليس بآية بل هذا احتاج تصحيحه الى آية تكيف يحمل الآية على ذلك ان المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك
لا يكون الا بظهور خوارق العادات على يد ولدها عيسى عليه السلام **الخامس** ما تواترت الروايات ان زكريا عليه السلام
كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء فثبت ان الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلا خارقا
للعادة فنقول اما ان يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء او ما كان كذلك والاول باطل لان النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا
عليه السلام ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشأنه فكان يجب ان لا يشتبه امره عليه وان لا يقول لمريم انى لك هذا
وايضا هنالك دعا زكريا ربه مشعر بانه لما سألها عن امر تلك الاشياء ثم انها ذكرت له ان ذلك من عند الله فهنالك طمع
في انخراق العادة في حصول الولد من المرأة الشيخة العقيمة العاقر وذلك يدل على انه ما وقف على تلك الاحوال الا باخبار
مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا ان يقال انها كانت ارهاصا
لعيسى عليه السلام وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الاولياء اعترض
ابو علي الجبائي وقال لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ان زكريا
عليه السلام دعا لها على الاجمال ان يوصل الله اليها رزقا وانه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما يأتيها من الارزاق من عند الله فاذا رأى
شيئا بعينه في وقت معين قال لها انى لك هذا فقالت هو من عند الله فعند ذلك يعلم ان الله تعالى اظهر بدعائه تلك المعجزة **والثاني**
يحتمل ان يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه كان يأتيها من السماء وكان زكريا يسألها عن ذلك حذرا من
ان يكون يأتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره **المقام الثالث**
انا لا نسلم انه كان قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات بل معنى الآية ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على ايدي المؤمنين
الذين كانوا يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات فكان زكريا عليه السلام اذا رأى شيئا من ذلك خاف انه ربما اتاها
ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسألها عن كيفية الحال هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف
لانه لو كان ذلك معجزا لزكريا عليه السلام لكان زكريا عليه السلام مأذونا من عند الله في طلب ذلك ومتى كان مأذونا في ذلك الطلب
كان عالما قطعا بانه يحصل واذا علم ذلك امتنع ان يطلب منها كيفية الحال ولم يبق ايضا لقوله هنالك دعا زكريا ربه فائدة
وهذا الجواب بعينه عن الوجه الثاني واما السؤال الثالث فهو في نهاية الركاكة لان على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص

ثم

لمريم قبل هذه الواقعة وايضا فان كان في قلبه احتمال انه ربما اتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فبمجرد اخبارها كيف
يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسئلة وبالله التوفيق اما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بان دلالات
المعجزات على النبوة دليل النبوة فلا يوجد من غير النبي كما ان الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لا جرم لا يوجد في حق غير العالم والجواب
من وجوه الاول وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي فان ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل
الخارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذلك يدل على كونه وليا والثاني قال بعضهم الانبياء مأمورون باظهارها
والاولياء مأمورون باخفائها والثالث وهو ان النبي يدعي المعجزة ويقطع بها والولي لا يمكنه ان يقطع به والرابع ان المعجزة
يجب انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال
تعالى حكاية عن مريم عليها السلام ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل ان يكون من جملة كلام مريم عليها السلام وان يكون
من كلام الله سبحانه وقوله بغير حساب اي بغير تقدير لكثرته او من غير مسألة سألها على سبيل ما يناسب حصولها كقوله ويرزقه من حيث
لا يحتسب وهذا من تمام الكلام في تحقيق **القصة الثانية** واقعة زكريا عليه السلام

قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء

وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان قولنا ثم وهناك وهنالك يستعمل في المكان ولفظة عند وحين يستعملان في الزمان قال تعالى
فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى واذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك
ثبورا اي في ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظة هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال
والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه ان حملناه على المكان فهو جائز اي في ذلك المكان الذي كان قاعدا
عند مريم عليها السلام وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو ايضا جائز يعني في ذلك الوقت دعا
ربه **المسألة الثانية** اعلم ان قوله هنالك دعا يقتضي انه دعا بهذا الدعاء عند امر عرفه في ذلك
الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه فالجمهور الاعظم من العلماء المحققين والمفسرين قالوا هو ان زكريا عليه السلام رأى عند
مريم من فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف فلما رأى خوارق العادات عندها طمع ان يخرقها الله تعالى في حقه
ايضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر والقول الثاني وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء والارهاص للانبياء
قالوا ان زكريا عليه السلام لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمنى فدعا
عند ذلك واعلم ان القول الاول اولى وذلك لان حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات فرؤية ذلك
لا تحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة اما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه في ان يطلب ايضا فعلا خارقا للعادة ومعلوم
ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى **فان قيل**
ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات الا عندما شاهد تلك الكرامات عند مريم كان ذلك نسبة
للشك في قدرة الله الى زكريا عليه السلام وان قلتم انه كان عالما بقدرة الله تعالى على ذلك لم يكن مشاهدة تلك الاشياء سببا
لزيادة علمه بقدرة الله تعالى فلم يكن لمشاهدته لتلك الكرامات اثر في ذلك فلا يبقى لقوله هنالك اثر والجواب انه كان قبل ذلك
عالما بالجواز فاما انه هل يقع ام لا فلم يكن عالما به فلما شاهد علم انه اذا وقع كرامة لولي فبان يجوز وقوعه معجزة لنبي كان اولى
فلا جرم قوي طمعه عندما شاهد تلك الكرامات **المسألة الثالثة** ان دعاء الانبياء والرسل عليهم السلام لا يكون
الا بعد الاذن لاحتمال ان لا تكون الاجابة مصلحة فحينئذ تصير دعوته مردودة وذلك نقصان في منصب الانبياء عليهم السلام هكذا
قاله المتكلمون وعندي فيه بحث وذلك لانه تعالى لما اذن في الدعاء مطلقا وبين انه تارة يجيب واخرى لا يجيب فللرسول ان يدعو
كلما شاء واراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب واخرى لا يجيب وذلك لا يكون نقصانا في منصب الانبياء عليهم السلام
لان الكل على باب رحمة الله تعالى سائلون فان اجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب
الخالق ثم قوله تعالى حكاية عن زكريا هب لي من لدنك ذرية طيبة وفيه مسائل **المسألة الاولى**
انما الكلام في لفظة لدن قد سبق في سورة الكهف والفائدة في ذكره هنا ان حصول الولد في العرف والعادة له اسباب مخصوصة
فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى اريد منك الهي ان تزيل الاسباب في هذه الواقعة وان تحدث هذا الولد
بمحض قدرتك من غير توسط شيء من هذه الاسباب المسألة الثانية الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر
والانثى والمراد منه هنا ولد واحد وهو قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا قال الفراء وانث الطيبة لتأنيث لفظ الذرية
في الظاهر فالتأنيث والتذكير تارة يجيء على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما يقوله في اسماء الاعلام فانه لا يجوز ان يقال جاءت
طلحة لان اسماء الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيه الا التذكير المسألة
الثالثة قوله انك سميع الدعاء ليس المراد منه ان يسمع صوت الداعي فذاك معلوم بل المراد منه انه يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه

وهو كقول المسلمين سمع الله لمن حمده يريدون تقبل حمد من حمده من المؤمنين وهذا يتأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا في سورة مريم
ولم أكن بدعائك رب شقيا ثم قال تعالى فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب وفيه مسائل المسألة الأولى
قرأ حمزة والكسائي فناداه الملائكة على التذكير والإمالة والباقون بالتاء على التأنيث على اللفظ وقيل من ذكر فلأن الفعل قبل الاسم ومن
أنث فلأن الفعل للملائكة وقرأ ابن عامر المحراب بالإمالة والباقون بالتفخيم وفي قراءة ابن مسعود فناداه جبريل عليه السلام
المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل على أن النداء كان من الملائكة ولا شك أن هذا في التشريف أعظم فإن دل دليل منفصل على أن المنادي
كان جبريل عليه السلام فقط صرنا إليه وحملنا هذا اللفظ على التأويل فإنه يقال فلان يأكل الأطعمة الطيبة ويلبس الثياب
النفيسة أي يأكل من هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس ومعلوم أنه لم يأكل جميع الأطعمة ولم يلبس جميع الثياب فكذا ههنا ومثله
في القرآن الذين قال لهم الناس وهو نعيم بن مسعود إن الناس يعني أبا سفيان قال المفضل بن سلمة إذا كان القائل رئيسا جاز الإخبار
عنه بالجمع لاجتماع أصحابه معه فلما كان جبريل عليه السلام رئيس الملائكة وقلما يبعث إلا ومعه جمع صح ذلك أما قوله وهو قائم يصلي
في المحراب فهو يدل على أن الصلاة كانت مشروعة في دينهم والمحراب قد ذكرنا معناه أما قوله أن الله يبشرك بيحيى ففيه مسائل
المسألة الأولى أما البشارة فقد فسرناها في قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفي قوله يبشرك بيحيى
وجهان الأول أنه تعالى كان عرف زكريا أنه سيكون في الأنبياء رجل اسمه يحيى عليه السلام وله درجة عالية فإذا قال له إن ذلك
النبي المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له بيحيى عليه السلام والثاني أن يكون المعنى أن الله يبشرك بولد اسمه يحيى المسألة الثانية
قرأ ابن عامر وحمزة إن الله بكسر الهمزة والباقون بفتحها أما الكسر فعلى إرادة القول أو لأن النداء نوع من القول وأما الفتح فالتقدير فنادته
الملائكة بأن الله يبشرك المسألة الثالثة قرأ حمزة والكسائي يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين وقرأ الباقون يبشرك وقرئ أيضا
يبشرك قال أبو زيد يقال بشره يبشره بشرا وبشره يبشره وبشّره يبشره ثلاث لغات المسألة الرابعة قرأ حمزة والكسائي يحيى بالإمالة
لأجل الياء والباقون بالتفخيم وأما أنه لم سمي يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم واعلم أنه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة أنواع الصفة
الأولى قوله مصدقا بكلمة من الله وفيه مسائل المسألة الأولى قال الواحدي قوله مصدقا بكلمة من الله نصب
على الحال لأنه نكرة ويحيى معرفة المسألة الثانية في المراد بكلمة من الله قولان الأول وهو قول أبي عبيدة أنها كتاب من الله واستشهد
بقولهم أنشد فلان كلمة والمراد به القصيدة الطويلة والقول الثاني وهو اختيار الجمهور أن المراد من قوله بكلمة من الله هو عيسى عليه
السلام قال السدي لقيت أم يحيى أم عيسى وهذه حامل بيحيى وتلك بعيسى فقالت يا مريم أشعرت أني حبلى فقالت مريم وأنا أيضا حبلى
قالت امرأة زكريا فإني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله قال ابن عباس إن يحيى كان أكبر سنا من عيسى عليه
السلام بستة أشهر وكان يحيى أول من آمن به وصدق بأنه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام فإن قيل لم
سمي عيسى عليه السلام كلمة في هذه الآية وفي قوله إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه الأول أنه خلق بكلمة الله وهو
قوله كن من غير واسطة الأب فلما كان تكوينه بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الأب والبذر لا جرم سمي كلمة
كما يسمى المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجو رجاء والمشتهى شهوة وهذا باب مشهور في اللغة والثاني أنه تكلم في الطفولية وآتاه
الله الكتاب في زمان الطفولية فكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة كما يقال فلان جود وإقبال إذا كان كاملا فيهما والثالث
أن الكلمة كما أنها تفيد المعاني والحقائق فكذلك كان عيسى يرشد إلى الحقائق والأسرار الإلهية فسمي كلمة بهذا التأويل وهو مثل
تسميته روحا من حيث إن الله تعالى أحيا به من الضلالة كما يحيا الإنسان بالروح وقد سمى القرآن روحا قال وكذلك أوحينا إليك
روحا من أمرنا الرابع أنه وردت البشارة في كتب الأنبياء الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التأويل
قالوا ووجه المجاز فيه أن من أخبر عن حدوث أمر فإذا حدث ذلك الأمر قال قد جاء قولي وجاء كلامي أي ما كنت أقول وأتكلم
به ونظيره قوله وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار وقال ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين الخامس
أن الإنسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم كلمة الله وروح الله واعلم أن كلمة الله تعالى هي كلامه
وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة أصوات يخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالة
بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضروري حاصل بأن الصفة القديمة أو الأصوات التي هي أعراض غير باقية يستحيل أن يقال
إنها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بداية العقول لم يبق إلا التأويل الصفة الثانية
ليحيى عليه السلام قوله تعالى وسيدا وحصورا أما السيد ففيه وجوه الأول قال ابن عباس السيد الحليم وقال الجبائي إنه
كان سيد المؤمنين ورئيسا لهم في الدين أعني في العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب الفقيه العالم
وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب قال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع إليه فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا إليه في الدين
ومقتدى في الدين فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والعفة والزهد والورع الصفة الثالثة قوله وحصورا
وفيه مسألتان المسألة الأولى في تفسير الحصور الحصر في اللغة الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل أي اعتقل بطنه والحصور

الذي

الذي يكثر الستر وتحبسه والحصور الضيق البخيل وحصر الرجل عن النساء فهو حصور وأما المفسرون فلهم قولان أحدهما أنه كان عاجزا عن
إتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ومنهم من قال كان ذلك لتعذر الإنزال ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا الحصور
فعول بمعنى مفعول وكأنه محصور عنهن أي محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لأن هذا
من صفات النقصان وذكر صفة النقصان في معرض المدح لا يجوز ولأن على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني
وهو اختيار المحققين أنه الذي لا يأتي النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لأن الحصور هو الذي والظلوم والغشوم والمنع
إنما يحصل لو كان المقتضي قائما فلولا أن القدرة والداعية كانتا موجودتين وإلا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن أن يكون حصورا
لأن الحاجة إلى تكثير الحصر والدفع إنما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى الفاعل المسألة
الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ترك النكاح أفضل وذلك لأنه تعالى مدحه بترك النكاح وفي ذلك
ما يدل على أن ترك النكاح أفضل في تلك الشريعة وإذا ثبت أن الترك أفضل في تلك الشريعة وجب أن يكون الأمر كذلك في هذه الشريعة
بالنص والمعقول أما النص فقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وأما المعقول فهو أن الأصل في الثابت بقاؤه على ما كان
والنسخ على خلاف الأصل الصفة الرابعة قوله ونبيا واعلم أن السيادة إشارة إلى أمرين أحدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما
يرجع إلى تعليم الدين والثاني ضبط مصالحهم فيما يرجع إلى التأديب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأما الحصور فهو إشارة إلى
الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لأنه ليس بعدهما إلا النبوة الصفة الخامسة قوله من الصالحين
وفيه ثلاثة أوجه الأول معناه من أولاد الصالحين والثاني أنه خير كما يقال في الرجل الخير إنه من الصالحين والثالث أن صلاحه كان أتم
من صلاح سائر الأنبياء بدليل قوله عليه السلام ما من نبي إلا وقد عصى أو هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فإنه لم يعص ولم يهم فإن قيل
لما كان منصب النبوة أعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بالصلاح قلنا أليس أن
سليمان بعد حصول النبوة قال وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه أن للأنبياء قدرا من الصلاح لو انتقص ذلك
لانتفت النبوة فذلك القدر بالنسبة إليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة إلينا ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر يتفاوتون
درجاتهم في الزيادة على ذلك القدر وكل من كان أكثر نصيبا منه كان أعلى قدرا والله أعلم قوله تعالى
قال رب أنى يكون لي غلام وفي الآية سؤالات السؤال الأول قوله رب خطاب مع الله أو مع الملائكة لا يجوز أن يكون خطابا مع الله لأن
الآية المتقدمة دلت على أن الذين نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لا بد وأن يكون خطابا مع ذلك المنادي لا مع غيره ولا جائز أن يكون
خطابا مع الملك لأنه لا يجوز أن يقول الإنسان للملك يا رب والجواب للمفسرين فيه قولان الأول أن الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به
تعجب زكريا عليه السلام ورجع في إزالة ذلك التعجب إلى الله تعالى والثاني أنه خطاب مع الملائكة والرب إشارة إلى المربي ويجوز
وصف المخلوق به فإنه يقال فلان يربيني ويحسن إلي السؤال الثاني لما كان زكريا عليه السلام هو الذي
سأل الولد ثم أجابه الله تعالى إليه فلم تعجب ولم استبعده الجواب لم يكن هذا الكلام لأجل أنه كان شاكا في قدرة الله على خلق الولد من الشيخة
إنما كان يحمل على سبيل العادة لأنه لو كان لا نطفة إلا من خلق ولا خلق إلا من نطفة لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث في الأزل وهو
محال فعلمنا أنه لا بد من الانتهاء إلى مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة خلقها الله لا من إنسان الوجه الثاني وهو أن زكريا عليه السلام
طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله فثبت بهذين الوجهين أن قوله أنى يكون لي غلام ليس للاستبعاد
بل ذكر العلماء فيه وجوها الأول أن قوله أنى معناه من أين ويحتمل أن يكون معناه كيف وذلك لأن حدوث الولد يحتمل وجهين أحدهما
أن يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد والثاني أن يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله أنى يكون لي غلام معناه كيف يعطيني الولد على القسم
الأول أم على القسم الثاني فقيل له كذلك أي على هذه الحالة والله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن والأصم الثاني أن من كان
آيسا من الشيء مستبعدا لحصوله ووقوعه إذا اتفق أن حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح فيقول كيف حصل
هذا ومن أين وقع هذا كمن يرى إنسانا وهبه أموالا عظيمة كيف وهبت هذه الأموال ومن أين سمحت نفسك بهبتها فكذا ههنا لما كان
زكريا مستبعدا لذلك ثم اتفق إجابة الله تعالى إليه صار من عظيم فرحه وسروره قال ذلك الكلام الثالث أن الملائكة لما بشروه
بيحيى لم يعلم أنه يرزق الولد من جهة بنتي أو من صلبه فذكر هذا الكلام ليزول هذا الاحتمال الرابع أن العبد إذا كان في غاية الاشتياق
إلى شيء فطلبه من السيد ثم إن السيد يعده بأنه سيعطيه بعد ذلك التذ السائل بسماع ذلك الكلام فربما أعاد السؤال ليعيد السيد
ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الإجابة مرة أخرى فالسبب في إعادة زكريا هذا الكلام يحتمل أن يكون من هذا الباب الخامس نقل
عن سفيان بن عيينة أنه كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة
لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا شكا في قدرة الله تعالى فقال ما قال السادس نقل عن السدي أن زكريا
عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال إن هذا الصوت من الشيطان وقد سخر منك فاشتبه الأمر على زكريا عليه السلام
فقال رب أنى يكون لي غلام وكان مقصوده من هذا الكلام أن يريه الله تعالى آية تدل على أن ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من إلقاء الشيطان

قال القاضي لا يجوز ان يشتبه كلام الملائكة بكلام الشياطين عند الوحي على الانبيا عليهم السلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين لاجرم حصل الوثوق هناك بان الوحي من الله بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك بالمعجز فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى في ان يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال اما قوله تعالى وقد بلغني الكبر ففيه مسائل

المسئلة الاولى الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا اسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امراته بنت ثمان وتسعين **المسئلة الثانية** قال اهل المعاني ان كل شيء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك فكما جاز ان يقول بلغت الكبر جاز ان يقول بلغني الكبر يدل عليه قول العرب تلقيت الحائط فان قيل انه يجوز بلغني في موضع بلغت الا انك هنا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشيء الطالب للانسان فهو ياتيه بحدوثه فيه والانسان ايضا ياتيه بمرور السنين عليه اما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق اما قوله وامراتي عاقر فالعاقر من النسا التي لا تلد يقال عقرت تعقر عقرا ويقال ايضا عقر الرجل يعقر وعقر بالحركات الثلاث في الماضي اذا لم يحمل له ورجل عاقر لا ينبت نسله واعلم ان زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتاكيد حال الاستبعاد اما قوله تعالى كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله قال عائد الى المذكور سابقا وهو الرب المذكور في قوله رب اني يكون لي غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون هو الله وان يكون هو جبريل عليه السلام

البحث الثاني قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدا وخبر اي على نحو من الله يفعل ما يشاء بيان له اي يفعل ما يريد من الافعال الخارقة للعادة

قوله تعالى قال رب اجعل لي اية قال ايتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا

اعلم ان زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم ربه وانعامه عليه احب ان يجعل له علامة تدله على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر في اول الامر فقال اجعل لي اية فقال تعالى ايتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكر ههنا ثلثة ايام وذكر في سورة مريم ثلث ليال فدل مجموع الايتين على ان تلك الاية كانت حاصلة في الايام الثلثة مع لياليها المسئلة الثانية ذكروا في تفسير هذه الاية وجوها احدها انه تعالى حبس لسانه ثلثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فائدتان احديهما ان يكون ذلك اية على علوق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا واقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون في تلك المدة مشتغلا بذكر الله والطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير يصير الشيء الواحد علامة للمقصود واداء للشكر على تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامور الدنيا من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول ذلك المعجز في تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها اخباره بانه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون ايضا من المعجزات القول الثاني في تفسير هذه الاية وهو قول ابي مسلم ان المعنى ان زكريا عليه السلام لما طلب من الله تعالى اية تدله على حصول العلوق قال تعالى ايتك ان تصير مامورا بان لا تكلم ثلثة ايام بلياليها مع الخلق وان تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن معقول وابو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف

القول الثالث روي عن قتادة انه عليه السلام عوقب بذلك من حيث سال الاية بعد بشارة الملائكة فاخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام اما قوله الا رمزا ففيه مسائل المسئلة الاولى اصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا في المراد بالرمز ههنا على اقوال احدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد او الراس او الحاجب او العين او الشفة والثاني انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى اولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث يكون حركات الشفتين رمزا مطابقة لحركاتها عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية اسهل **والثالث** وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفي واما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاما ويجوز ايضا ان يكون استثناء منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفي فالاشكال زائل المسئلة الثانية قرا يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس معا اي مترامزين كما يكلم الناس الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال تعالى واذكر ربك كثيرا وفيه قولان احدهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا الا رمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثاني ان المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في اول الامر ان يواظبوا على الذكر اللساني مدة فاذا امتلا القلب من نور ذكر الله سكتوا باللسان وبقي الذكر في القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه السلام

امر

امر بالسكوت باللسان وباستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال تعالى وسبح بالعشي والابكار وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى العشي من حين نزول الشمس الى ان تغيب قال الشاعر

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ● ولا الفيء من برد العشي تذوق ●

والفيء انما يكون من حين زوال الشمس الى ان يتناهى غروبها فاما الابكار فمصدر بكر يبكر اذا خرج للامر من اول النهار ومثله بكر وابكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمار هذا هو اصل اللغة ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمي اصباحا وقرئ والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار يقال اتيته بكرا بالتحريك المسئلة الثانية في قوله وسبح قولان احدهما ان المراد منه وصل وذلك لان الصلاة قد تسمى تسبيحا قال تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وايضا الصلاة مشتملة على التسبيح والتهليل فلم يبعد بين هذه الاية وبين ما قبلها وهو قوله واذكر ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشيء على نفسه غير جائز الثاني وهو اذكر بما لموافقته لقوله تعالى واقم الصلاة طرفي النهار والقول الثاني ان قوله واذكر ربك محمول على الذكر بالقلب وقوله وسبح بالعشي والابكار محمول على الذكر باللسان

قوله تعالى **القصة الثالثة** قصة طهارة مريم عليها السلام

واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين وفيه مسائل المسئلة الاولى محل اذ في الاعراب ههنا في اذ ما ذكرناه في قوله اذ قالت امرات عمران قيل قوله سميع عليم اذ قالت امرات عمران ثم عطف عليه واذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذكر اذ قالت الملائكة المسئلة الثانية قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل عليه السلام وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من امره يعني جبريل عليه السلام وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا المسئلة الثالثة اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبيا لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم واذا كان كذلك كان ارسال جبريل عليه السلام اليها اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء او ارهاصا لعيسى عليه السلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى في قوله واوحينا الى ام موسى

المسئلة الرابعة اعلم ان المذكور في هذه الاية اولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفاء الاول هو الاصطفاء الثاني لان التصريح بالتكرير غير لائق فلا بد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في اخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث وثانيها قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا عليه السلام فكان رزقها ياتيها من الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها انه كفاها امر معيشتها فكان ياتيها رزقها من عند الله على ما قال تعالى اني لك هذا قالت هو من عند الله وخامسها انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول واما التطهير ففيه وجوه احدها انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا وثانيها انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن الحيض والنفاس قالوا كانت مريم لا تحيض ورابعها طهرها عن الافعال الذميمة والعادات القبيحة وخامسها طهرها عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثاني فالمراد منه انه تعالى وهب لها عيسى عليه السلام من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله عنها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلها وابنها اية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلثة

المسئلة الخامسة روي انه عليه السلام قال حسبك من نساء العالمين اربع مريم ● واسية امراة فرعون ● وخديجة وفاطمة ● عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على ان هولاء الاربع افضل من سائر النساء وهذه الاية دلت على ان مريم عليها السلام افضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك الظاهر ثم قال تعالى يا مريم اقنتي لربك فقد تقدم تفسير القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله تعالى اوجب عليها مزيدا للطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الاية سؤالات السؤال الاول لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب من وجوه الاول ان الواو تفيد التشريك ولا تفيد الترتيب الثاني ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدمه على سائر الطاعات ثم قال واركعي مع الراكعين وهو اشارة الى الامر بالصلاة فكانه تعالى امرها بالمواظبة على السجود في اكثر الاوقات واما الصلاة فانها تاتي بها في اوقاتها المعينة لها **الثالث** قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي امر بالعبادة على العموم ثم بعد ذلك قال اسجدي واركعي يعني استعملي السجود في وقته

اللايق به ولتحمل المراد الثاني حينئذ شرع تقديم السجود على الركوع الرابع ان الصلوة تسمى سجودا كما قيل في قوله وادبار السجود
وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد فليصل سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلوة وايضا اشرف
اجزاء الصلوة السجود وتسمية الشي باسم اشرف اجزائه نوع مشهور من المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقنتي معناه يا مريم
قومي وقوله واسجدي اي وصلي فكان المراد من هذا السجود الصلوة ثم قال واركعي مع الراكعين اما ان يكون امرا لها بالصلوة في
الجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع فيكون قوله واسجدي امرا بظاهر الصلوة حال الانفراد وقوله واركعي مع الراكعين امرا بالخشوع
والخشوع بالقلب الوجه الخامس في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين متقدما على الركوع السوال الثاني ما المراد
من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلوة في الجماعة كانت مامورة بان تصلي في بيت
المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم

السوال الثالث

لم لم يقل واركعي مع الراكعات
الجواب ان الاقتدا بالرجال حال الاختفاء من الرجال افضل من الاقتدا بالنساء واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات
مع مريم شفاها قامت مريم في الصلاة حتى ورم قدماها وسال الدم والقيح من قدميها

قوله تعالى

ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم

وفيه مسايل المسئلة الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره
من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى عليهم السلام انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيت
المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك نفي استماع هذه الانباء من حفاظها وهو امر مجوز قلنا كانوا يعلمون ما عندهم علما
يقينا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الاستبعاد الا انها
نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور
لديهم اذ اجمعوا امرهم ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا

المسئلة الثانية

الانباء الاخبار
عما غاب عنك واما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرهما
وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا
بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه القى هذه الانباء الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه
وحيا اما قوله تعالى اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ففيه مسايل

المسئلة الاولى

ذكروا في تلك الاقلام وجوها
الاول المراد الاقلام التي كانوا يكتبون بها التورية وسائر كتب الله تعالى وكانت القرعة على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الماء
فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الامر له وهذا قول الاكثرين والثاني انهم القوا عصيهم في الماء الجاري فجرت
عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم وهذا قول الربيع والثالث قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم مما كانت الامم تفعله من المساهمة
عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج له السهم سلم اليه الامر وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين
وهو شبيه بامر القداح التي تتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وتبرى وكل ما قطعت منه شيئا
بعد شي فقد قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي ووقوع لفظ القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى اصل
الاشتقاق الا ان العرف اظهر يوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه المسئلة الثانية
ظاهر الاية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شي على وجه يظهر به امتياز بعضهم على البعض في استحقاق ذلك المطلوب
اما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا انه جاء في الخبر انهم كانوا يلقونها في الماء بشرط ان من جرى قلمه على خلاف جري الماء
فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا عليه السلام فلاجرم صار هو اولى بكفالتها

المسئلة الثالثة

اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى ادتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران اباها كان رئيسا لهم
ومتقدما فيهم فلاجل حق ابيها رغبوا في تلك الكفالة وقال بعضهم ان امها حررتها لعبادة الله ولخدمة بيت الله فلاجل ذلك
حرصوا على التكفل بها وقال اخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان امرها وامر عيسى عليه السلام حاصلا فتقربوا لهذا السبب
حتى اختصموا المسئلة الرابعة اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال هم خزنة البيت ومنهم من قال بل العلماء
والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل في الدين والرغبة في طريق الخير اما قوله ايهم يكفل
مريم ففيه حذف والتقدير يلقون اقلامهم لينظروا او ليعلموا ايهم يكفل مريم وانما حسن الحذف لكونه معلوما اما قوله تعالى وما
كنت لديهم اذ يختصمون والمعنى وما كنت هناك اذ يتنازعون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا
الاختصام ما كان قبل الاقتراع ويحتمل ان يكون اختصاما اخر حصل بعد الاقتراع وبالجملة فالمقصود من الاية شدة رغبتهم
في التكفل بها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا بدعاء امها حيث قالت فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت
اخرى واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم

قوله تعالى

اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم

واعلم انه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في اول امرها شرح كيفية

ولادتها لعيسى عليه السلام فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

اختلفوا في العامل في اذ قيل العامل
فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى في قوله اذ قالت امراة عمران وقيل
ان التقدير اذكر ما وصفته من امور زكريا ووهب الله له يحيى كذلك اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك واما ابو عبيدة فانه
يجري في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك
لان مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي تبشر بعيسى عليه السلام الا على قول الحسن فانه يقول
انها كانت عاقلة في حال الصغر وان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز في تلك الحالة ان يرد عليها البشرى من الملائكة والا فلا بد
من تاخير هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل ان يطول الاختصام والبشارة وقعا في زمان واسع كما يقول
لقيته سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث والرابع واما قول ابي عبيدة فقد عرفت ضعفه المسئلة
الثانية ظاهر قوله واذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام وقد قررناه فيما تقدم واما
البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا واما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة
من وجوه والاليق بهذا الموضع وجهان الاول ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهي كن الا ان ما هو السبب
المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلاجرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة اكمل واتم فجعل بهذا
التاويل كانه نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم
وصريح الاقبال فكذا ههنا

والوجه الثاني

ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله
لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك عيسى عليه السلام كان سببا لظهور كلمة الله بسبب كثرة بياناته وازالة
الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد ان يسمى بكلمة الله على هذا التاويل فان قيل ولم لا يجوز حدوث الشخص من غير نطفة الاب
ممكن قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول وذلك لان تركب الاجسام وتالفها على وجه يحصل فيها
الحيوة والفهم والنطق امر ممكن وثبت ان الله تعالى قادر على الممكنات باسرها وكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد الشخص من غير نطفة
الاب واذا ثبت الامكان جاز ثم ان المعجزة قامت على صدق النبي فوجب ان يكون صادقا ثم انه اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق
اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرناه الثاني ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل
ادم فلما لم يبعد تخليق ادم من غير اب ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى وهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة
فالامر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه الاول انهم اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن
الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج
انما حصل لامتزاج العناصر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
حدوث الانسان على سبيل [illegible] الجواز والامكان

الوجه الثاني

وهو انا شاهدنا حدوث
كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفار من المدر والحيات من الشعر والعقارب من الباذروج واذا كان كذلك فتولد
الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا الوجه الثالث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى بن مريم ففيه سؤالات

الاول

المسيح هل هو اسم مشتق او موضوع

والجواب فيه قولان الاول قال ابو عبيدة والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله يشوع كما قالوا
في موسى واصله موشى او ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا
فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى عليه السلام مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برئ من مرضه الثاني قال احمد
بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة الاقسام للارض وعلى هذا المعنى يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد
على المبالغة كما يقال رجل فسيق وشريب **الثالث** كان مسيحا لانه كان يمسح راس اليتامى لله تعالى فعلى هذه
الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع مسح من الاوزار والاثام والخامس سمي مسيحا لانه ما كان في
قدمه اخمص فكان ممسوح القدمين والسادس سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبيا ولا يمسح به غيرهم
قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة ان كل من مسح به لوقت الولادة فانه يكون نبيا والسابع
سمي مسيحا لانه مسحه جبريل عليه السلام بجناحيه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان الثامن سمي مسيحا
لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون مسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول وقال ابو عمرو بن العلا المسيح
الملك وقال النخعي المسيح الصديق ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال فانما
سمي مسيحا لاحد وجهين احدهما لانه ممسوح احدى العينين والثاني انه يمسح الارض اي يقطعها بالمدة القليلة قالوا ولهذا
قيل له دجال لتضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل
اذا موه ولبس السؤال الثاني المسيح كان كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم اللقب على الاسم الجواب المسيح كاللقب الذي يفيد
كونه شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص السؤال
الثالث لم قال عيسى ابن مريم والخطاب مع مريم الجواب لان الابا ينسبون الى الابا لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام
دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانه محدث من غير الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته **السؤال**
الرابع الضمير في قوله اسمه عائد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير الجواب لان المسمى بها مذكر السؤال
الخامس لم قال اسمه المسيح عيسى ابن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة الجواب
الاسم علامة المسمى ومعرفة له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا والاخرة ففيه
مسلتان المسلة الاولى معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت
له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضا الانسان وجهه فجعل
الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم ان الله تعالى وصف موسى عليه السلام بانه كان وجيها قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تكونوا كالذين اذوا موسى فبراه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم المفسرون قالوا **الاول**
قال الحسن كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة وفي الاخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى والثاني انه وجيه عند الله في الدنيا
بسبب انه يستجيب دعاه ويحيي الموتى ويبري الاكمه والابرص بسبب دعائه ووجيه في الاخرة بسبب انه يجعله شفيع
امته المحقين ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة اكابر الانبيا عليهم السلام والثالث انه وجيه في الدنيا بسبب انه كان
مبرا من العيوب التي وصفته اليهود بها ووجيه في الاخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجاته عند الله فان قيل كيف كان
وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه تعالى سمى موسى عليه السلام بالوجيه مع ان اليهود طعنوا فيه
واذوه الى ان براه الله تعالى مما قالوا وذلك لم يقدح في وجاهة موسى عليه السلام فكذا ههنا **المسلة**
الثانية قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والاخرة
والفرا يسمي هذا قطعا كانه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف اما قوله تعالى ومن المقربين ففيه وجوه احدها
انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فالحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف
كالتنبيه على انه عليه السلام سيرفع الى السما وتصاحبه الملائكة وثالثها انه ليس كل وجيه في الاخرة يكون مقربا لان اهل
الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون اما قوله
ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسايل **المسلة الاولى** الواو للعطف على قوله وجيها والتقدير
كانه قال وجيها ويكلم الناس وهذا عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز الا لضرورة او لفائدة
والاولى ان يقال تقدير الاية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم الوجيه في الدنيا والاخرة المعدود من المقربين
وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك المسلة الثانية في المهد قولان
احدهما انه حجر امه والثاني هو هذا الشي المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيف كان فالمراد انه يكلم الناس
في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد المسلة الثالثة قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كانه قال يكلم الناس

مينا

صغيرا وكهلا وههنا سؤالات **السؤال الاول** ما الكهل الجواب الكهل في اللغة الذي اجتمع قوته وكمل شبابه
وهو ماخوذ من قول العرب اكتهل النبات اذا قوي وتم قال الاعشى

يضاحك الشمس منها كوكب شرق • مؤزر بعميم النبت مكتهل •

اراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال السؤال الثاني بان تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فما الفايدة في ذكره الجواب
من وجوه الاول المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبي الى الكهولة والتغير على الاله تعالى محال فكان المراد منه الرد
عليهم في قولهم ان عيسى كان الها والثاني المراد منه انه يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة امه ثم عند الكهولة
يتكلم بالوحي والنبوة والثالث قال ابو مسلم معناه انه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة
وذلك لا شك انه غاية في المعجزة والرابع قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة السؤال الثالث نقل ان عيسى كان
الى ان رفع ثلثا وثلثين سنة وستة اشهر وعلى هذا التقدير فهو ما بلغ سن الكهولة والجواب من وجهين الاول بينا ان الكهل في اصل
اللغة عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الناس اذا كان بين الثلثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت
والثاني وهو قول الحسين بن الفضل البجلي ان المراد بقوله وكهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السما في اخر الزمان ويكلم
الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفي هذه الاية نص على ان عيسى عليه السلام سينزل الى الارض **المسلة**
الرابعة انكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب
الامور واغربها ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين
بقولهم لان تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد
وان يتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا مبالغ التواتر واخفا ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو امكن
ذلك لكان ذلك الاخفا ههنا ممتنعا لان النصارى لما بالغوا في محبته الى حيث قالوا انه كان الها وجب ان كان كذلك ان
يمتنع ان يسعوا في اخفا مناقبه وفضائله بل ربما جعلوا الواحد الفا فثبت انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان
اولى الناس بمعرفته النصارى ولما اطبقوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا
ان كلام عيسى عليه السلام في المهد انما كان للدلالة على برائة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين
فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولا يبعد في مثله التواطؤ على الاخفا وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان غيرهم كانوا
يكذبونهم في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى ان
اخبر الله سبحانه وتعالى نبيه محمدا عليه الصلاة والسلام بذلك وايضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل عن جعفر بن ابي
طالب رضي الله عنه لما قرا على النجاشي سورة مريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى عليه السلام وبين المذكور في هذا
الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين **فان قيل** عد كلمة من الله وكونه وجيها في الدنيا والاخرة
وكونه من المقربين عند الله وكونه مكلما الناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات اعظم واشرف من كونه صالحا
فلم ختم الله اوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون في جميع الافعال
والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم ان ذلك يتناول جميع المقامات في الدين والدنيا في افعال القلوب
وفي افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي يدل على ارفع الدرجات

قوله تعالى قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر

قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان البشرية تقتضي التعجب مما وقع
على خلاف العادة وقد تقدم مثله في قصة زكريا عليه السلام وقوله واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون تقدم تفسيره في
سورة البقرة

قوله تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وفيه مسلتان المسلة
الاولى قرا نافع وعاصم بالياء والباقون بالنون فاما الياء فنعطفه على قوله يخلق ما يشاء وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة وكذا وكذا
ويعلمه الكتاب ومن قرا بالنون قال تقدير الاية انها قالت رب انى يكون لي ولد فقال الله لها كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا
فانما يقول له كن فيكون ونعلمه وان كان اخبارا عن جهة المغايبة لانه اخبار من الله تعالى عن نفسه فلا جرم حسن ان يحمل
به الاخبار على جهة المغايبة فقال ويعلمه لان معنى قوله كذلك الله يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشا ونعلمه الكتاب
والحكمة **المسلة الثانية** المذكور في هذه الاية امور اربعة معطوف بعضها على البعض بواو
العطف والاقرب عندي ان يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق
لان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد ان صار عالما بالخط والكتابة
ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية يعلمه التورية وانما اخر تعليم التورية عن تعليم الخط والحكمة لان التورية كتاب
الهي وفيه اسرار عظيمة والانسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يخوض في البحث عن اسرار الكتب الالهية ثم قال

من المرتبة الرابعة الانجيل وانما اخر ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم احاط باسرار
الكتاب الذي انزله الله تعالى على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا اخر وقفه
على اسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا في العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع
على الحكم العلوية والسفلية فهذا ما عندي من ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى ورسولا الى بني اسرائيل
اني قد جئتكم باية من ربكم وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الاية وجوه الاول تقدير الاية ويعلمه الكتاب والحكمة
والتوراة والانجيل ويبعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى
الاشتباه الثاني قال الزجاج الاختيار عندي ان التقدير ويكلم الناس رسولا وانما اضمرنا ذلك لقوله اني قد جئتكم
والمعنى ويكلمهم رسولا باني قد جئتكم الثالث قال الاخفش ان شئت جعلت الواو زائدة والتقدير ونعلمه الكتاب والحكمة
والتوراة والانجيل رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية **المسألة الثانية** هذه
الاية تدل على انه صلوات الله وسلامه كان رسولا الى كل بني اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم
مخصوصين منهم المسألة الثالثة المراد بالاية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد هاهنا انواعا من الايات وهي احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله قد جئتكم باية من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال اني اخلق
لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله اعلم انه تعالى حكى هاهنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه
السلام النوع الاول ما ذكره في هذه الاية المسألة الاولى قرأ الجمهور اني بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح اني فقد
جعلها بدلا من اية كانه قال وجئتكم باني اخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان احدهما الاستيناف وقطع الكلام مما
قبله والثاني انه فسر الاية بقوله اني اخلق ويجوز ان يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء كما قال تعالى وعد الله
الذين امنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم ثم فسر المثل
بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه احسن لانه في المعنى كقراءة من فتح اني على جعله بدلا من اية **المسألة الثانية**
اخلق لكم من الطين اي اقدر واصور وقد بينا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ان الخلق هو التقدير
ولا بأس بان نذكره هاهنا ايضا فنقول الذي يدل عليه القران والشعر والاستشهاد اما القران فايات احدها
قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب
تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية وثانيها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء
ان هذا الا خلق الاولين وفي العنكبوت وتخلقون افكا وفي سورة ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمي خالقا لانه
يقدر الكذب في خاطره ويصوره وثالثها هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى اني اخلق لكم من الطين اي
اصور واقدر وقال في المائدة حكاية عن الله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضي فلو حملنا قوله خلق على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما في الارض فهو تعالى كان
قد اوجدها في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذا وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو انه تعالى
قدر في الماضي كل ما وجد الان في الارض واما الشعر فقوله

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقوله

ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم

واما الاستشهاد فهو انه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا
اي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة
عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال ابو عبد الله البصري انه لا يجوز ان
يطلق على الله تعالى في الحقيقة لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال اصحابنا
الخالق ليس الا الله واحتجوا عليه بقوله خالق كل شيء ومنهم من احتج بقوله هل من خالق غير الله وهذا ضعيف لانه تعالى
قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ولا يلزم من قولنا
ان الخالق الذي يكون هذا شأنه ليس الا الله صدق قولنا انه لا خالق الا الله واجابوا عن كلام ابي عبد الله بان التقدير والتسوية
عبارة عن العلم او الظن وان كان محالا في حق الله فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فقوله اني اخلق لكم من الطين معناه اصور واقدر
وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهيأة من قولهم هيأت الشيء اذا قدرته وقوله فانفخ فيه اي في ذلك الطين المصور وقوله
فيكون طيرا باذن الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ نافع فيكون طائرا بالالف على الواحد والباقون
طيرا على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع روي ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة واظهر المعجزات

اخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فاخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب
كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش
وكانت قراءة نافع عليه وقال اخرون انه خلق انواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه **المسألة الثانية**
قال بعض المتكلمين الاية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم هاهنا بحث وهو انه هل يجوز
ان يقال انه تعالى اودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا او يقال ليس الامر
كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني
هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابرهيم عليه السلام انه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت
فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال المسألة الثالثة القران دل على انه عليه السلام انما تولد من نفخ جبريل عليه
السلام في مريم وجبريل عليه السلام روح محض وروحاني محض فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام سببا للحياة والروح المسألة
الرابعة قوله باذن الله معناه بتكوينه وتخليقه كقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بتكوينه الموت وانما ذكر
عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة وتنبيها على اني عملت هذا التصوير فاما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجزة
على يد الرسول **واما النوع الثاني** والثالث والرابع من المعجزات فهو قوله وابرئ الاكمه والابرص واحيي
الموتى باذن الله ذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكمه هو الذي ولد اعمى وقال الخليل وغيره هو الذي عمي بعد ان كان بصيرا وعن مجاهد
انه الذي لا يبصر بالليل ويقال لم يكن في هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير روي انه عليه
السلام ربما اجتمع عليه خمسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق اتاه عيسى وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده
قال الكلبي كان عيسى عليه السلام يحيي الاموات بيا حي يا قيوم واحيى عازر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره
فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله عيسى عليه السلام فنزل عن سريره حيا ورجع الى اهله وبقي وولد له وقوله باذن الله رفعا
لتوهم من اعتقد فيه الالهية واما النوع الخامس من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه وانبئكم بما تأكلون وما
تدخرون في بيوتكم وفيه مسألتان **المسألة الاولى** في معنى الاية قولان احدهما انه عليه السلام كان من اول
امره يخبر عن الغيوب روى السدي انه كان يلعب مع الصبيان ثم كان يخبرهم بافعال ابائهم وامهاتهم وكان يخبرهم
بان امك قد خبأت لك كذا فيرجع الصبي الى اهله ويبكي الى ان يأخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم
في بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت فقال فمن في هذا البيت فقالوا خنازير فقال عليه السلام كذلك
يكونون فاذا هم خنازير والقول الثاني ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار
فكانوا يخونون ويدخرون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك المسألة الثانية الاخبار عن الغيب على هذا الوجه معجزة وذلك
لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبيء لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك بالة ويتوصلون
بها الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة باله ولا تقدم مسألة لا يكون
الا بالوحي من الله تعالى ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان هذه الخمسة
معجزات قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من اذعن بدلالة المعجزة في الجملة على الصدق بل من انكر دلالة اصل المعجزة على صدق
المدعي وهم البراهمة فانه لا يمكنه ظهور هذه الاية اما من اقر بدلالة المعجزة على الصدق لم يبق له في هذه المعجزات كلام البتة
قوله تعالى ومصدقا لما بين يدي من التوراة اعلم انه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات
الباهرة كونه رسولا من عند الله سبحانه بين بعد ذلك انه بماذا ارسل وهو امران احدهما قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة
وفيه مسألتان المسألة الاولى قد ذكرنا في قوله ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية انه تقديره وابعثه رسولا الى بني اسرائيل
قائلا اني قد جئتكم باية واني بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها **المسألة
الثانية** انه يجب على كل نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبياء لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجزة فكل من حصل له المعجزة وجب
الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بان عيسى عليه السلام يجب ان يكون مصدقا بموسى وبالتوراة ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى عليه السلام
تقرير التوراة وازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين واما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام فقوله ولاحل لكم بعض الذي
حرم عليكم وفيه سؤال وهو ان هذه الاية الاخيرة مناقضة لما قبلها لان هذه الاية الاخيرة صريحة في انه جاء ليحل بعض الذي كان
محرما عليهم في التوراة وهذا يقتضي ان يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة والجواب
انه لا تناقض بين الكلامين وذلك لان التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد ان كل ما فيه فهو حق وصواب واذا لم يكن الثاني
مذكورا في التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيه مناقضا لكونه مصدقا بالتوراة وايضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في
التوراة لم يكن مجيء عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلام ما غير شيئا من احكام التوراة

قال وهب بن منبه ان عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام كان يسبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم بامرين احدهما ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند انفسهم شرائع باطلة ونسبوها الى موسى فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وابطلها واعاد الامر الى ما كان في زمان موسى عليه السلام والثاني ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر منهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم ثم بقي ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى ورفع تلك التشديدات عنهم وقال الاخرون ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من احكام التورية ولم يكن ذلك قادحا في كونه مصدقا بالتورية على ما بيناه ورفع السبت ووضع الاحد قائما مقامه وكان محقا في كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم باية من ربكم وانما اعاده لان اخراج الانسان عن المالوف المعتاد من قديم الزمان عسر فاعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا في قلوبهم مؤثرا في طباعهم ثم خوفهم وقال فاتقوا الله واطيعون لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله بين انه اذا لزمكم ان تتقوا الله لزمكم ان تطيعوني فيما امركم به عن ربي ثم انه ختم كلامه بقوله ان الله ربي وربكم ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا تقولوا عليه الباطل فتقولوا انه اله او ابن اله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلائق باسرهم وجب على الكل ان يعبدوه ثم اكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم

قوله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله

اعلم انه سبحانه لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته وقد ذكرنا في سورة مريم على الاستقصاء وشرع في بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات واظهر لهم تلك الدلائل فهم ماذا عاملوه فقال فلما احس عيسى منهم الكفر وفي الاية مسائل

المسألة الاولى الاحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وههنا فيه وجهان احدهما ان يجري اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بكلمة الكفر فاحس ذلك باذنه والثاني ان نحمله على العلم وهو ان المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس

المسألة الثانية اختلفوا في السبب الذي حين ظهر كفرهم على وجوه الاول قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى عليه السلام في قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وكان مستضعفا وكان يختفي من بني اسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار وفي منازل من امن به لما ارادوا قتله ثم انه عليه السلام خرج مع امه يسيحان في الارض فاتفق انه نزل في قرية على رجل فاحسن ذلك الرجل ضيافته وكان في تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فسأله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه وجنوده وهذا اليوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا بني ادع الله ليكفي ذلك فقال يا اماه ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد احسن واكرم ولا بد من اكرامه فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجيء الملك فاملأ قدورك وخوابيك ماء ثم اعلمني ففعل ذلك فدعا الله تعالى فتحول ما في القدور طبيخا وما في الخوابي خمرا فلما جاء الملك اكل وشرب وسأله من اين هذا الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى اخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعا ان يحيي ابني لابد وان يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش كان شرا فقال ما ابالي ما كان اذا رايته وانا احييته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما راه اهل مملكته قد عاش تنادوا بالسلاح واقتتلوا وصار امر عيسى مشهورا في الخلق وقصد اليهود قتله واظهروا الطعن فيه والكفر به

والقول الثاني ان اليهود كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به في التورية وانه ينسخ دينهم وكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم واخذوا في ايذائه وطلب قتله والقول الثالث ان عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم الى الايمان انهم لا يؤمنون وان دعوته لا تنجع فيهم فاحب ان يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال من انصاري الى الله فما اجابه الا الحواريون فعند ذلك احس بان من سوى الحواريين كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله اما قوله تعالى قال من انصاري الى الله ففيه مسائل

المسألة الاولى في الاية قولان الاول ان عيسى عليه السلام لما دعا بني اسرائيل الى الدين وتمردوا عليه فر منهم واخذ يسيح في الارض فمر بجماعة من صيادي السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا ابنا زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال عيسى عليه السلام الان تصيد السمك فان اتبعتني صرت بحيث تصيد الناس لحيوة الابد وطلبوا منه المعجز وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئا فامره عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق واستعانوا باهل سفينة اخرى وملؤا السفينتين فعند ذلك امنوا بعيسى عليه السلام

والقول الثاني ان قوله من انصاري الى الله انما كان في اخر امره حين اجتمع اليهود عليه

طا

طلبا لقتله ثم ههنا احتمالان الاول ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو في الهرب عنهم قال لاولئك الاثني عشر من الحواريين ايكم يحب ان يكون رفيقي في الجنة على ان يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فاجابه الى ذلك بعضهم وفيما يذكره النصارى في انجيلهم ان اليهود لما اخذوا عيسى عليه السلام سل شمعون سيفه وضرب به عبدا كان فيهم لرجل من الاحبار عظيم فرمى باذنه فقال له عيسى حسبك ثم اخذ الاذن فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل ان المراد من طلب النصرة اقدامهم على دفع الشر عنه والاحتمال الثاني انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة اخرى فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين

المسألة الثانية قوله الى الله فيه وجوه الاول التقدير من انصاري حين ذهابي الى الله او حال التجائي الى الله والثاني التقدير من انصاري الى ان ابين امر الله والى ان اظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كانه اراد من يثبت على نصرتي الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله والثالث قال الاكثرون من اهل اللغة الى ههنا بمعنى مع قال سبحانه وتعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي معها وقال عليه السلام الذود الى الذود ابل اي مع الذود قال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى كلمة مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجز ان تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشيء الى الشيء بل المراد من قولنا ان الى ههنا بمعنى مع هو انه يفيد فائدته من حيث ان المراد من يضيف نصرته اياي الى نصرة الله تعالى اياي وكذلك المراد من قوله لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي لا تضموا اكلها الى اكل اموالكم وكذا قوله عليه السلام الذود الى الذود ابل معناه الذود مضموما الى الذود ابل والرابع ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه عليه السلام كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك اي تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند دعائه اليه الي اي تقرب الي فكذا ههنا المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله

الخامس ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله نظيره قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق والسادس من انصاري في سبيل الله قاله الحسن وفي بمعنى الى جائز وهذا قول

قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله فيه مسائل

المسألة الاولى ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حواري لانه هو الخالص منه وقال عليه السلام للزبير انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا واخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم القول الثاني ان الحواري اصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حوارى ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب اي بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في ان اولئك لم سموا بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل ان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا لاجل ذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على ما لا ينبغي والقول الثالث قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فامنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حواري وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفت اصل هذا اللفظ صار عرفا في استعمال

المسألة الثانية اختلفوا في الحواريين ... اتبعوه وكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الارض فيخرج لكل واحد رغيفين واذا عطشوا قالوا عطشنا فيضرب بيده الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وقد امنا بك فقال افضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه فصاروا يغسلون الثياب بالكراء

والقول الرابع انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان ملكا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه فكان عيسى على قصعة منها فكانت القصعة لا تنقص فذكروا ذلك للملك فقال اتعرفونه قالوا نعم فذهبوا به اليه فقال من انت قال انا عيسى ابن مريم قال فاني اترك ملكي واتبعك فانطلق معه اقاربه فاولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه والمخلصين في محبته وطاعته

المسألة الثالثة ... نحن انصار الله اي انصار دين الله وانصار انبيائه لان نصرة الله في الحقيقة محال

امنا بالله لمن الجري مجرى العلة والمعنى يجب علينا ان نكون من انصار الله لاجل انا امنا فان الايمان يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قال واشهد بانا مسلمون وذلك لان اشهادهم عيسى على انفسهم اشهاد لله سبحانه ايضا ثم فيه قولان الاول المراد واشهد بانا منقادون لما تريده منا في نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه الثاني ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء عليهم السلام واعلم انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله سبحانه وقالوا ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم امنوا بالله حيث قالوا في الاية المتقدمة امنا بالله ثم امنوا بكتب الله حيث قالوا امنا بما انزلت وامنوا برسل الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفى والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين ومثل هذا يقتضي ان يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل ه الحواريين ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر المفسرون وجوها الاول قال ابن عباس مع الشاهدين اي مع محمد صلى الله عليه وسلم وامته لانهم هم المخصوصون باداء الشهادة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا الثاني وهو منقول ايضا عن ابن عباس اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين وقد اجاب الله دعاءهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام **القول الثالث** اكتبنا مع الشاهدين لك اي اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولانبيائك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما اشهدوا عيسى على اسلام انفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد اشهدوا الله على ذلك تاكيدا للامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن ه شهد لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة القول الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم في الملأ الاعلى وعند الملائكة المقربين مشهورا القول الخامس انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم فجعل اولي العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك **القول السادس** ان جبريل عليه السلام لما سأل محمدا عليه الصلوة والسلام عن الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاشتغال بالعبودية وهو ان العبد في مقام الشهود لا في مقام الغيبة فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال ارادوا الترقي من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة قالوا واكتبنا مع الشاهدين والقول السابع ان من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والالام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام ان يكونوا ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستغرقين فلا نبالي بما يصل الينا من المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمنا من نصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل **المسألة الاولى** اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وامكر اذا اظلم ه وقال تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وقيل اصله من اجتماع الامر واحكامه ومنه امرأة ممكورة اي مجتمعة الخلق واحكام الراي يقال له الاجماع والجمع قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم فلما كان المكر رايا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور لاجرم سمي مكرا المسألة الثانية اما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو انهم هموا بقتله واما مكر الله بهم ففيه وجوه الاول مكر الله بهم هو انه رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك ان يهودا ملك اليهود اراد قتل عيسى عليه السلام وكان جبريل عليه السلام لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله تعالى وايدناه بروح القدس فلما ارادوا ذلك امره جبريل عليه السلام ان يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخلوا البيت اخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروزنة وكان قد القى شبهه على غيره فاخذ وصلب فتفرق الحاضرون ثلث فرق فرقة قالوا كان الله فينا فذهب واخرى قالت كان ابن الله والفرقة الثالثة قالت كان عبد الله ورسوله فاكرمه بان رفعه الى السماء وصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة الى ان بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم وفي الجملة فالمراد من مكر الله بهم ان رفعه الى السماء ه وما مكنهم من ايصال الشر اليه الوجه الثاني ان الحواريين كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق واحد منهم ودل اليهود عليه فالقى الله شبهه عليه ورفع عيسى فاخذوا ذلك المنافق الذي كان منهم وقتلوه وصلبوه على ظن انه عيسى عليه السلام فكان ذلك هو مكر الله بهم **الوجه الثالث** ذكر محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحواريين بعد ان رفع عيسى فشمسوهم وعذبوهم ولقوا منهم الجهد فبلغ ذلك ملك الروم وكان ملك اليهود ه من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل ممن تحت امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وفعل فقال لو علمت ذلك ما خليت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم من ايديهم وسال عن عيسى عليه السلام فاخبروه فبايعهم على دينهم وانزل المصلوب فغيبه واخذ الخشبة فاكرمها وصانها ثم غزا بني اسرائيل فقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر اصل

النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طباريس وهو صار نصرانيا الا انه ما اظهر ذلك ثم انه جاء بعده ملك اخر يقال له ططيس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى عليه السلام بنحو من اربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى به على تكذيب المسيح والهم بقتله **والقول الرابع** ان الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فهذا هو مكر الله بهم والقول الخامس يحتمل ان يكون المراد انهم مكروا في اخفاء امره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث اعلى دينه واظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة اعداءه وهم اليهود المسألة الثالثة المكر عبارة عن الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله محال فصار لفظ المكر في حقه تعالى من المتشابهات وذكروا في تاويله وجوها الاول انه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله سبحانه وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء والثاني ان معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك الثالث وهو ان هذا اللفظ ليس من المتشابهات لان المكر عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في ايصال الشر الى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع **قوله تعالى** اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك وفي الاية مسائل المسألة الاولى العامل في اذ ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اذ قال الله اي وجد هذا المكر حين قال الله هذا القول وقيل التقدير ذلك اذ قال المسألة الثانية اعلم انه تعالى شرف عيسى عليه السلام في هذه الاية بصفات **الصفة الاولى** قوله اني متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم واختلف اهل التاويل في هاتين الايتين على طريقين احدهما اجراء الاية على ظاهرها من غير تقديم وتاخير فيها والثاني فرض التقديم والتاخير فيها اما الطريق الاول فبيانه من وجوه الاول ان معنى قوله اني متوفيك اي متمم عمرك فحينئذ اتوفاك فلا اتركهم الان حتى يقتلوك بل انا رافعك الى سمائي ومقربك بملائكتي واصونك عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تاويل حسن والثاني متوفيك اي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد بن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه تعالى بعد ذلك اكرمه بان رفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلثة اوجه احدها قال وهب توفي ثلث ساعات ثم رفع واحيي وثانيها قال محمد بن اسحق توفي سبع ساعات ثم احياه الله ورفعه والثالث قال الربيع بن انس انه تعالى توفاه حين رفعه الى السماء قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها **الوجه الثالث** في تاويل الاية ان الواو في قوله متوفيك ورافعك الي لا يفيد الترتيب فالاية تدل على انه تعالى ه يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت بالدليل انه حي وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه سبحانه يتوفاه بعد ذلك والوجه الرابع في التاويل ما قاله ابو بكر الواسطي وهو ان المراد اني متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الي وذلك انه من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله سبحانه وايضا فعيسى عليه السلام لما رفع الى السماء صارت حاله كحال الملائكة في زوال الشهوات والغضب والاخلاق الذميمة والوجه الخامس في التاويل ان التوفي اخذ الشيء وافيا ولما علم الله تعالى ان من الناس من يخطر بباله ان الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه السلام رفع بتمامه الى السماء بروحه وجسده **الوجه السادس** اني متوفيك اي اجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبره واثره عن الارض كان كالمتوفى واطلاق اسم الشيء على ما يشابهه في اكثر خواصه وصفاته جائز حسن الوجه السابع ان التوفي هو القبض يقال وفاني فلان دراهمي واوفاني وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمي الي وتسلمتها منه وقد يكون ايضا توفي بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان اخراجه من الارض واصعاده الى السماء توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفي عين الرفع اليه فيصير قوله ورافعك الي تكرارا قلنا قوله اني متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس تحته انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك الي كان هذا تعيينا للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن ان يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي عملك ورافع عملك الي وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الاية انه سبحانه بشره بقبول طاعاته واعماله وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو لا يضيع اجره ولا يهدر ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري الاية على ظاهرها من غير ان يحتاج فيها الى تقديم وتاخير **الطريق الثاني** قول من قال لا بد في الاية من تقديم وتاخير قالوا ان قوله ورافعك الي يقتضي انه رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيه تقديم وتاخير والمعنى اني رافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالي اياك من الدنيا ومثله في التقديم والتاخير كثير في القران واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر واعلم ان الصفة الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك الي والمشبهة يتمسكون بهذه الاية في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى في المكان فوجب حمل هذا الظاهر

على التأويل وهو من وجوه الأول أن المراد إلى محل كرامتي وجعل ذلك رفعا إليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله إني ذاهب إلى ربي وإنما ذهب إبراهيم
من العراق إلى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الأمر إلى القاضي وقد يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد من كل ذلك
التفخيم والتعظيم فكذا ههنا. الوجه الثاني في التأويل أن يكون قوله ورافعك إلي معناه أنه يرفع إلى مكان لا يملك
الحكم عليه فيه غير الله لأن في الأرض قد يتولى الخلق أنواع الأحكام فأما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر إلا الله. الوجه
الثالث أن بتقدير القول بأن الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى إلى ذلك سببا لانتفاعه وفرحه بل إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه
من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين لا بد من حمل اللفظ على أن المراد ورافعك إلى محل ثوابك ومجازاتك وإذا كان لا بد من إضمار
ما ذكرناه لم يبق في الآية دلالة على إثبات المكان لله تعالى. الصفة الثالثة من صفات عيسى عليه السلام قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا
والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شأنه بلفظ الرفع إليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة
في إعلاء شأنه وتعظيم منصبه عند الله تعالى. **الصفة الرابعة** قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
إلى يوم القيامة وفيه وجهان الأول أن المعنى أن الذين اتبعوا عيسى عليه السلام يكونون فوق الذين كفروا به من اليهود بالقهر
والسلطان والاستعلاء إلى يوم القيامة فيكون ذلك إخبارا عن ذل اليهود وأنهم يكونون مقهورين إلى يوم القيامة فأما الذين اتبعوا
المسيح فهم الذين كانوا يؤمنون بأنه عبد الله ورسوله وأما بعد الإسلام فهم المسلمون وأما النصارى فهم وإن أظهروا من أنفسهم
موافقته فهم يخالفونه أشد المخالفة من حيث إن صريح العقل يشهد بأنه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع
ذلك فإنا نرى أن دولة النصارى في الدنيا أعظم وأقوى من دولة اليهود فلا نرى في طرف من أطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة
مملوءة من اليهود بل يكونون أين كانوا في الذلة والمسكنة وأما النصارى فأمرهم بخلاف ذلك. القول الثاني أن المراد من هذه الفوقية
الفوقية بالحجة والدليل واعلم أن هذه الآية تدل على أن المراد من الرفعة في قوله ورافعك إلي هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة
كما أن الفوقية في هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة. أما قوله تعالى ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فالمعنى
أنه تعالى بشر عيسى عليه السلام بأنه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية وأما في القيامة فإنه يحكم بين المؤمنين
به وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الآية التي بعد هذه الآية. وبقي من مباحث هذه الآية موضع مشكل وهو أن نص القرآن
دل على أنه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والأخبار أيضا واردة بذلك إلا أن الروايات
اختلفت فتارة يروى أن الله تعالى ألقى شبهه على بعض الأعداء الذين دلوا اليهود على مكانه حتى قتلوه وصلبوه وتارة يروى أنه عليه السلام رغب
بعض خواص أصحابه في أن يلقى شبهه عليه حتى يقتل مكانه وبالجملة فكيفما كان ففي إلقاء شبهه على الغير إشكالات. فالإشكال
الأول إنا لو جوزنا إلقاء شبه إنسان على إنسان آخر لزم السفسطة فإني إذا رأيت ولدي ثم رأيته ثانيا فحينئذ أجوز أن يكون هذا الذي
رأيته ثانيا ليس ولدي بل هو إنسان آخر ألقي شبهه عليه وحينئذ يرتفع الأمان عن المحسوسات وأيضا فالصحابة الذين رأوا محمدا عليه
الصلاة والسلام يأمرهم وينهاهم وجب أن لا يعرفوا أنه محمد لاحتمال أنه ألقي شبهه على الغير وذلك يفضي إلى سقوط الشرائع
وأيضا فمدار الأمر في الأخبار المتواترة على أن يكون المخبر الأول إنما أخبر عن المحسوس فإذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط
خبر المتواتر أولى وبالجملة ففتح هذا الباب أوله سفسطة وآخره إبطال النبوات بالكلية. **والإشكال الثاني**
وهو أن الله تعالى كان قد أمر جبريل عليه السلام بأن يكون معه في أكثر الأحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله
تعالى إذ أيدتك بروح القدس ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي للعالم من البشر فكيف لم يكف في منع أولئك
اليهود عنه وأيضا أنه عليه السلام لما كان قادرا على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فكيف لم يقدر على إماتة أولئك اليهود الذين
قصدوه بالسوء وعلى إسقامهم وإلقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له. والإشكال الثالث أنه تعالى
كان قادرا على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يرفعه إلى السماء فما الفائدة في إلقاء شبهه على الغير وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل
من غير فائدة إليه. والإشكال الرابع أنه إذا ألقي شبهه على الغير ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء فالقوم اعتقدوا فيه أنه هو عيسى عليه السلام
مع أنه ما كان عيسى عليه السلام فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى. والإشكال الخامس أن النصارى
على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم في أمره أخبروا أنهم شاهدوه مقتولا مصلوبا
فلو أنكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل في وجودهما
ووجود سائر الأنبياء وكل ذلك باطل. **والإشكال السادس** أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيا
زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لأظهر الجزع ولقال إني لست بعيسى بل إنما أنا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر
ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أنه ليس الأمر على ما ذكرتم فهذا مجموع ما في هذا الموضع من السؤالات
والجواب عن الأول أن كل من أثبت القادر المختار سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق إنسانا آخر على صورة زيد مثلا ثم إن هذا التجويز
لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء عنه أو أقدر الله عيسى
على

على دفع الأعداء عنه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الإشكال الثالث فإنه تعالى لو رفعه إلى السماء
وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء. والجواب عن الرابع أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة
وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس. والجواب عن الخامس أن الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل
جائز والتواتر إذا انتهى في آخر الأمر إلى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم. والجواب عن السادس أن بتقدير أن يكون الذي ألقي شبه عيسى
عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جاز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالأسئلة التي ذكروها
أمور تتطرق الاحتمالات إليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أخبر عنه امتنع صيرورة
هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع والله أعلم. **قوله تعالى** فأما الذين كفروا
فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين. اعلم أنه تعالى لما ذكر أن إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون
بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الحكم وما في ذلك الاختلاف أما الاختلاف فهو أن كفر قوم وآمن آخرون وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذابا
شديدا في الدنيا والآخرة وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات فهو أن يوفيهم أجورهم وفي الآية مسائل. **المسألة الأولى**
أما عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين الأول القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن إيقاعه به فذلك داخل في عذاب
الدنيا والثاني ما يلحق الكافر من الأمراض والمصائب وقد اختلفوا في أن ذلك هل هو عقاب أم لا قال بعضهم إنه عقاب في حق الكافر
فإذا وقع مثله للمؤمن فإنه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا ويكون جاريا مجرى الحدود التي تقام على التائب فإنها لا تكون عقابا بل امتحانا
والدليل عليه أنه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فإن قيل فقد سلمتم في الوجه
الأول أنه عذاب الكافر على كفره وهذا على خلاف قوله ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره
فوجب أن لا يوجد المؤاخذة في الدنيا وأيضا قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم لا في
الدنيا قلنا الآية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة والآيات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام. **المسألة
الثانية** لقائل أن يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي أن يكون عقاب الكافر في الدنيا أشد ولسنا نجد الأمر كذلك فإن الأمر
يكون تارة على الكفار وأخرى على المسلمين ولا نجد بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لأن الآية في بيان أمر اليهود الذين كذبوا
بعيسى عليه السلام ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم إلا أن الإشكال باق. المسألة الثالثة وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع
ذلك عنهم فإن قيل أليس قد يمنع الله المؤمنين من قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد ولذلك إذا زال
العهد حل قتله. ثم قال تعالى وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسائل. المسألة الأولى
قرأ حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فأحكم فأعذبهم وهو الأولى لأنه نسق الكلام
المسألة الثانية ذكر الذين آمنوا ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات وذلك يدل على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان وقد تقدم ذكر
هذه الدلالة مرارا. المسألة الثالثة احتج من قال بأن العمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم أجورهم فشبههم في عبادتهم لأجل طلب الثواب بالمستأجر
والكلام فيه أيضا قد تقدم. **المسألة الرابعة** المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على أنه تعالى لا يريد
الكفر والمعاصي قالوا لأن مريد الشيء لا بد وأن يكون محبا له إذا كان ذلك الشيء من الأفعال وإنما تخالف المحبة الإرادة إذا علقنا بالأشخاص
فقد يقال أحب زيدا ولا يقال أريده فأما إذا علقنا بالأفعال فمعناهما واحد إذا استعملا على حقيقة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين
بمنزلة قوله والله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضي وعند أصحابنا أن المحبة عبارة عن إرادة إيصال الخير إليه فهو تعالى وإن أراد كفر
الكافر إلا أنه لا يريد إيصال الثواب إليه وهذه المسألة قد ذكرناها مرارا وأطوارا وبالله التوفيق. ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك من الآيات
والذكر الحكيم وفيه مسائل. المسألة الأولى ذلك إشارة إلى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا عليهما السلام وغيرهما وهو مبتدأ خبره نتلوه
ومن الآيات خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذي نتلوه صلته ومن الآيات الخبر. المسألة الثانية التلاوة
والقصص واحد في المعنى فإن كلاهما يرجع معناه إلى شيء يذكر بعضه على أثر بعض ثم إنه تعالى أضاف التلاوة إلى نفسه في هذه الآية
وفي قوله نتلوا عليك من نبإ موسى وأضاف القصص إلى نفسه فقال نحن نقص عليك أحسن القصص وكل ذلك يدل على أنه تعالى جعل
تلاوة الملك جاريا مجرى تلاوته سبحانه وهذا تشريف عظيم للملك وإنما حسن ذلك لأن تلاوة جبريل عليه السلام لما كان بأمره من غير
تفاوت أصلا أضيف ذلك إليه سبحانه. **المسألة الثالثة** قوله من الآيات يحتمل أن يكون المراد أن ذلك من آيات
القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه أنه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لأنها أخبار لا يعلمها إلا قارئ من كتاب أو من يوحى إليه وظاهر
أنك لا تكتب ولا تقرأ فبقي أن ذلك من الوحي. المسألة الرابعة الذكر الحكيم فيه قولان الأول المراد منه القرآن وبكونه حكيما وجوه الأول
أنه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والحكيم والقرآن حاكم بمعنى أن الأحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة في تأليفه ونظمه وكثرة
علومه والثالث أنه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعل قال الأزهري وهو شائع في اللغة لأن حكمت يجري مجرى أحكمت في المعنى فرد إلى الأصل
ومعنى المحكم في القرآن أنه أحكم عن تطرق وجوه الخلل إليه قال تعالى أحكمت آياته والرابع أنه يقال للقرآن لكثرة حكمه كأنه ينطق بالحكمة

او صف بكونه حكيما على هذا التأويل القول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع كتب الله المنزلة على الانبياء عليهم السلام اخبر تعالى انه انزل هذه القصص مما كتب هناك

ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون اجمع المفسرون على ان هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من جملة شبههم ان قالوا يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله فقال ان آدم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم ان يكون ابنا لله تعالى فكذا القول في عيسى هذا حاصل الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله آدم عليه السلام من التراب فلم لا يجوز ان يخلق عيسى عليه السلام من دم مريم بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الام اقرب من تولده من التراب اليابس هذا تلخيص الكلام ثم ههنا مسائل

المسألة الاولى قال مثل عيسى عند الله كمثل آدم اي صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون اي صفة الجنة المسألة الثانية قوله خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير لحال آدم عليه السلام قال الزجاج وهذا كما تقول في الكلام مثلك مثل زيد تريد ان تشبهه به في امر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا المسألة الثالثة اعلم ان العقل دل على انه لا بد للناس من والد اول والا لزم ان يكون كل ولد مسبوقا بوالد لا الى اول وهو محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو آدم عليه السلام كما في هذه الآية يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وقال هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه تعالى ذكر في كيفية خلقة آدم وجوها كثيرة احدها انه مخلوق من التراب كما في هذه الآية والثاني انه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والثالث انه مخلوق من الطين قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين والرابع انه مخلوق من سلالة من طين قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الخامس انه مخلوق من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب **السادس** قال تعالى اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون السابع قال تعالى خلق الانسان من عجل والثامن قال تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد اما الحكماء فقالوا انما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه الاول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث ليكون من الارض فيكون اشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة الارض قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة والرابع اراد الحق اظهار القدرة خلق الشياطين من النار التي هي اضوأ الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو الطف الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم عليه السلام من التراب الذي هو اكثف الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج مياه البحار وابقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا مزاج وعلاج الخامس خلق الانسان من التراب ليكون مطفئا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تطفأ الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صورة الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى المفعول لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب ثم انه في المرتبة السادسة اثبت انه من الصفات ثلثة انواع احدها انه من صلصال والصلصال اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت والثاني الحمأ وهو الذي استقر في الماء مدة وتغير لونه الى السواد والثالث تغير رائحته قال تعالى وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلقة آدم عليه السلام

المسألة الرابعة في الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي ان يكون خلق آدم متقدما على قول الله كن وذلك غير جائز واجابوا عنه من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله له كن والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي قال انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياء كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلام موجودا اجاب القاضي وقال بل كان موجودا وانما وجد بعد حياته وليست الحياة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الاجسام المتشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او النفس وينجر الكلام من هذا البحث الى ان النفس ما هي ولا شك انها بحث غامض والجواب الصحيح ان تعالى لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع والجواب **الثالث**

ان

ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن ذلك المخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ويقول القائل اعطيت زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفا ومراده اعطيته اليوم الفا اي اخبركم اني قد اعطيته امس الفين فكذا قوله خلقه من تراب اي صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم اني انما خلقته بان قلت له كن المسألة الخامسة في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان فلم يقل كذلك بل قال كن فيكون والجواب تأويل الكلام ثم قال له كن فكان واعلم يا محمد ان ما قال له ربك كن فانه يكون لا محالة

قوله تعالى الحق من ربك فلا تكن من الممترين فيه مسائل **المسألة الاولى** قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذي انبأتك من قصة عيسى او ذلك النبأ في امر عيسى عليه السلام الحق فحذف لكونه معلوما قال ابو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره في قوله من ربه وهذا كما تقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار فعل اي جاءك الحق وقيل ايضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق فلا تكن المسألة الثانية الامتراء الشك قال ابن الانباري هو ماخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكأن الشاك يجتذب بشكه شرا كاللبن الذي يجتذب عند الحلب ويقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كأنه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المزيد اي يجلبه المسألة الثالثة للآية تاويلان الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذي نزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممتر مفتعل من المرية وهي الشك والقول الثاني ان المراد ان الحق في بيان هذه المسألة ما ذكرناه من تمثيل عيسى بآدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسألة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة والله اعلم

المسألة الرابعة قوله تعالى فلا تكن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما انزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهره مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه في المعنى مع الامة قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والثاني انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمعنى فدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء

قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين اعلم انه تعالى بين في اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجية والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب البشري لآدم عليه السلام ان يكون ابنا لله لم يلزم ايضا من عدم الاب البشري لعيسى عليه السلام ان يكون ابنا لله تعالى عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق آدم عليه السلام من التراب لم يبعد ايضا انخلاق عيسى عليه السلام من الدم الذي كان يجتمع في رحم ام عيسى ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة فقال فقل تعالوا ندع ابناءنا الى آخر الآية ثم ههنا مسائل **المسألة الاولى** اتفقوا على انه صلى الله عليه وسلم لما اورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال صلى الله عليه وسلم ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم ... اعلم ان هذه المسألة من اعظم ما يدعى التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهب اليه وشرعنا في الحادثة فقلنا دليلنا الاولى على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل دليلكم ... ظهور الخوارق على يد عيسى وموسى عليهما السلام وغيرهما من الانبياء نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد عليه الصلاة والسلام فان رددنا التواتر ومنا قبله في حق ... ان المعجز لا يدل على الصدق فحينئذ بطل نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان في محمد عليه الصلاة والسلام وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة ان عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول ثم قال النصراني انا لا اقول في عيسى عليه السلام انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب ان لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداءة العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما والوجه الثاني في ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وانه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واي حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار عنهم وبالله انني لا اتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد ان يكون بديهة العقل شاهدة بفساده **والوجه الثالث** وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص

الجسمانية في المشاهدة وبقاء الحق الالهي بحلته فيه او حلول بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الاله
الغالب لو كان هو ذلك الجسم حين قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود قتلوا الاله الغالب فكيف يبقى العالم بعد ذلك من غير اله ثم
ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي تقتله اليهود اله في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكليته
حل في هذا الجسم فهو ايضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله
في جسم اخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا
كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى الغير وكل ذلك سخف [illegible] والثالث وهو انه
حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية [illegible]
عند [illegible] الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام
كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية
الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قال للنصراني وما الذي دلكم على كونه الها فان كان الذي دلكم عليه ظهور العجائب عليه
من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فلكم ان تسلموا انه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
فاقول لما جوزت حلول الاله في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان
ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لانا انما حكمنا بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال
العجيبة ما ظهرت على يدي ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول مفقود ههنا فقال له الان تبين انك ما عرفت معنى قولي
انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن عيسى فعدم ظهور
تلك الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم
من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وحقك بل في حق الكلب والسنور والفار فظهر ان مذهبكم
يؤدي القول به الى تجويز حلول ذات الله في بدن الكلب والذباب وفي غاية الخسة والركاكة الوجه الخامس ان قلب
العصا حية ابعد في العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن
الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا للاله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند
هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام **المسألة الثانية** روي انه عليه السلام لما اورد الدلائل
على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال عليه السلام ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم فقالوا يا ابا القاسم
بل نرجع فننظر في امرنا ثم ناتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رايهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر
النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت
صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى
بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة
تمشي خلفه وعلي رضي الله عنه خلفها وهو يقول اذا دعوت فامنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها
لو سالوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيمة
ثم قالوا يا ابا القاسم راينا ان لا نباهلك وان نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه وسلم فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن
لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فابوا فقال فاني اناجزكم القتال فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا
ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدي اليك كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب وثلثين درعا عادية من حديد
فصالحهم على ذلك وقال والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم
عليهم الوادي نارا ولاستاصل الله نجران واهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا
وروي انه عليه السلام لما خرج في المرط الاسود فجاء الحسن رضي الله عنه فادخله ثم جاء الحسين رضي الله عنه فادخله
ثم فاطمة ثم علي رضي الله عنهم ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية
كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث **المسألة الثالثة** فمن حاجك فيه اي في عيسى
عليه السلام وقيل انها عائدة الى الحق في قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بان عيسى عبد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم
وليس المراد ههنا بالعلم نفس العلم لان العلم الذي في قلبه لا يؤثر في ذلك بل المراد بالعلم ما ذكره من الدلائل العقلية
والدلائل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل تعالوا اصله تعاليوا لانه تفاعلوا من العلو فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت
ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع فمعنى تعال ارتفع الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجيء وصار

بمنزلة

المسألة الرابعة هذه الاية دالة على ان الحسن والحسين عليهما السلام كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد ان يدعو ابناءه فدعا الحسن والحسين فوجب ان يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى عليه السلام انما انتسب الى ابراهيم عليه السلام بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا والله اعلم **المسألة الخامسة** كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان معلم الاثني عشرية وكان يزعم ان عليا رضي الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله وانفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره واجمعوا على ان ذلك الغير كان علي بن ابي طالب رضي الله عنه فدلت الاية على ان نفس علي هي نفس محمد ولا يمكن ان يكون المراد منه ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق الفضل لقيام الدلائل على ان محمدا عليه السلام كان نبيا وما كان علي كذلك ولانعقاد الاجماع على ان محمدا عليه السلام كان افضل من علي فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على ان محمدا عليه السلام كان افضل من سائر الانبياء عليهم السلام فيلزم ان يكون علي افضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الاية ثم قال ويؤيد الاستدلال بهذه الاية الحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه السلام من اراد ان يرى ادم في علمه ونوحا في طاعته وابراهيم في خلته وموسى في هيبته وعيسى في صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم واما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الاية على ان عليا رضي الله عنه مثل نفس محمد عليه السلام الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد افضل من الصحابة فوجب ان يكون نفس علي افضل ايضا من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا عليه السلام افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا ما كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر الاية كما انه مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص في حق سائر الانبياء عليهم السلام **المسألة السادسة** قوله ثم نبتهل اي نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا فالابتهال الالتعان [illegible]

عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون قوله ثم نبتهل ثم نجتهد في الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثاني يصير التقدير
ثم نبتهل اي ثم نلتعن فنجعل لعنة الله على الكاذب وهو تكرار وفي الاية سؤالات **السؤال الاول**
الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر انه صلوات الله عليه ادخل في المباهلة الحسن والحسين عليهما
السلام فما الفائدة فيه والجواب ان عادة الله جارية بان عقوبة الاستئصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون
ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتتهم وايصال الالام والاسقام اليهم ومعلوم ان
شفقة الانسان على اولاده واهله شديدة جدا فربما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام احضر
صبيانه ونساءه وامرهم بان يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلوات الله عليه بان الحق
معه **السؤال الثاني** هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوته عليه السلام الجواب انها دلت على صحة نبوته من وجهين
احدهما وهو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك لكان ذلك منه سعيا في اظهار كذب نفسه لان بتقدير
ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر عليه لكونه واثقا بنزول العذاب
عليهم وثانيهما ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من التورية والانجيل ما يدل على نبوته والا لما احجموا عن مباهلته
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع
بوجهين الاول ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك
الثاني فقد نقل عن اولئك النصارى انهم قالوا انه والله هو النبي المبشر به في التورية والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال وكان ذلك
تصريحا منهم بان الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بانه نبي مرسل من عند الله تعالى السؤال الثالث اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة

مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء ثم إنه لم ينزل العذاب لهم البتة فكذا هاهنا وأيضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم والجواب الخاص متقدم على العام فلما أخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه الصورة على التعيين وجب أن يعتقدوا أن الأمر كذلك السؤال الرابع قوله إن هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله أم لا الجواب قال أبو مسلم إنه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الآية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بأن هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق إن أن تكون مفتوحة إلا أنها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله إن ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده جملة أخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها

قوله تعالى إن هذا لهو القصص الحق وفيه مسائل المسألة الأولى قوله إن هذا إشارة إلى ما تقدم ذكره من الدلائل وإلى الدعاء إلى المباهلة لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي إلى الدين ويرشد إلى الحق ويأمر بطلب النجاة فبين تعالى أن الذي أنزل على نبيه هو القصص الحق لكونه على نسقه من أمره والخطاب وإن كان معه فالمراد به الكل المسألة الثانية هو في قوله لهو القصص فيه قولان أحدهما أنه يكون فصلا وعمادا ويكون خبر إن هو قوله القصص الحق فإن قيل لم جاز دخول اللام على الفصل قلنا إذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل أجوز لأنه أقرب إلى المبتدأ منه وأصلها أن تدخل على المبتدأ والقول الثاني أنه مبتدأ والقصص الحق مبتدأ وخبره والجملة خبر إن المسألة الثالثة أنه قرئ لهو بتحريك الهاء على الأصل وبالسكون لأن اللام ينزل منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد **المسألة الرابعة** يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا وأصله اتباع الأثر يقال خرج فلان قصصا في أثر فلان وقصا وذلك إذا اقتص أثره ومنه قوله تعالى وقالت لأخته قصيه وقيل للقاص إنه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة وما من إله إلا الله دخلت من [illegible] تأكيدا للنفي لأنك لو قلت عندي من الناس أحد أفاد أن عندك بعض الناس فإذا قلت ما عندي من الناس أحد فإذا نفيت عنك بعضهم وإذا لم يكن عندك بعضهم فبأن لا يكون عندك كلهم أولى فثبت أن قوله وما من إله إلا الله مبالغة في أنه لا إله إلا الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وإن الله لهو العزيز الحكيم وفيه إشارة إلى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لأن اعتمادهم على أمرين أحدهما أنه قدر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فكأنه تعالى قال هذا القدر من القدرة لا يكفي في الإلهية بل لا بد وأن يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وأنتم قد اعترفتم بأن عيسى ما كان كذلك وكيف وتقولون إن اليهود قتلوه والثاني أنهم قالوا إنه كان يخبر عن الغيوب فيكون عالما فكأنه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الإلهية بل لا بد وأن يكون حكيما أي عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الأمور فذكر العزيز الحكيم هاهنا إشارة إلى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ما ذكره تعالى في أول السورة من قوله هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم ثم قال فإن تولوا فإن الله عليم بالمفسدين والمعنى فإن تولوا عما وصفت من أن الله هو الواحد وأنه يجب أن يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب فاعلم أن توليهم وإعراضهم ليس إلا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض أمرهم إلى الله فإن الله تعالى عليم بفساد المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الأغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم

قوله تعالى قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون اعلم أن النبي عليه السلام لما أورد على نصارى نجران أنواع الدلائل وانقطعوا ثم دعاهم إلى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار بأداء الجزية وقد كان عليه السلام حريصا على إيمانهم فكأنه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل إلى منهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم أنه كلام مبني على الإنصاف وترك الجدال وقل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أي هلموا إلى كلمة فيها إنصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لأحد على صاحبه وهي أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الألفاظ أما قوله يا أهل الكتاب ففيه ثلاثة أقوال أحدها المراد نصارى نجران والثاني المراد يهود المدينة **والثالث** أنها نزلت في الفريقين ويدل عليه وجهان الأول أن ظاهر اللفظ يتناولهما والثاني روي في سبب النزول أن اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما تريد إلا أن نتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى وقالت النصارى يا محمد ما تريد إلا أن نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فأنزل الله تعالى هذه الآية وعندي أن الأقرب حمله على النصارى لما بينا أنه لما أورد الدلائل عليهم أولا ثم باهلهم ثانيا فعدل في هذا المقام إلى الكلام المبني على رعاية الإنصاف وترك المجادلة وطلب الإفحام والإلزام ومما يدل عليه أنه خاطبهم هاهنا بقوله يا أهل الكتاب وهذا الاسم من أحسن الأسماء وأكمل الألقاب حيث جعلهم أهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القرآن يا حامل كتاب الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فإن هذا اللقب يدل على أن قائله أراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك إنما

يقال

يقال عند عدول الإنسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع إلى طريقة طلب الإنصاف أما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا إليه والتوجه إلى النظر فيه وإن لم يكن انتقالا من مكان إلى مكان لأن أصل اللفظ مأخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط إلى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه إلى حيث يدعى إليه أما قوله إلى كلمة سواء فالمعنى هلموا إلى كلمة فيها إنصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لأحد على صاحبه والسواء هو العدل والإنصاف وذلك لأن حقيقة الإنصاف إعطاء النصف فإن الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل إلا بإعطاء النصف فإذا أنصف وترك ظلمه وأعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال وإذا ظلم وأخذ أكثر مما أعطى زال الاعتدال فلما كان من لوازم العدل والإنصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات سواء فعلى هذا قوله كلمة سواء أي كلمة عادلة مستقيمة مستوية إذا أتينا بها نحن وأنتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال ألا نعبد إلا الله وفيه مسألتان **المسألة الأولى** محل أن في قوله ألا نعبد فيه وجهان الأول أنه رفع بإضمار هي كأن قائلا قال ما تلك الكلمة فقيل هي أن لا نعبد والثاني خفض على البدل من كلمة المسألة الثانية أنه تعالى ذكر ثلاثة أشياء أولها أن لا نعبد إلا الله وثانيها أن لا نشرك به شيئا وثالثها أن لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله وإنما ذكر هذه الثلاثة لأن النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لأنهم يقولون إنه ثلاثة أب وابن وروح القدس فأثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وإنما قلنا إنهم أثبتوا ذوات ثلاثة لأنهم قالوا إن أقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح وأقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا كون هذين الأقنومين ذاتين مستقلين وإلا لما جاز عليهما مفارقة الأب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما أثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة فقد أشركوا وأما أنهم اتخذوا أحبارهم أربابا من دون الله فيدل عليه وجوه أحدها أنهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم والثاني أنهم كانوا يسجدون لأحبارهم **والثالث** قال أبو مسلم من مذهبهم أن من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة يظهر فيه أثر اللاهوت فيقدر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فهم وإن لم يطلقوا عليه لفظ الرب إلا أنهم أثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع هو أنهم كانوا يطيعون أحبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية إلا ذلك ونظيره قوله تعالى أفرأيت من اتخذ إلهه هواه فثبت أن النصارى جمعوا بين هذه الأمور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الأمور الثلاثة كالأمر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك لأن قبل المسيح ما كان المعبود إلا الله فوجب أن يبقى الأمر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وأيضا القول بالشركة باطل باتفاق الكل وأيضا إذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله تعالى وجب أن لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة إلا إليه دون الأحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الأمور الثلاثة ثم قال تعالى فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون والمعنى أن أبوا إلا الإصرار فقولوا إنا مسلمون يعني أظهروا أنكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد أن تحملوا غيركم عليه

قوله تعالى يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون اليهود قالوا إن إبراهيم على ديننا والنصارى كانوا يقولون ذلك بأن التوراة والإنجيل ما أنزلا إلا من بعده فكيف يعقل أن يكون يهوديا أو نصرانيا فإن قيل فهذا أيضا لازم عليكم لأنكم تقولون بأن إبراهيم كان على دين الإسلام والإسلام إنما أنزل بعده بزمان طويل فإن قلتم المراد أن إبراهيم كان في أصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون فنقول فلم لا يجوز أيضا أن تقول اليهود إن إبراهيم كان يهوديا بمعنى أنه كان على الدين الذي عليه اليهود فيكون التوراة والإنجيل نازلين بعد إبراهيم لا ينافي كونه يهوديا أو نصرانيا بهذا التفسير كما أن كون القرآن نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب أن القرآن أخبر أن إبراهيم كان حنيفا مسلما وليس في التوراة والإنجيل أن إبراهيم كان يهوديا أو نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول أما أن النصارى ليسوا على ملة إبراهيم فالأمر فيها ظاهر لأن المسيح ما كان موجودا في زمان إبراهيم عليه السلام فما كانت عبادته مشروعة في زمان إبراهيم عليه السلام لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة إبراهيم لا محالة وأما اليهود فليسوا على ملة إبراهيم وذلك لأنه لا شك أنه كان لله سبحانه تكليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك أن الموصل لذلك التكليف إلى الخلق واحد من البشر ولا شك أنه كان لذلك الإنسان دين مؤيد بالمعجزات وإلا لم يجب على الخلق قبول ذلك التكليف منه فإذن قد كان قبل مجيء موسى عليه السلام أنبياء وكانت لهم شرائع معينة فإذا جاء موسى فإما أن يقال إنه جاء بتقرير تلك الشرائع أو بغيرها فإن جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وإن كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت أنه لا بد وأن يكون دين كل الأنبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت أن اليهود ليسوا على ملة إبراهيم فظهر بطلان قول اليهود والنصارى بأن إبراهيم كان يهوديا أو نصرانيا فهذا هو المراد من الآية والله أعلم

قوله تعالى ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها أنتم بالمد والهمز وقرأ نافع وأبو عمرو بغير همز ولا مد إلا بقدر خروج الألف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمز والقصر على وزن هعنتم وقرأ ابن عامر بالمد دون الهمزة

الاصل لانهما حرفان ها وانتم ومن لم يمد ولم يهمز فللتخفيف من غير اخلال **المسئلة الثانية** اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها تنبيه والاصل انتم وقيل اصله ءانتم فقلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت الماء واردته وهولاء مبني على الكسر واصله اولا دخلت عليه ها التنبيه وفيه لغتان القصر والمد ثانيها قيل ان خبر انتم في قوله ها انتم ثلاثة اوجه الاول قال صاحب الكشاف ها التنبيه وانتم مبتدا وهولاء خبره وحاججتم جملة مستانفة مبينة للجملة الاولى يعني انتم هولاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم جادلتم فيما لكم به علم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني ان يكون انتم مبتدا وخبره هولاء بمعنى الذين وما بعده صلة له الثالث ان يكون انتم مبتدا وهولاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير يا انتم هولاء حاججتم **المسئلة الثالثة** المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة القران فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به وهو ادعاؤكم ان شريعة ابراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم فحاصله في قوله ها انتم هولاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يظهر بالعلم حقيقة وانما اراد به انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في الموافقة والمخالفة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابراهيم على دين الاسلام اتريدون به الموافقة في الاصول او في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نقطع بان ابراهيم ايضا على دين اليهود اعني ذلك الدين الذي جاء به موسى وكان ايضا على دين النصارى اعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان اديان الانبياء لا يجوز ان تكون مختلفة في الاصول وان اردتم به الموافقة في الفروع فلزم ان لا يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقران ما كان موجودا في زمان ابراهيم عليه السلام فتلاوة القران مشروعة في صلواتنا وغير مشروعة في صلواتهم قلنا جاز ان يكون المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هولاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز ايضا ان يقال المراد به الفروع وذلك لان الله تعالى نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى عليه السلام بتلك الشرائع التي كانت ثابتة في زمان ابراهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير يكون عليه السلام صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد صلى الله عليه وسلم موافقا لشرع ابراهيم عليه السلام فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابراهيم فريقان احدهما من اتبعه ممن تقدم والاخر النبي وسائر المؤمنين ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصر والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام

قوله تعالى ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم المراد انه تعالى لما بين ان طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من يؤمن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقر بموسى عليه السلام ومدع لنفسه النبوة وايضا ان موسى عليه السلام اخبر في التوراة ان شرعه لا يزول وايضا القول بالنسخ يفضي الى البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين على ان لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم ان من ههنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من اثنى الله عليهم بقوله منهم امة مقتصدة ومن اهل الكتاب امة قائمة وقيل نزلت الاية في معاذ وعمار وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلونكم لان لو موافق للتمني فان قولك لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله يود احدهم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم وهو يحتمل وجوها منها اهلاكهم انفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ومنها اخراجهم انفسهم عن معرفة الهدى والحق لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بانه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين ثم ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئا ولاح لهم ان الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون اي وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين

قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون المراد انه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشعر بما في التورية من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين ايضا حال الطائفة العارفة بذلك الجاحدة فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وههنا مسائل **المسئلة الاولى** لم اصلها لما لان ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض عنها ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم بشرون والى

على هذه الحروف يكون بالفاء عوضه وليه **المسئلة الثانية** في قوله بايات الله وجوه الاول ما في الكتابين من البشارة بمحمد عليه السلام ومنها ما في كتبهم من ان ابراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما ومنها ان فيها ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول تحمل هذه الوجوه يقول لم تكفرون بالايات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا كافرين بالتورية بل كانوا كافرين بما يدل عليه التورية فاطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز والثاني انهم كانوا كافرين بنفس التورية لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الايات الدالة على نبوة محمد عليه السلام فاما قوله وانتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين ومن حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التورية والانجيل على الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الاية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الاية على الاخبار عن الغيب لانه عليه السلام اخبرهم بما يكتمونه في انفسهم ويظهرون غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز **القول الثاني** في تفسير ايات الله انها هي القران وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القران معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا **القول الثالث** ان المراد بايات الله جملة المعجزات التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم اذا اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى فانكم تشهدون بان المعجز لما دل على صدق سائر الانبياء عليهم السلام من هذا الوجه ثم تشاهدون حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما تشهدون بحقيقته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم

قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احديهما انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الاية الاولى وثانيهما انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الاية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرئ تلبسون بالتشديد وقرا يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء اي تلبسون الحق مع الباطل كقوله كلابس ثوبي زور وقوله ◦ اذا هو بالمجد ارتدى وتازرا ◦ **المسئلة الثانية** اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من احد وجهين اما بالقاء شبهة يدل على الباطل واما باخفاء الدليل الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها احدها تحريف التورية فيخلطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد وثانيها انهم تواطؤا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه في اخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة وثالثها ان يكون في التورية ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون في التورية ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالاخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضي ورابعها انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بان موسى عليه السلام حق ثم ان التورية دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا ينسخ وكل ذلك القاء الشبه اما قوله وتكتمون الحق فالمراد ان الايات الموجودة في التورية الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى التفكر والتامل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلائل المحققين اما قوله وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها انكم تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيها انتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم **المسئلة الثالثة** قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دلالة على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزم ما الزمتموه علينا والله اعلم

قوله تعالى وقالت طائفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره لعلهم يرجعون اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى نوعا واحدا من انواع تلبيساتهم وهو المذكور في هذه الاية وههنا مسائل **المسئلة الاولى** قول بعضهم لبعض امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد كل ما انزل وان يكون المراد بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام وهو ان يظهروا تصديق ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرائع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا قالوا لو هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما امنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب ان يكون ذلك لاجل انهم اهل الكتاب وقد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التامل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر من احبار خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون

معناه انه متى القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه **الوجه الثاني** يحتمل ان يكون معنى الاية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين ولكن بشرط ان تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من اهل الكتاب فان امر هؤلاء المؤمنين في اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فربما ضعف امرهم واضمحل دينهم ويرجعوا الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى لما قال ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا اتبعه بقوله بشر المنافقين وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والثاني انه تعالى اتبع هذه الاية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على النهي لهم عن غير دينهم الذي كانوا عليه وكان قولهم امنوا به وجه النهار امرا بالنفاق الوجه الثالث قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ما جاء به فان عوامكم يعلمون كذبكم لانه قد جاء بحق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم الاحتمال الثاني ان يكون قوله امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار لبعض ما انزل والقائلون بهذا القول حملوه على امر القبلة وذكروا فيه وجهين الاول قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلاة الصبح واكفروا اخره يعني صلاة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار يعني امنوا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الصبح فهي الحق واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الظهر وهي اخر النهار وهي الكفر الثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق عليهم ذلك فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة في اول النهار ثم اكفروا بهذه القبلة في اخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة والا لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة **المسألة الثانية** الفائدة في اخبار الله تعالى عن تواطئهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليها احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا الثاني انه تعالى لما اطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر في قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف الثالث ان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس **المسألة الثالثة** وجه النهار هو اوله والوجه في اللغة مستعمل في كل شيء لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب وروى ثعلب عن ابن الاعرابي اتيته بوجه النهار وصدر النهار وشباب النهار اي اول النهار وانشد للربيع بن زياد •

من كان مسرورا بمقتل مالك • فليات نسوتنا بوجه نهار •

ثم قال تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم واتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان الاول المعنى ولا تصدقوا الا نبيا يقرر شرائع التوراة فاما من جاء بتغيير شيء من احكام التوراة فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود الى اليوم وعلى هذا التفسير يكون اللام في قوله الا لمن تبع صلة زائدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذا اللام صلة زائدة جائز كقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم والثاني انه ذكر قبل هذه الاية قوله امنوا به وجه النهار واكفروا اخره ثم قال في هذه الاية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم اي لا تاتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم كانهم قالوا ليس الغرض من الاتيان بذلك التلبيس الا بقاء اتباعكم على دينكم فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فانه مقصود كل احد حفظ اتباعه واشياعه على متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس رضي الله عنهما معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لابد من بيان انه كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول اما على الوجه الاول فهو قولهم لا دين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذي هم عليه انما ثبت دينا من جهة الله لانه تعالى امر به فارشد اليه واوجب الانقياد له واذا كان كذلك فمتى امر بعده بغيره وارشد الى غيره واوجب الانقياد له واذا كان كذلك كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيث ما كان حكمه وجبت متابعته ونظيره • قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة الى اي جهة شاء واما على الوجه الثاني فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جئتكم به فلن ينفعكم في دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الاية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما ان يكون من جملة كلام الله تعالى او يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول قرأ ابن كثير آن يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام وانا اخترنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى ان كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليه اياتنا قال اساطير الاولين والمعنى امن اجل ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الشرائع

تنكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وتعديده عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه اليه امن قلة احساني اليك امن اساءتي اليك والمعنى امن هذا فعلت ما فعلت ونظيره قوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجوا رحمة ربه وهذا الذي روي عن مجاهد وعيسى بن عمر انه قرأ ان يؤتى بقصر الالف من ان فقد يكون ايضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم بالمد والقصر وكذا قوله ان كان ذا مال وبنين قرئ بالمد والقصر وقال امرؤ القيس •

تروح من الحي ام تبتكر • وماذا عليك ولم تنتظر •

اراد اتروح من الحي فحذف الف الاستفهام واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة بمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحناه في القراءة الاولى **الوجه الثاني** اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم امر الله نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى مثل ما اوتيتموه او يحاجوكم يعني هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم اقصى ما في الباب انه تعتبر في هذا التاويل اضمار قوله فلا تنكروا الا ان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى ان يؤتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار الوجه الثالث ان الهدى اسم للبيان كقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدأ وقوله هدى الله بدل منه وقوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم خبر بعد اضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لا شك ان بيان الله هو ان لا يؤتى احد مثل ما اوتيتم وهو دين الاسلام الذي هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء اليهود عند ربكم في الاخرة لانه يظهر لهم في الاخرة انكم محقون وانهم مبطلون وهذا التاويل ليس فيه الا انه لابد من اضمار حرف لا وهو جائز كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا الوجه الرابع الهدى اسم وهدى الله بدل منه وان يؤتى احد خبره والتقدير ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم وعلى هذا التاويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم لابد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضي لكم عليهم والمعنى ان الهدى هو ما هديتكم به من دين الاسلام الذي من حاجكم به عندي قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار لان حكمه بكونه ربا لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بانه يحكم لهم ولا يحكم عليهم الاحتمال الثاني ان يكون قوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من تتمة كلام اليهود وفيه تقديم وتاخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله قالوا والمعنى لا تظهروا ايمانكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوه الا الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام اما قوله او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع بمعنى ولا تؤمنوا لغير اتباعكم ان المسلمين يحاجوكم يوم القيمة بالحق ويغلبوكم عند الله بالحجة وعندي هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان جد القوم في حفظ اتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام كان اعظم من جدهم في حفظ غير اتباعهم عنه فكيف يليق ان يوصي بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند اتباعهم واشياعهم وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا في غاية البعد والثاني ان على هذا التقدير يكون الكلام متغير النظم ويقع فيه تقديم وتاخير لا يليق بكلام الفصحاء **والثالث** ان هذا التقدير لا بد فيه من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله ولابد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله الرابع انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزئي كلام واحد فان هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم قالوا لعله تعالى يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما امر الله نبيه ان يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولا باطلا لا جرم ادب رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم يعود الى الحكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة امنت بالله او يقول لا اله الا الله او يقول تعالى الله ثم يعود الى تمام الحكاية فيكون قوله تعالى قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله او يحاجوكم عند ربكم ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على بطلان قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله الى اخره **الاشكال الخامس** في هذا الوجه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم ويحتاج الى الباء وما يجري مجراه في قوله ان يؤتى لان التقدير ولا تصدقوا الا من تبع دينكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم فهذا احتمل هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولا تقروا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير لا يكون اللام زائدة لكن لا بد من اضمار حرف الباء وما يجري مجراه على كل حال هذا محصل ما قيل في تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود امرين **احدهما** ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا اخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام

فاجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لتلك الشبهة الركيكة قوة ولا اثر **والثاني** انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فاجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة واكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان والفاضل الزائد على غيره في خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الى الاحسان الى الغير وقوله بيد الله انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء اي هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ولا يجب ذلك في المستحق الا على وجه المجاز وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما يدل على كمال العلم فيصح منه لكمال القدرة ان يتفضل على اي عبد شاء باي تفضل شاء ويصح منه لكمال العلم ان لا يكون شيء من افعاله الا على وجه الحكمة والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتاكيد لما تقدم والفرق بين هذه الاية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر على ان يؤتي بعض عباده مثل ما اتاكم في المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته والرحمة المضافة الى الله سبحانه امر اعلى من ذلك الفضل فانها رحمة ربانية في الشرف وعلو الرتبة الى ان لا يكون من جنس ما اتاهم بل يكون اعلى واجل من ان يقاس الى ما اتاهم ويحصل من مجموع الايتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده وان قصر انعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله في القدرة والحكمة

قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك

اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين الاول انه تعالى حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم ادعوا انهم اوتوا من المناصب الدينية ما لم يؤت احد غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على كذبهم والثاني انه تعالى لما حكى في الاية المتقدمة قبائح احوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال الناس في القليل والكثير وههنا مسائل **المسألة الاولى** الاية دالة على انقسامهم الى قسمين بعضهم اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال الاول ان اهل الامانة منهم هم الذين اسلموا اما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم فنظير هذه الاية قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون مع قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني ان اهل الامانة هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان الثالث قال ابن عباس اودع رجل عبد الله بن سلام الفا ومائتي اوقية من الذهب فادى اليه واودع اخر فنحاص بن عازوراء دينارا فخانه فنزلت **المسألة الثانية** يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن امن على شيء فقد صار ذلك الشيء في معنى الملتصق به لقربه منه واتصاله بحفظه وحياطته وايضا صار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتا العبارتين وقيل ان معنى قولك امنتك بدينار اي وثقت بك فيه وقولك امنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا له المسألة الثالثة المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل يعني ان فيهم من هو في غاية الامانة حتى لو اؤتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة فيها ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشيء القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها الاول ان القنطار الف ومائتا اوقية قالوا لان الاية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش الفا ومائتي اوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار هو ذلك المقدار الثاني روي عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من المال الثالث قيل القنطار هو الف الف دينار والف الف درهم وقد تقدم القول في تفسير القنطار **المسألة الرابعة** قرا حمزة وعاصم في رواية ابي بكر يؤده بسكون الهاء وروي ذلك عن ابي عمرو وقال الزجاج هذا غلط من الراوي عن ابي عمرو كما غلط في بارئكم باسكان الهمزة وانما كان ابو عمرو يختلس الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بان الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكني والاسماء لا تجزم في الوصل وقال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم انتم وقمتم واصلها الرفع وانشد • لما راى ان لا دعه ولا شبع • وقرئ ايضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما وفيه مسائل المسألة الاولى في لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته قال السدي يعني الا ما دمت قائما على راسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه ما دمت قائما على راسه فان انصرفت واخرت

الكر

الكر ومنهم من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضي والمطالبة قال ابن قتيبة اصله ان المطالب للشيء يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة اي عاملة بامر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قام به وان لم يكن ثم قيام الثاني قال ابو علي الفارسي القيام في اللغة بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك في قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله دينا قيما اي دائما ثابتا لا ينسخ فمعنى قوله الا ما دمت عليه قائما اي دائما ثابتا في مطالبتك اياه بذلك المال **المسألة الثانية** يدخل تحت قوله من ان تامنه بقنطار وبدينار العين والدين لان الانسان قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس في الاية ما يدل على التعيين والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الاية نزلت في ان رجلا اودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عازوراء فخان هذا اليهودي في القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب سبيل وههنا مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في السبب الذي لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان وروي في الخبر انه لما نزلت هذه الاية قال عليه السلام كذب اعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا الثالث ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روي ان اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل من دين باطل الى دين اخر باطل كان في حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين اسلموا بالردة المسألة الثانية نفي السبيل المراد منه نفي القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس **المسألة الثالثة** الامي منسوب الى الام وسمي النبي صلى الله عليه وسلم اميا قيل لانه كان لا يكتب وذلك لان الام اصل الشيء فمن لا يكتب فقد بقي على اصله في ان لا يكتب وقيل نسب الى مكة وهي ام القرى ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه الاول انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته اعظم وجرمه افحش الثاني انهم يعلمون كون الخيانة محرمة الثالث انهم يعلمون ما على الخائن من الاثم ثم قال تعالى بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم ان في بلى وجهين احدهما انه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل فقال الله تعالى بلى عليهم سبيل في ذلك وهذا اختيار الزجاج قال وعندي وقف التمام على بلى وبعده استئناف والثاني ان كلمة بلى كلمة تذكر ابتداء لكلام اخر يذكر بعده وذلك لان قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن احباء الله ثم ذكر تعالى ان اهل الوفاء بالعهد والتقى هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم فعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على بلى وقوله من اوفى بعهده مبتدأ في معنى الكلام في المعنى الوفاء بالعهد والضمير في بعهده يجوز ان يعود على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وههنا سؤالان **السؤال الاول** بتقدير ان يكون الضمير عائدا الى الفاعل وهو من فانه يحتمل انه لو وفى اهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة فانهم يكتسبون محبة الله الجواب الامر كذلك فانهم اذا وفوا بالعهود وفوا اولا بالعهد الاعظم وهو ما اخذ الله عليهم في كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا الله في ترك الخيانة لاتقوه في ترك الكذب على الله وفي ترك تحريف التوراة السؤال الثاني اين الضمير الراجع من الجزاء الى من الجواب عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم ان هذه الاية دالة على تعظيم امر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعات محصورة في امرين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا لان ذلك سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله ولما امر الله به كان الوفاء به تعظيما لامر الله فثبت ان هذه العبادة مشتملة على جميع انواع الطاعات والوفاء بالعهد كما يكون في حق الغير يكون ايضا في حق النفس لان الوافي بعهد النفس هو الاتي بالطاعات والتارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة في اموال الناس لا تتمشى الا بالايمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب تلك الاية هذه الاية المشتملة على وعيد من يقدم على الايمان الكاذبة الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله على كل مكلف ان لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك **الثالث** انه تعالى ذكر في الاية السابقة

خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر في هذه الاية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم في تعظيم ايمانه حين يحلفون بها كاذبا ومن الناس من قال هذه الاية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع من الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على انها انما نزلت في اقوام اقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك وجب الاعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اختلفت الروايات في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله احوالهم في الايات المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم اما الاول ففيه وجهان الاول قال عكرمة انها نزلت في احبار اليهود كتموا ما عهد الله اليهم في التورية من امر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا انه من عند الله لئلا يفوتهم الرشي واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدي اوف بعهدكم الثاني انها نزلت في ادعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بايديهم كتابا في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن واما الاحتمال الثاني ففيه وجوه الاول انها نزلت في اشعث بن قيس وخصم له في ارض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل اقم بينتك فقال ليس لي بينة فقال للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فانزل الله تعالى هذه الاية فنكل الاشعث ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج الثاني قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته الثالث نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما الى الرسول صلى الله عليه وسلم في ارض فتوجه اليمين على امرئ القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء من الغد واقر له بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما امر الله به ويدخل فيه المواثيق الماخوذة من جهة الرسل ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن الاية وقال اوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا وقال يوفون بالنذر وقال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشرى وذلك لان المشتري ياخذ شيئا ويعطي شيئا فكل واحد من المعطى والماخوذ ثمن الاخر واما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف الذي يوكد بها الانسان خبره من وعد او وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى اولئك لا خلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك الشرط وهو الشرى بعهد الله والايمان ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم في اشد العذاب اما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله اولئك لا خلاق لهم في الاخرة اشارة الى حرمانهم عن منافع الاخرة واما الثلثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فهو اشارة الى العقاب ولما نبهت لهذا الترتيب فلنتكلم في شرح كل واحد من هذه الخمسة اما الاول وهو قوله لا خلاق لهم في الاخرة فالمعنى لا نصيب لهم في خير الاخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا مشروط ايضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

واما الثاني وهو قوله ولا يكلمهم الله ففيه سؤال وهو انه تعالى قال فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقال فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فكيف الجمع بين هاتين الايتين وبين تلك الاية قال القفال في الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع غيره كلامه في الدنيا فانما ذلك لسخطه عليه واذا سخط انسان على اخر قال له لا اكلمك وقد يامر بحجبه عنه ويقول لا ارى وجه فلان واذا جرى ذكره لم يذكره بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله اولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به اولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الاية انه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول

واما الثالث فهو قوله تعالى ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمراد به نفي الاعتداد به وترك الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد نظره اليه مرة بعد اخرى فلهذا السبب صار قولنا نظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثم نظر ولا يجوز ان يكون المراد من هذا النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا يجوز ان يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الهنا عن ان يكون جسما وقد احتج الخلق بهذه الاية على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية والا لزم في هذه الاية ان لا يكون الله تعالى راءيا لهم وذلك باطل واما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الاول لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها والثاني لا يزكيهم اي لا يثني عليهم كما يثني على اوليائه الازكياء والتزكية من المزكي للشاهد مدح منه واعلم ان تزكية الله عباده قد يكون على السنة الملائكة كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وقال وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا

وقد يكون بغير واسطة اما في الدنيا فكقوله التائبون العابدون واما في الاخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم واما الخامس فهو قوله ولهم عذاب اليم فاعلم انه تعالى لما بين حرمانهم من الثواب بين كونهم في العقاب الشديد المؤلم

قوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب

اعلم ان هذه الاية تدل على ان الاية المتقدمة نازلة في اليهود بلا شك وهي معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضي كون تلك الاية المتقدمة نازلة في اليهود ايضا واعلم ان اللي عبارة عن عطف الشي ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشي اذا انحرف والتوى فلان علي اذا غير اخلاقه عن الاستواء الى ضده ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلانا عن رايه اذا امال عنه ومنه الحديث لي الواجد ظلم وقال تعالى ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اذا عرفت هذا الاصل ففي تاويل الاية وجوه الاول قال القفال رحمه الله يلوون السنتهم معناه ان يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها في حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك من الايات الدالة على نبوة محمد عليه السلام من التورية كان ذلك هو المراد من قوله تعالى يلوون السنتهم وهذا تاويل في غاية الحسن الثاني نقل عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر اليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله اذا عرفت هذا فنقول ان لي اللسان تشبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلي اللسان ذما لهم وعيبا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين الفاظ المدح والذم في الشي الواحد فيقولون في المدح خطيب مصقع وفي الذم مكثار ثرثار فقوله وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم قال وما هو من الكتاب اي وما هو من الكتاب الحق ثم قال ويقولون هو من عند الله بقي سؤالان

السؤال الاول الى ما ذا يرجع الضمير في قوله لتحسبوه الجواب الى ما دل عليه قوله يلوون السنتهم وهو المحرف السؤال الثاني كيف يمكن ادخال التحريف في التورية مع شهرتها العظيمة بين الناس

الجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطي على التحريف ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والاصوب عندي في تفسير الاية وجه اخر وهو ان الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتامل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الاسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الايات ما ذكرنا لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلي الالسنة وهذا مثل ما انا في زماننا اذا استدل باية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه الاسئلة والشبهات ويقول ليس مراد الله ما ذكرت فكذا في هذه الصورة ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فاعلم ان من الناس من قال انه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وذكر هذا الكلام بلفظين مختلفين لاجل التاكيد اما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس فالكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وايضا يجوز ان يكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام مثل اشعيا وارميا وحيقوق وذلك لان القوم في نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار والبله الجاهلين بالتورية نسبوا ذلك المحرف الى انه من التورية وان وجدوا قوما عقلاء اذكياء زعموا انه موجود في كتب سائر الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي به على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقال لو كان لي اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى لصدق اليهود في قولهم انه من عند الله ولزم الكذب في قوله تعالى انه ليس من عند الله وذلك لانهم اضافوا الى الله ما هو من عنده والله نفى عن نفسه ما هو من عنده ثم قال وكفى خزيا لقوم يجعلون اليهود اولى بالصدق من الله قال القاضي ليس لاحد ان يقول المراد من قولهم هو من عند الله انه كلام الله وكتابه قال لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا لم يبق الفرق لزم التكرار

واجاب الكعبي عن هذا السؤال بان قال الوجه الاول ان كون المخلوق من عند الخالق اوكد من كون المامور به من عند الامر به فحمل الكلام على الوجه الاقوى اولى والثاني ان قوله وما هو من عند الله نفي مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب ان لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم

والجواب اما قول الجبائي لو حملنا قوله تعالى ويقولون هو من عند الله على انه كلام الله لزم التكرار فجوابه ما ذكرنا ان قوله وما هو من الكتاب معناه انه غير موجود في الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول او بطريق اخر فلما قال وما هو من عند الله ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار واما الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما الكعبي فجوابه ان الجواب لا بد وان يكون منطبقا على السؤال والقوم ما كانوا ادعوا الا ما ذكروه وفعلوه

خلق الله تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله وما نزل في كتابه فوجب ان يكون قوله وما هو من عند الله عائدا الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا الطريق يظهر فساد ما ذكره في الوجه الثاني والله اعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان المراد من التحريف تغيير الفاظ التورية واعراب الفاظها فالمقدمون عليه يجب ان يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطي منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الايات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات في وجوه الاستدلالات لم يبعد اطباق الخلق الكثير عليه والله اعلم واحكم

قوله تعالى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله

اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل اتبعه بما يدل على ان من جملة ما حرفوه ما زعموا ان عيسى كان يدعي الالهية وانه كان يأمر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان لبشر الاية وههنا مسائل

المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية وجوه الاول قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الاية الثاني قيل ان ابا رافع القرظي من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتريد ان نعبدك ونتخذك ربا فقال عليه السلام معاذ الله ان نعبد غير الله وان نأمر بغير عبادة الله فما بذلك بعثني ولا بذلك امرني فنزلت هذه الاية الثالث قال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض افلا نسجد لك فقال عليه السلام لا ينبغي ان يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله الرابع ان اليهود لما ادعوا ان احدا لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب ان لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب ان تأمروهم بالطاعة لله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزم ان تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه تحتمله لفظ الاية فان قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله مثل قوله واتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله

المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله ما كان لبشر ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله على وجوه الاول ان الله لا يصطفي ... انهم لو ارادوا ان يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات الثاني ان الانبياء عليهم السلام موصوفون بصفات لا يحصل معها ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى اتاه الكتاب والوحي وهذا لا يكون الا في النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كما قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع ان يصدر عنها هذه الدعوى ومنها ان ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وذلك يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان النظرية والعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمال في القوة النظرية والعملية يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد **والثالث** ان الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم منه انه لا يقول مثل هذا الكلام الرابع ان الرسول ادعى انه مبلغ الاحكام عن الله تعالى واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو امرهم بعبادة نفسه فحينئذ يبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم انه ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك انه يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم على كل الخلق وظاهر الاية تدل على انه انما لم يكن له ذلك لاجل ان الله اتاه الكتاب والحكم والنبوة وايضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لان من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لا يحل له ان يفعل ذلك لم يكن تكذيبا له فيما ادعى عليه وانما اراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم ان عيسى عليه السلام قال لهم اتخذوني الها من دون الله فالمراد اذا ما قدمنا ونظيره قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه لا على وجه التحريم والحظر وكذا قوله ما كان لنبي ان يغل والمراد النفي لا النهي

المسئلة الثالثة قوله ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلثة اشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوي ينزل اولا ثم انه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة بالحكم فان اهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى واتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك الى الخلق وهو النبوة فما احسن هذا الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروي عن ابي عمرو برفعها اما النصب فعلى تقدير لا يجتمع النبوة وهذا القول والعامل فيه ان وهو معطوف عليه بمعنى ثم ان يقول واما الرفع فعلى الاستئناف المسئلة الثانية حكى الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال في قوله تعالى كونوا عبادا لي انه لغة مزينة يقولون للعبيد عباد ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسائل

المسئلة

المسئلة الاولى في هذه الاية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فاضمر القول على حسب مذهب العرب في جواز الاضمار اذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم اي فيقال لهم اكفرتم **المسئلة الثانية** ذكروا في تفسير الرباني اقوالا الاول قال سيبويه الرباني المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا نسبوا الى الشعر قالوا شعري والى الرقبة رقبي والى اللحية لحيي الثاني قال المبرد الربانيون ارباب العلم واحدهم رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس اي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بامرهم والالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني قال الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته وعلى قول المبرد الرباني مأخوذ من التربية الثالث قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس فالربانيون هم ولاة الامة والعلماء ... فمعنى الاية على هذا التقدير لا ادعوكم الى ان تكونوا ملوكا وعلماء باستعمال امر الله تعالى ومواظبين على طاعته قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون الوالي سمي ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه الرابع قال ابو عبيدة احسب ان هذه الكلمة ليست بعربية انما هي عبرانية او سريانية وسواء كانت عربية او عبرانية فهي تدل على الانسان الذي علم وعمل بما علم ثم اشتغل بتعليم طرق الخير ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسائل

المسئلة الاولى في قوله بما كنتم تعلمون الكتاب قراءتان احداهما تعلمون من العلم وهي قراءة عبد الله بن كثير وابي عمرو ونافع والثانية تعلمون من التعليم وهي قراءة الباقين من السبعة وكلاهما صواب لانهم كانوا يعلمونه في انفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج ابو عمرو على ان قراءته ارجح بوجهين الاول انه قال تدرسون ولم يقل تدرسون بالتشديد الثاني ان التشديد يقتضي مفعولين والمفعول ههنا واحد واما الذين قرءوا بالتشديد فزعموا ان المفعول الثاني محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب او غيركم الكتاب وحذف لان المفعول به قد حذف من الكلام كثيرا ثم احتجوا على ان التشديد اولى بوجهين الاول ان التعليم يشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم اولى الثاني ان الربانيين لا يكتفون بالعلم حتى يضموا اليه التعليم ... قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ويدل عليه قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن

المسئلة الثانية قال ... تدرسون ... قال ابن جني ينبغي ان يكون هذا منقولا من درس هو وادرس غيره وكذلك ... والكثر العرب على درس ودرس وعليه جاء المصدر على التدريس **المسئلة الثالثة** ما في القراءتين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا واعلم ان حاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة يوجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب لا محالة مغاير للمسبب فهذا يقتضي ان يكون كونه ربانيا امرا مغايرا لكونه عالما ومعلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك الا ان يكون بحيث يكون تعلمه لله وتعليمه ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة الله والصارف له عن كل الافعال الهرب عن عقاب الله اذا ثبت ان الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه ان يأمر الخلق بعبادته وحاصل الحرف شيء واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون منتهى جهده وجده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان ما كان يمكن ان يصرف عقول الخلق عن طاعة الحق الى طاعة نفسه وعند هذا يظهر انه يمتنع في احد من الانبياء صلوات الله عليهم ان يأمر غيره بعبادته

المسئلة الرابعة دلت الاية على ان العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونقة بمنظرها ولا منفعة بثمرها ولهذا قال عليه السلام نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة وابن عامر ولا يأمركم بنصب الراء والباقون بالرفع اما النصب فوجهه ان يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان احدهما ان تجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ويأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا كما تقول ما كان لزيد ان اكرمه ثم يهينني ويستخف بي والثاني ان تجعل لا غير مزيدة والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح فلما قالوا اتريد ان نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر ان يجعله الله نبيا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والانبياء واما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر لانه بعد انقضاء الاية وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع من الاول ما روي عن ابن مسعود انه قرأ ولن يأمركم **المسئلة الثانية** قال الزجاج ولا يأمركم الله وقال ابن جريج ولا يأمركم محمد وقيل ولا يأمركم عيسى وقيل ولا يأمركم الانبياء ان تتخذوا الملائكة اربابا كما فعلته قريش المسئلة الثالثة

انما خص الملائكة والنبيين بالذكر لان الذين وصفوا من اهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون وفيه مسائل المسألة الاولى الهمزة في ايامركم استفهام بمعنى الانكار يعني انه لا يفعل ذلك — المسألة الثانية — قال صاحب الكشاف قوله بعد اذ انتم مسلمون دليل على ان المخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في ان يسجدوا له المسألة الثالثة قال الجبائي الاية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل به والايمان به هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله ايامركم بالكفر ثم ان هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى بدليل قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما حصل الكفر ههنا مع المعرفة بالله دل ذلك على ان الايمان به ليس هو المعرفة والكفر به تعالى ليس هو الجهل به — والجواب — ان قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعني به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نعني به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك له في المعبودية فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته ٥

قوله تعالى

واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه الآية

المقصود من هذه الايات تعديد الاشياء المعروفة عند اهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الاية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بانهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه واخبر انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بان من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الاية فحاصل الكلام انه تعالى اوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم الا ان هذه المقدمة الواحدة لا تكفي في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما لم ينضم اليها مقدمة اخرى وهي ان محمدا رسول الله جاء مصدقا لما معهم وعند هذا للقائل ان يقول هذا اثبات للشيء بنفسه لانه اثبات لكونه رسولا بكونه رسولا والجواب ان المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله واذ اخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا اهل الكتاب اذ اخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج واذكر يا محمد في القرآن اذ اخذ الله ميثاق النبيين واعلم ان الميثاق يجوز اضافته الى الفاعل والى المفعول فيحتمل ان يكون الميثاق ماخوذا منهم ويحتمل ان يكون ماخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في تفسير هذه الاية على هذين الوجهين

اما الاحتمال الاول

وهو انه تعالى اخذ الميثاق منهم في ان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس رحمهم الله وقيل ان الميثاق مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم وهو مروي عن علي وابن عباس وقتادة والسدي رضوان الله عليهم واحتج اصحاب هذا القول على صحته من وجوه الاول ان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين يشعر بان آخذ الميثاق هو الله تعالى والماخوذ منهم هم النبيون فليس في الاية ذكر الامة فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن ان يجاب عنه من وجوه الاول ان على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق عليه وعلى الوجه الذي قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل اقوى من اضافته الى المفعول فان قيل فلا اقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذ اخذ الله الميثاق الذي وثقه الانبياء على اممهم الثاني ان يراد ميثاق اولاد النبيين وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل معد بن عدنان كذا والمراد اولادهم وقومهم فكذا هنا الثالث ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن اولى بالنبوة من محمد عليه السلام لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون الرابع انه كثيرا ورد في القرآن لفظ النبي والمراد امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء — الحجة الثانية لاصحاب هذا القول ما روي انه عليه السلام قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية اما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي الحجة الثالثة ما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال ان الله تعالى ما بعث آدم عليه السلام ومن بعده من الانبياء عليهم السلام الا اخذ عليه العهد لئن بعث محمد عليه السلام وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا تقرير هذا القول

الاحتمال الثاني

ان المراد من الاية ان الانبياء عليهم السلام كانوا ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وان ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه الاول ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال ظاهر الاية يدل على ان الذين اخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الانبياء عليهم السلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين اخذ الميثاق عنهم يجب الايمان عليهم بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن ايجاب الايمان على الانبياء عند مبعث محمد عليه السلام علمنا ان الذين اخذ الميثاق عنهم ليسوا هم النبيين بل هم امم النبيين قال ومما يؤكد هذا انه تعالى حكم على الذين اخذ عليهم الميثاق انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالانبيا

وانما يليق بالامم

اجاب

القفال رحمه الله فقال يجوز ان يكون المراد من الاية ان الانبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام ونظيره قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى انه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا ههنا وقال ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وقال في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين مع انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يسبقونه بالقول وانهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا ههنا وقوله فاولئك هم الفاسقون على تقدير التولي فان اسم الفسق ليس اقبح من اسم الشرك وقد ذكره تعالى على سبيل التقدير في قوله لئن اشركت فكذا ههنا الحجة الثانية ان المقصود من هذه الاية ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا كان الميثاق ماخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل المقصود من ان يكون ماخوذا على الانبياء عليهم السلام وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبياء عليهم السلام اعلى واشرف من درجات الامم فاذا دلت هذه الاية على ان الله تعالى اوجب على جميع الانبياء ان يؤمنوا بمحمد عليه السلام لو كانوا في الاحياء وانهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلان يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على اممهم كان ذلك اولى فكان صرف هذا الميثاق الى الانبياء اقوى في تحصيل المطلوب من هذا الوجه

الحجة الثالثة

ما روي عن ابن عباس انه قيل له ان اصحاب عبد الله يقرؤون واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال ابن عباس رضي الله عنه انما اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم الحجة الرابعة ان هذا الاحتمال متاكد بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وبقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم بمراده واما قوله تعالى لما آتيتكم من كتاب وحكمة ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حمزة بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة اما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول ان ما اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير الذي آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع كما حذف من قوله اهذا الذي بعث الله رسولا وعليه سؤالان السؤال الاول اذا كانت ما موصولة لزم ان يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر الموصول والا لم يجز الا ترى انك لو قلت الذي قام ابوه ثم انطلق زيد لم يجز وقوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا يجوز اقامة المظهر مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين ولم يقل فان الله لا يضيع اجره وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ولم يقل انا لا نضيع اجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم مقام المضمر فكذا ههنا

السؤال الثاني

ما فائدة اللام في قوله لما قلنا هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد افضل من عمرو ويحسن ادخالها على ما يجري مجرى المقسم عليه لان قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استحلفهم وهذه اللام لتلقي الامر المتلقية للقسم فهذا تقرير هذا الكلام الوجه الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني والزجاج ان ما ههنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له لتؤمنن به فاللام في قوله لتؤمنن به هي المتلقية للقسم اما اللام في لما فهي تحذف تارة وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله لو ان فعلت فعلت فلفظة ان لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا ههنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع نصب بآتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء وانما لم يرتض سيبويه بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر واما الوجه في قراءة لما بكسر اللام فهو ان هذه لام التعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا لان من يؤتى الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليهم تصديق سائر الانبياء والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الاول واما قراءة لما بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الاول ان المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته والثاني ان اصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها في الميم فحذفوا احداها فصارت لما ومعناه لمن اجل ما آتيتكم لتؤمنن به وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى

المسألة الثانية

قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبورا وآتيناه الحكم صبيا وآتيناهما الكتاب المستبين ولان هذا ادل على العظمة فكان اكثر هيبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذي ينزل على عبده آيات بينات والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وايضا هذه القراءة اشبه بما قبل هذه الاية وبما بعدها لانه تعالى قال قبل هذه الاية واذ اخذ الله وقال بعدها اصري واجاب نافع عنه بان هذا من ابواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل الا تتخذوا من دوني ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله اعلم المسألة الثالثة انه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة والاضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في هذه الاية اضمارا آخر واراح نفسه عن تلك التكلفات

البي حكاه عن النحويين فقال تقدير الآية واذ اخذ الله ميثاق النبيين ليبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قالوا الا انه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لاجرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكلف تلك التعسفات واذا كان لابد من التزام الاضمار فهذا الاضمار الذي به ينتظم الكلام نظما جليا اولى من تلك التكلفات **المسألة الرابعة** في قوله لما آتيتكم من كتاب اشكال وهو ان هذا الخطاب اما ان يكون مع الانبياء او مع الامم فان كان مع الانبياء فجميع الانبياء ما اوتوا الكتاب وانما اوتي بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال اظهر والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام اوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني ان اشرف الانبياء هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف اشرف الانواع المسألة الخامسة الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هي الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها المسألة السادسة كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبيينا لما كقولك ما عندي من الورق والعين اما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات **السؤال الاول** ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين على اخذ ميثاق الامم فقد زال السؤال وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان قوله ثم جاءكم اي ثم جاءكم في زمانكم السؤال الثاني كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات واصول الشرائع فاما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيه فذلك في الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء عليهم السلام متفقون على ان الحق في زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق وايضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية احواله مذكورة في التوراة والانجيل فلما ظهر على احوال مطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب كان نفس مجيئه مصدقا لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم **السؤال الثالث** حاصل الكلام ان الله تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل ان يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا اخبرهم بعد ذلك ان الله امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد من اخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقوله رسول واما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن به لام القسم تقديره والله لتؤمنن به كانه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى ءاقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل المسألة الاولى ان فسرنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين بانه تعالى اخذ المواثيق على الانبياء كان قوله تعالى ءاقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين ءاقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بان الانبياء عليهم السلام اخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله ءاقررتم اي قال كل نبي لامته ءاقررتم وذلك لانه تعالى اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان كان النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء والمقصود ان الانبياء عليهم السلام بالغوا في اثبات هذا المعنى وتأكيده فلم يقتصروا على اخذ الميثاق على الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد **المسألة الثانية** الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر الشيء يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره والمقر بالشيء يقره على نفسه اي يثبته اما قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل اي لا يقبل فدية وقال ويأخذ الصدقات اي يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا سمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يؤصر اي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقرئ اصري ويجوز ان يكون لغة في اصر ثم قال تعالى قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين وفي تفسير قوله فاشهدوا وجوه الاول ليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وانا على اقراركم واشهادكم بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض الثاني ان قوله فاشهدوا خطاب للملائكة **الثالث** فاشهدوا اي ليجعل كل احد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة الرابع فاشهدوا اي بينوا هذا الميثاق للخاص والعام لكيلا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله ان الشاهد هو الذي يبين صدق الدعوى الخامس فاشهدوا اي فاستيقنوا ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالشاهد للشيء المعاين له السادس

اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء بان يكونوا شاهدين عليهم واما قوله تعالى وانا معكم من الشاهدين فهو للتأكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة اخرى وهي انه تعالى كان الشاهد غير محتاج الى ذلك لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لغرض من المصلحة مع انه سبحانه يعلم السر واخفى شهد تعالى على نفسه تأكيدا ثم قال تعالى فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يعني من اعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى بعد ذلك هذا شرط والفعل الماضي ينقلب مستقبلا في الشرط والجزاء والله اعلم

قوله تعالى

افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون

اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وشرعه واجب على جميع من مضى من الانبياء والامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ حفص عن عاصم يبغون ويرجعون بالياء المنقطة من تحتها لوجهين احدهما رد هذا الى قوله واولئك هم الفاسقون والثاني انه تعالى انما ذكر حكاية اخذ الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما اصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار افغير دين الله يبغون وقرأ ابو عمرو تبغون بالتاء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار ويرجعون بالياء ليرجع الى جميع المكلفين المذكورين في قوله وله اسلم من في السموات والارض وقرأ الباقون فيهما على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله ءاقررتم واخذتم وايضا فلا يبعد ان يقال للمسلم والكافر ولكل احد افغير دين الله تبغون مع علمكم بانه اسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله كيف تكفرون وانتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله المسألة الثانية الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك او تقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال والحوادث الا انه قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفاء فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان احدهما التقدير فاولئك هم الفاسقون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل اوغير دين الله يبغون جاز الا ان في الفاء فائدة زائدة كانه قيل افبعد اخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون **المسألة الثالثة** روي ان اهل الكتاب اختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابراهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال عليه السلام كلا الفريقين بريء من دين ابراهيم عليه السلام فقالوا ما نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك فنزلت هذه الآية ويبعد عندي حمل الآية على هذا السبب لانه على هذا التقدير تكون هذه الآية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها فالوجه في الآية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ومعبودا سوى الله سبحانه ثم بين ان التمرد على الله تعالى والاعراض عن حكمه مما لا يليق بالعقلاء فقال وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون وفيه مسائل **المسألة الاولى** الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه الاول وهو الاصح عندي ان كل ما سوى الله سبحانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذن كل ما سوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم في هذا الوجه لطيفة اخرى وهي ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اي وله اسلم كل من في السموات والارض لا لغيره فهذه الآية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا او نفسا او روحا او جسما او جوهرا او عرضا او فاعلا او فعلا ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده الوجه الثاني في تفسير هذه الآية انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده واما ان يسلموا عليه طوعا او كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت واشباه ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا ينقادون فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره الثالث اسلم المؤمنون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الرابع ان كل الخلق منقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده للآلام كرها الخامس ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى **السادس** قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما اهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره واقول انه سبحانه ذكر في تخليق السموات والارض هذا المعنى وهو قوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وفيه اسرار عجيبة اما قوله واليه يرجعون فالمراد ان من خالفه في العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الحث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق **المسألة الثانية** قال الواحدي رحمه الله الطوع الانقياد يقال طاعه يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع واذا مضى لامره فقد طاعه واذا وافقه فقد طاوعه قال ابن السكيت يقال طاع له واطاع سواء فمن قال

لمن ذكرها على أنه مصدر وقع موقع الحال وتقديره كما تأتي كذلك أي راكعا أي ركعا ولا يجوز أن يكون تأتي كلاما أي متكلما لأن الكلام ليس بضرب للإتيان والله أعلم

قوله تعالى قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون

اعلم أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة أنه إنما أخذ الميثاق على الأنبياء في تصديق الرسول الذي يأتي مصدقا لما معهم بين في هذه الآية أن من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم فقال قل آمنا بالله إلى آخر الآية وفيها مسائل

المسألة الأولى وحد الضمير في قل وجمع في آمنا وفيه وجوه الأول أنه تعالى حين خاطبه إنما خاطبه بلفظ الوحدان وعلمه أنه حين يخاطب القوم خاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء الثاني أنه خاطبه أولا بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على أنه لا مبلغ لهذا التكليف من الله إلى الخلق إلا هو ثم قال آمنا تنبيها على أنه حين يقول هذا القول فإن أصحابه يوافقونه عليه الثالث أنه تعالى عينه في هذا التكليف في قوله قل ليظهر به كونه مصدقا لما معهم ثم قال آمنا تنبيها على أن هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله

المسألة الثانية قدم الإيمان بالله على الإيمان بالأنبياء لأن الإيمان بالله أصل الإيمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية ذكر الإيمان بما أنزل عليه لأن كتب سائر الأنبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل إلى معرفة أحوالها إلا بما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما أنزله على محمد كالأصل لما أنزل على سائر الأنبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر بعض الأنبياء وهم الأنبياء الذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم ويختلفون في نبوتهم والأسباط هم أسباط يعقوب عليه السلام الذين ذكر الله أممهم الاثني عشر في سورة الأعراف فلما أوجب الله تعالى الإقرار بنبوة كل الأنبياء عليهم السلام لم يكن لقائل أن يقول فيما أثبت كونه عليه السلام مصدقا لجميع الأنبياء لأن هذا الشرط كان معتبرا في أخذ الميثاق وثانيها التنبيه على أن مذاهب أهل الكتاب متناقضة وذلك لأنهم إنما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضي أن كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل وثالثها أنه تعالى قال قبل هذه الآية أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض وهذا تنبيه على أن إصرارهم على تكذيب بعض الأنبياء إعراض عن دين الله ومنازعة مع الله فهنا أظهر الإيمان بنبوة جميع الأنبياء ليزول عنه وعن أمته ما وصف أهل الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف ورابعها أنه في الآية الأولى ذكر أنه أخذ الميثاق على جميع النبيين أن يؤمنوا بكل رسول يأتي بعدهم من الرسل وههنا أخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم بأن يؤمن بكل من كان قبله من الرسل ولم يأخذ عليه الميثاق لمن يأتي بعده من الرسل فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على أنه لا نبي بعده البتة فإن قيل لم عدي أنزل في هذه الآية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين جميعا لأن الوحي ينزل من فوق وينتهي إلى الرسل فجاء تارة بأحد المعنيين وأخرى بالآخر وقيل أيضا إنما قيل علينا في حق الرسول لأن الوحي ينزل عليه وإلينا في حق الأمة لأن الوحي يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا ضعيف لأن قوله بما أنزل إليك وأنزلنا إليك الكتاب وإلى قوله آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا

المسألة الثالثة اختلف العلماء في أن الإيمان بهؤلاء الأنبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف أن شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة فمن قال إنها تصير منسوخة قال نؤمن أنهم كانوا أنبياء ورسلا ولا نؤمن بأنهم الآن أنبياء ورسل ومن قال إن نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة قال نؤمن أنهم أنبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضع

المسألة الرابعة قوله لا نفرق بين أحد منهم فيه وجوه الأول قال الأصم التفرقة قد تكون بتفضيل البعض على البعض وقد يكون لأجل القول بأنهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله والمراد هذا الوجه يعني نقر بأنهم كانوا بأسرهم على دين واحد في الدعوة إلى الله وفي الانقياد لتكاليف الله الثاني قال بعضهم المراد لا نفرق بين أحد منهم بأن نؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى **الثالث** قال أبو مسلم لا نفرق بين أحد منهم أي لا نفرقهم بل نجمعهم وهو كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذكر قوما وصفهم بالتفرق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون أما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه الأول أن إقرارنا بنبوة هؤلاء الأنبياء إنما كان لأجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وأمره وفيه تنبيه على أن حاله على خلاف حال من خاطبهم الله بقوله أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض الثاني قال أبو مسلم ونحن له مسلمون لأمره بالرضا وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم أهل السلم والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الثالث أن قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له أسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه على أن حالهم بالضد من ذلك فإنهم لا يفعلون ولا يقولون إلا للسمعة والرياء وطلب الأموال والله أعلم

قوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين اعلم أنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة ونحن له مسلمون أتبعه بأن بين في هذه الآية أن الدين ليس إلا الإسلام

وأن كل دين سوى الإسلام فإنه غير مقبول عند الله لأن القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال تعالى إنما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى أن كل من له دين سوى الإسلام فكما أنه لا يكون مقبولا عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسران في الآخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التأسف والتحسر على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقرير ذلك الدين الباطل واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإيمان هو الإسلام إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه إلا أن ظاهر قوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا يقتضي كون الإسلام مغايرا للإيمان ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية الأولى على العرف الشرعي والآية الثانية على الوضع اللغوي

قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الإسلام والإيمان بقوله ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين أكد ذلك التعظيم بأن بين وعيد من ترك الإسلام فقال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وفي الآية مسائل

المسألة الأولى في سبب النزول أقوال الأول قال ابن عباس نزلت هذه الآية في عشرة رهط من قريش كانوا آمنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم أخذوا يتربصون به ريب المنون فأنزل الله فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله إلا الذين تابوا الثاني نقل أيضا عن ابن عباس أنه قال نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد أن كانوا مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا الثالث نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل من الأنصار حين ندم على ردته فأرسل إلى قومه أن اسألوا هل لي من توبة فأرسل إليه أخوه بالآية فأقبل إلى المدينة وتاب وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته قال القفال رحمه الله للناس في هذه الآيات قولان منهم من قال أن قوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم إلى قوله وأولئك هم الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار على التقدير فيها قولان أحدهما أنها في أهل الكتاب والثاني أنها في قوم مرتدين عن الإسلام آمنوا ثم ارتدوا وعلى ما شرحنا

المسألة الثانية اختلف العقلاء في تفسير قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم أما المعتزلة فقالوا إن أصولنا تشهد بأنه تعالى هدى جميع الخلق إلى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل الألطاف إذ لو لم يعم الكل بهذه الأشياء لصار الكافر والضال معذورا ثم إنه تعالى حكم بأنه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الهداية بشيء آخر سوى نصب الدلائل ثم ذكروا فيه وجوها الأول المراد من هذه الهداية منح الألطاف التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم على إيمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام فدلت هذه الآيات على أن المهتدي قد يزيده الله هدى **الثاني** المراد أنه تعالى لا يهديهم إلى الجنة قال تعالى إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم وقال تعالى يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار **الثالث** أنه لا يمكن أن يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لأن على التقدير يلزم أن يكون كل من أنه تعالى لما خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا وإذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر من الله تعالى لم يصح أن يذمهم الله تعالى على الكفر ولم يصح أن يضاف الكفر إليهم لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وبكونهم فاعلين الكفر فإنه تعالى قال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم فأضاف الكفر إليهم وذمهم على الكفر فهذا جملة أقوالهم في هذه الآية وأما أهل السنة فقالوا المراد من الهداية خلق المعرفة قالوا وقد جرت سنة الله في دار التكليف أن كل فعل يقصد العبد إلى تحصيله فإن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد فكأنه تعالى قال كيف يخلق الله فيهم المعرفة والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر وأرادوه والله أعلم

المسألة الثالثة قوله وشهدوا فيه قولان الأول أنه عطف على ما في إيمانهم من معنى الفعل لأن معناه بعد أن آمنوا وشهدوا أن الرسول حق لأن عطف الفعل على الاسم لا يجوز لفظا في الظاهر وإن اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف للفعل على الفعل الثاني أن الواو للحال بإضمار قد والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم حال ما شهدوا أن الرسول حق

المسألة الرابعة تقدير الآية كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وبعد الشهادة بأن الرسول حق وبعد مجيء البينات فعطف الشهادة بأن الرسول حق على الإيمان يغاير المعطوف عليه فيلزم أن الشهادة بأن الرسول حق مغاير للإيمان وجوابه أن عندنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الإقرار باللسان وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على أن الإيمان مغاير للإقرار باللسان وأنه معنى قائم بالقلب **المسألة الخامسة** اعلم أنه تعالى استعظم كفر القوم من حيث إنه حصل بعد خصال ثلاث أحدها بعد الإيمان وثانيها بعد شهادة كون الرسول حقا والثالث بعد مجيء البينات وإذا كان الأمر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا بعد البصيرة وبعد إظهارها والشهادة فيكون الكفر بعد هذه الأشياء أقبح لأن مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على أن زلة العالم أقبح من زلة الجاهل أما قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين ففيه سؤالان

السؤال الأول في أول الآية قال كيف يهدي الله هؤلاء وفي آخرها

والله لا يهدي القوم الظالمين وهذا تكرار والجواب أن قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين وأنه تعالى عمم ذلك الحكم في المرتدين وفي الكافر الأصلي فقال والله لا يهدي القوم الظالمين **السؤال الثاني** لم سمى الكافر ظالما الجواب قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم والسبب فيه أن الكافر أورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه ثم قال تعالى أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها والمعنى أنه تعالى حكم بأن الذين كفروا بعد إيمانهم منعهم الله من هدايته ثم بين أن الأمر غير مقصور عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الآخرة على سبيل التأبيد والخلود واعلم أن لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لأن لعنه بالإبعاد من الجنة وإنزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق بسبب ظلمهم وكفرهم فصلح أن يكون جزاء لذلك وههنا سؤالات **السؤال الأول** لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه قلنا فيه وجوه الأول قال أبو مسلم له أن يلعنه وإن كان لا يلعنه الثاني أنه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت أمة لعنت أختها وقال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن للكفار من الكفار والثالث كأن الناس هم المؤمنون والكفار ليسوا من الناس ثم ذكر الكل فقال أجمعين الرابع وهو الأصح أن جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه أنه ليس بمبطل ولا بكافر فإذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وإن كان لا يعلم ذلك **السؤال الثاني** قوله خالدين فيها أي خالدين في اللعن فما معنى خلود اللعن قلنا فيه وجهان الأول أن التخليد في اللعن على معنى أنهم يوم القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من أحوالهم من أن يلعنهم لاعن من هؤلاء الثاني أن المراد بخلود اللعن خلود أثر اللعن لأن اللعن يوجب العقاب فعبر عن خلود أثر اللعن بخلود اللعن ونظيره قوله تعالى من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه الثالث قال ابن عباس قوله خالدين فيها أي في جهنم فعلى هذا الكناية عن غير مذكور واعلم أن قوله خالدين فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله تعالى عليهم لعنة الله ثم قال لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون معنى الإنظار التأخير قال تعالى فنظرة إلى ميسرة فالمعنى أنه لا يجعل عذابهم أخف ولا يؤخر العقاب من وقت إلى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين أن العقاب المستحق بالكفر مضرة خالصة عن شوائب المنافع دائمة غير منقطعة نعوذ بالله منه ثم قال إلا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى إلا الذين تابوا منه ثم بين أن التوبة وحدها لا تكفي حتى ينضاف إليها العمل الصالح فقال وأصلحوا أي أصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بأن يعلنوا بأنا كنا على الباطل حتى أنه لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها فإن الله غفور رحيم وفيه وجهان الأول غفور لقبائحهم في الدنيا بالستر رحيم في الآخرة بالعفو الثاني غفور بإزالة العقاب رحيم بإعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ودخلت الفاء في قوله فإن الله غفور رحيم لأنه يشبه الجزاء وتقدير الكلام إن تابوا فإن الله يغفر لهم

قوله تعالى إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون في الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا فيما ازدادوا الكفر والضبط أن المرتد قد يكون فاعلا للزيادة بأن يقيم ويصر فيكون الإصرار كالزيادة وقد يكون فاعلا للزيادة بأن يضم إليه كفرا آخر وعلى هذا التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها الأول أن أهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد عليه السلام قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا بسبب طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم للمؤمنين وإنكارهم لكل معجزة تظهر الثاني أن اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بسبب إنكارهم عيسى والإنجيل ثم ازدادوا كفرا بسبب إنكار محمد عليه السلام والقرآن والثالث أن الآية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا إلى مكة وازديادهم الكفر أنهم قالوا نقيم بمكة نتربص بمحمد صلى الله عليه وسلم ريب المنون الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على الرجوع إلى الإسلام على سبيل النفاق فسمى تعالى ذلك النفاق بالازدياد كفرا **المسألة الثانية** أنه تعالى حكم في الآية الأولى بقبول توبة المرتدين وحكم في هذه الآية بعدم قبولها وهو يوهم التناقض وأيضا ثبت بالدليل أنه متى وجدت التوبة بشروطها فإنه يكون مقبولة لا محالة فلهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه الأول قال الحسن وقتادة وعطاء السبب أنهم لا يتوبون إلا عند حضور الموت والله تعالى يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن الثاني أن يحمل هذا على ما إذا تابوا باللسان ولم يحصل في قلوبهم إخلاص الثالث قال القاضي والقفال وابن الأنباري أنه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الإيمان وبين أنه أهل اللعنة إلا أن يتوب ذكر في هذه الآية أنه لو كفر مرة أخرى بعد تلك التوبة الأولى تصير غير مقبولة وتصير كأنها لم تكن قال وهذا الوجه أليق بالآية من سائر الوجوه لأن التقدير إلا الذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفور رحيم فإن كانوا كذلك ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم الرابع قال صاحب الكشاف قوله لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر لأن الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر كأنه قيل إن اليهود والمرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم الخامس لعل المراد ما إذا تابوا عن تلك الزيادة فقط فإن التوبة

عن

عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الأصل وأقول جملة هذه الجوابات إنما يتمشى إذا حملنا قوله إن الذين كفروا ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق لا على الاستغراق وإلا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالإخلاص في زمان التكليف فأما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق أو على الاستغراق أما قوله وأولئك هم الضالون ففيه سؤالات الأول أن قوله وأولئك هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الأمر كذلك فإن كل كافر فهو ضال سواء كفر بعد الإيمان أو كان كافرا في الأصل والجواب هذا محمول على أنهم هم الضالون على سبيل الكمال السؤال الثاني وصفهم أولا بالتمادي في الكفر والغلو فيه والكفر أقبح أنواع الضلال والوصف إنما يراد للمبالغة والمبالغة إنما تحصل بوصف الشيء بما هو أقوى حالا منه لا بما هو أضعف حالا منه والجواب قد ذكرنا أن المراد أنهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير تحصل المبالغة

قوله تعالى إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين اعلم أن الكافر على ثلاثة أقسام أحدها الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله إلا الذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفور رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره الله في الآية المتقدمة وقال إنه لن تقبل توبته وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الآية ثم إنه تعالى أخبر عن هؤلاء بثلاثة أشياء الأول قوله فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به قال الواحدي ملء الشيء قدر ما يملؤه وانتصب ذهبا على التفسير ومعنى التفسير أن يكون الكلام تاما إلا أنه يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فإذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك إذا قلت هو أحسن الناس فقد أخبرت عن حسنه ولم تبين في أي شيء فإذا قلت وجها أو فعلا فقد بينته ونصبته على التفسير وإنما نصبته لأنه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين نصب لأن النصب أخف الحركات فيجعل كأنه لا عامل فيه قال صاحب الكشاف وقرأ الأعمش ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وههنا سؤالات **السؤال الأول** لم قيل في الآية المتقدمة لن تقبل توبتهم بغير فاء وفي هذه الآية فلن يقبل بالفاء الجواب دخول الفاء يدل على أن الكلام مبني على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء يقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجيء وإذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الآية يدل على أن عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر السؤال الثاني ما فائدة الواو في قوله ولو افتدى به الجواب ذكروا وجوها الأول قال الزجاج إنها للعطف والتقدير لو تقرب إلى الله بملء الأرض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ولو افتدى من العذاب بملء الأرض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الأنباري قال وهذا أوكد في التغليظ لأنه تصريح بنفي القبول من جميع الوجوه الثاني الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الإجمال وذلك لأن قوله فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية الثالث وهو وجه خطر بالي وهو أن من غضب على بعض عبيده فإذا أتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة إلا أنه قد يقبل منه الفدية فأما إذا لم يقبل منه الفدية أيضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة إنما تحصل بذكر المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى بأنه لا يقبل منهم ملء الأرض ذهبا ولو كان واقعا على سبيل الفداء تنبيها على أنه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق فبأن لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق أولى **السؤال الثالث** أن من المعلوم أن الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا ولا قطميرا ومعلوم أن بتقدير أن يملك الذهب فلا نفع في الذهب في الدار الآخرة فما فائدة قوله لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا الجواب فيه وجهان أحدهما أنهم إذا ماتوا على الكفر فلو كانوا قد أنفقوا في الدنيا ملء الأرض ذهبا لن يقبل الله تعالى ذلك منهم لأن الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة والثاني أن الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن أعز الأشياء والتقدير لو أن الكافر يوم القيامة قدر على أعز الأشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز أن يتوسل بذلك إلى تخليص نفسه من عذاب الله وبالجملة فالمقصود أنهم آيسون من تخليص النفس من العقاب

النوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله ولهم عذاب أليم واعلم أنه تعالى لما بين أن الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب أردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم عذاب أليم أي مؤلم **النوع الثالث** من الوعيد قوله وما لهم من ناصرين والمعنى أنه تعالى لما بين أنه لا خلاص له عن هذا العذاب الأليم بسبب الفدية بين أيضا أنه لا خلاص له عنه بسبب النصرة والإعانة والشفاعة ولأصحابنا أن يحتجوا بهذه الآية على إثبات الشفاعة وذلك لأنه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله أعلم

قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون اعلم أنه تعالى لما بين أن الإنفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الإنفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وفي نظم هذه الآية أن من أنفق مما أحب كان من جملة الأبرار ثم قال في آية أخرى إن الأبرار لفي نعيم وقال أيضا إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا وقال إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس

قوله لن تنالوا

المنافقون وقال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فانه تعالى بين في سائر الايات كيفية ثواب الابرار ههنا
بان ذكر من انفق مما احب نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى قال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر
من امن بالله واليوم الاخر والملائكة الى اخر الاية فعدد في هذه الاية اكثر اعمال الخير وسماه بالبر ثم قال في هذه الاية لن تنالوا
البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان اتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الاية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما
تحبون وهذا يدل على ان الانسان اذا انفق ما يحبه كان ذلك افضل الطاعات وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول كلمة حتى لانتهاء
الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي ان من انفق مما احب فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الايات الدالة على
اعظم الثواب للابرار فهذا يقتضي ان من انفق ما احب وصل الى الثواب العظيم وان لم يات بسائر الطاعات وهو باطل وجواب
هذا الاشكال ان الانسان لا يمكنه ان ينفق محبوبه الا اذا توسل بانفاق ذلك المحبوب الى تحصيل محبوب اشرف من الاول فعلى هذا
الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا تيقن بسعادة الاخرة ولا يمكنه ان يعرف سعادة الاخرة الا اذا اقر بوجود الصانع العالم
القادر واقر بانه يجب عليه الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه فاذا تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا
الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدين ولنرجع الى التفسير فنقول في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله روي انها لما نزلت هذه الاية قال ابو طلحة يا رسول الله حائط بالمدينة وهو احب اموالي الي صدقة
فقال عليه السلام بخ بخ ذاك مال رابح واني ارى ان تجعلها في الاقربين فقال ابو طلحة افعل يا رسول الله فقسمها في اقاربه وبني
عمه وروي انه جعلها بين حسان بن ثابت وابي بن كعب رضي الله عنهما وروي ان زيد بن حارثة رضي الله عنه عند نزول هذه الاية جاء بفرس
له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه اسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه السلام ان الله قد قبلها
واشترى ابن عمر جارية اعجبته فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون **المسئلة
الثانية** للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما ما به يصيرون ابرارا حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم ويكون
المراد بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة والثاني الثواب والجنة فكانه قال لن تنالوا هذه المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه
اما بالقول الاول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج بقوله ولكن البر من امن بالله الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون
وقال ابو روق البر هو الخير وهو قريب مما تقدم واما الذين قالوا البر هو الجنة فمنهم من قال لن تنالوا البر اي لن تنالوا ثواب البر ومنهم
من قال المراد بر الله اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا وبر فلان لا ينقطع عني وقال
تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الى قوله ان تبروهم المسئلة الثالثة اختلف المفسرون في قوله مما تحبون منهم من قال
انه نفس المال قال تعالى وانه لحب الخير لشديد ومنهم من قال ان يكون الهبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا احد تفاسير الحب في هذه الاية على حاجتهم اليه
وقال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه السلام افضل الصدقة ما تصدقت به وانت صحيح شحيح تأمل العيش
وتخشى الفقر والاولى ان يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب **المسئلة الرابعة** اختلف
المفسرون في هذا الانفاق هل هو الزكوة او غيرها قال ابن عباس اراد به الزكوة يعني حتى تخرجوا زكوة اموالكم وقال الحسن كل شيء انفقه
المسلم من ماله يطلب به وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة قال القاضي
اختار القول الاول واحتج عليه بان هذا الانفاق وقف الله عليه كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق
لم يصر العبد بهذه المنزلة وما ذاك الا الانفاق الواجب وانا اقول لو خصصنا الاية بغير الزكاة لكان اولى لان الاية مخصوصة
بايتاء الاحب والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكي ان يخرج اشرف امواله واكرمها بل الصحيح ان هذه الاية مخصوصة
بايتاء المال على سبيل الندب **المسئلة الخامسة** نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الاية منسوخة
باية الزكاة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكوة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه المسئلة السادسة
قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما قال
في الذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اخرون انه للتبيين واما قوله وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم
ففيه سؤال وهو ان يقال لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين **الاول**
ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شيء فان الله يجازيكم قل ام كثر لانه عليم به لا يخفى عليه شيء منه فجعل
كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء الثواب والتعريض في مثل هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه تعالى يعلم الوجه
الذي لاجله يفعلونه ويعلم ان الداعي اليه اهو الاخلاص ام الرياء ويعلم انكم تنفقون الاحب الاجود ام الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه
الاية قوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف
من في قوله من شيء لتبيين ما ينفقونه اي من اي شيء كان طيب تحبونه او خبيث تكرهونه فان الله عليم به ومجازيكم على قدره ۝

كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل التورية

اعلم ان الايات المتقدمة الى هذه الاية كانت في تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الالزامات الواردة على اهل
الكتب في هذا الباب واما هذه الاية ففيه بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الاية تدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان كل
الطعام كان حلا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلا والقوم نازعوه في ذلك وزعموا ان الذي هو الان حرام كان حراما ابدا واذا عرفت هذا
فنقول الاية تحتمل وجوها الاول ان اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ فابطل الله عليهم ذلك بان كل الطعام
كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فذاك الذي حرمه على نفسه كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى اولاده فقد حصل النسخ
فبطل قولكم النسخ غير جائز ثم ان اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال انكروا ان يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان اسرائيل
حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن زمان ادم عليه السلام الى هذا الزمان فعند هذا طلب الرسول عليه السلام
منهم ان يحضروا التورية ناطقة بان بعض انواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من
احضار التورية فحصل عند ذلك امور كثيرة تقوي القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم احدها ان هذا السؤال قد توجه عليهم في انكار النسخ
وهو لازم لا محيص عنه وثانيها انه ظهر للناس كذبهم وانهم ينسبون الى التورية ما ليس فيها تارة ويمنعون من الاقرار بما هو
فيه اخرى وثالثها ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا اميا لم يقرأ ولم يكتب فامتنع ان يعرف هذه المسئلة الغامضة من علوم التورية
الا بخبر السماء فهذا وجه حسن علمي في تفسير الاية وبيان النظم **الوجه الثاني** ان اليهود قالوا له
انك تدعي انك على ملة ابرهيم فلو كان الامر كذلك فكيف تأكل لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابراهيم فجعلوا
هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بان قال ان ذلك كان حلالا لابراهيم واسمعيل
واسحق ويعقوب عليهم السلام الا ان يعقوب حرمه على نفسه لسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده فانكر اليهود ذلك فامرهم
الرسول عليه السلام باحضار التورية وطالبهم بان يستخرجوا منها اية تدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابرهيم عليه السلام
فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا انهم كانوا كاذبين في ادعاء حرمة هذه الاشياء على ابراهيم عليه السلام **الوجه
الثالث** انه تعالى لما انزل قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت
ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون وقال ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
فدلت هذه الايات على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبح فعلهم وانه لم يكن شيء من الطعام حراما غير
الطعام الواحد الذي حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان تلك الاشياء حرمت بعد
ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبائح الافعال فلما شق ذلك
عليهم من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشياء متجددة بل زعموا انها كانت محرمة ابدا فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم
باية من التورية تدل على صحة قولهم فعجزوا عنه فافتضحوا فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الاية وكله حسن مستقيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ
اما قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف كل الطعام
كل المطعومات او كل انواع الطعام واعلم ان اختلاف الناس في ان اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام هل يفيد العموم ام لا ذهب قوم
من الفقهاء والادباء الى انه يفيده واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى ادخل لفظ كل على لفظ الطعام في هذه الاية ولولا ان لفظ
الطعام قائم مقام لفظ المطعومات والا لما جاز ذلك وثانيها انه استثنى عنه ما حرم اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام
ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء واكدوا هذا بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وثالثها انه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا
من ذهب الى هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف ومن زعم ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم
وهو الذي نصرناه في اصول الفقه احتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف **المسئلة الثانية** الطعام
اسم لكل ما يطعم ويؤكل وزعم بعض اصحاب ابي حنيفة رحمة الله عليه انه اسم للبر خاصة وهذه الاية دالة على ضعف هذا القول
لانه استثنى من لفظ الطعام ما حرم اسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان ذلك الذي حرمه اسرائيل على نفسه كان شيئا سوى
الحنطة وسوى ما يتخذ منها ومما يؤكد ذلك قوله تعالى في صفة الماء ومن لم يطعمه فانه مني وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم
وطعامكم حل لهم واراد الذبائح وقالت عائشة رضي الله عنها ما لنا طعام الا الاسودان والمراد التمر والماء اذا عرفت هذا فظاهر
هذه الاية يدل على ان جميع المطعومات كان حلا لبني اسرائيل ثم قال القفال لم يبلغنا انه كانت الميتة مباحة لهم مع انها طعام
وكذا القول في الخنزير ثم قال فيحتمل ان يكون ذلك على الاطعمة التي كانت تدعي اليهود في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم انها كانت
محرمة على ابرهيم وعلى هذا التقدير لا يكون الالف واللام في لفظ الطعام للاستغراق بل للعهود السابق وعلى هذا التقدير يزول
الاشكال ومثله قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه انما حرم

هذا الكلام على أشياء لو أنها ما حرموا إن المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه الآية المسألة الثالثة الحل مصدر يقال حل الشيء
حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال تعالى لا هن حل لهم
والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال والمحلل واحد قال ابن عباس رضي الله عنهما في زمزم هي حل وبل رواه سفين بن
عيينة فسئل سفين ما حل فقال محلل أما قوله تعالى إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ففيه مسائل **المسألة الأولى**
اختلفوا في الشيء الذي حرمه إسرائيل على نفسه على وجوه الأول روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن يعقوب مرض مرضا
شديدا فنذر لئن عافاه الله ليحرمن أحب الطعام والشراب إليه وكان أحب الطعام إليه لحمان الإبل وأحب الشراب إليه ألبانها
وهذا قول أبي العالية وعطاء ومقاتل والثاني قيل إنه كان به عرق النسا فنذر إن شفاه الله أن لا يأكل شيئا من العروق والثالث
جاء في بعض الروايات أن الذي حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم إلا ما على الظهر ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة التورية
أن يعقوب لما خرج من حران إلى كنعان بعث بردا إلى عيصو أخيه إلى أرض ساعير فانصرف الرسل إليه وقالوا إن عيص هو ذا يتلقاك
ومعه أربعمائة رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لأخيه وذكر القصة إلى أن ذكر الملك الذي لقيه في صورة
رجل فدنا ذلك الرجل ووضع إصبعه على موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن أجل هذا لا يأكل بنو إسرائيل العروق
المسألة الثانية ظاهر الآية يدل على أن إسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سؤال وهو أن التحريم والتحليل إنما
يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة وأجاب المفسرون عنه من وجوه الأول
أنه لا يبعد أن الإنسان إذا حرم شيئا على نفسه فإن الله يحرمه عليه ألا ترى أن الإنسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق ويحرم جاريته
بالعتق فلذلك جاز أن يقول الله تعالى إن حرمت شيئا على نفسك فأنا أيضا أحرمه عليك الثاني أنه عليه السلام ربما اجتهد فأدى
اجتهاده إلى التحريم فقال بحرمته وإنما قلنا إن الاجتهاد جائز من الأنبياء لوجوه الأول قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار ولا شك
أن الأنبياء رؤساء أولي الأبصار والثاني قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والأنبياء أولى بهذا المدح
والثالث قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام عفا الله عنك لم أذنت لهم فلو كان ذلك الإذن بالنص لم يقل لم أذنت فدل أنه كان
بالاجتهاد الرابع أنه لا طاعة إلا وللأنبياء عليهم السلام فيها أعظم النصيب ولا شك أن استنباط أحكام الله تعالى بطريق الاجتهاد
طاعة عظيمة شاقة فوجب أن يكون للأنبياء عليهم السلام فيه نصيب لا سيما ومعارفهم أكثر وعقولهم أنور وأذهانهم أصفى
وتوفيق الله وتسديده معهم أكثر ثم إذا حكموا بسبب الاجتهاد يحرم على الأمة مخالفتهم في ذلك الحكم كما أن الإجماع إذا انعقد على
الاجتهاد فإنه يحرم مخالفته والأظهر الأقوى أن إسرائيل صلوات الله عليه إنما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد إذ لو كان ذلك
بالنص لقال إلا ما حرم الله على إسرائيل فلما أضاف التحريم إلى إسرائيل دل هذا على أنه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعي
يحلل لحم الخيل وأبو حنيفة يحرمه بمعنى أن اجتهاده أدى إليه فكذا ههنا **الثالث** يحتمل أن التحريم
في شرعه كالنذر في شرعنا وكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب في شرعه الوفاء بالتحريم واعلم أن هذا لو كان فإنه كان
مختصا بشرعه أما في شرعنا فهو غير ثابت قال تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الرابع قال الأصم لعل نفسه كانت مائلة
إلى أكل تلك الأنواع فامتنع من أكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضاة الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم
الخامس قال قوم من المتكلمين إنه يجوز من الله تعالى أن يقول لعبده احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا
الباب وللمتكلمين في هذه المسألة مناظرات كثيرة ذكرناها في أصول الفقه **المسألة الثالثة** ظاهر
هذه الآية تدل على أن الذي حرمه إسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بني إسرائيل وذلك لأنه تعالى قال كل الطعام كان
حلا لبني إسرائيل فحكم بحل كل أنواع المطعومات لبني إسرائيل ثم استثنى عنه ما حرمه إسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء
أن يكون ذلك حراما على بني إسرائيل والله أعلم أما قوله تعالى من قبل أن تنزل التورية فالمعنى أن قبل نزول التورية كان حلا لبني إسرائيل
كل أنواع المطعومات سوى ما حرمه إسرائيل على نفسه أما بعد التورية فلم يبق كذلك بل حرم الله عليهم أنواعا كثيرة
روي أن بني إسرائيل كانوا إذا أتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا من أنواع الطعام أو سلط عليهم شيئا لهلاك أو مضرة
دليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ثم قال تعالى قل فأتوا بالتورية فاتلوها إن كنتم صادقين
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الجواب عنه بأن النزاع ما وقع في حكم شرعي وإنما وقع في أن هذا الحكم

هل كان موجودا في زمان إبرهيم ونوح وسائر الأنبياء عليهم السلام أم لا ومثل هذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل فلهذا المعنى طالبهم الرسول
صلوات الله عليه بنص التورية ثم قال فمن افترى على الله الكذب الافتراء اختلاق الكذب والفرية الكذب والقذف وأصله
من فري الأديم وهو قطعه فقيل للكذب افتراء لأن الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود ثم قال من بعد ذلك أي من بعد
ظهور الحجة بأن التحريم إنما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فأولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله لأن كفرهم
ظلم منهم لأنفسهم ولمن أضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله وفيه وجوه أحدها قل صدق الله في أن ذلك النوع من الطعام
صار حراما على بني إسرائيل وأولاده بعد أن كان حلالا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود وثانيها صدق الله في قوله
إن لحوم الإبل وألبانها كانت محللة لإبرهيم عليه السلام وإنما حرمت على بني إسرائيل لأن إسرائيل حرمها على نفسه فثبت أن محمدا لما
أفتى بحل لحوم الإبل وألبانها فقد أفتى بملة إبرهيم وثالثها صدق الله في أن سائر الأطعمة كانت محللة لبني إسرائيل وإنما حرمت على اليهود
جزاء على قبائح أفعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا ملة إبرهيم حنيفا أي اتبعوا ما يدعوكم إليه محمد صلوات الله عليه من ملة إبرهيم وسواء
قال ملة إبرهيم حنيفا أو قال ملة إبرهيم الحنيف لأن الحال والصفة سواء في المعنى ثم قال وما كان من المشركين أي لم يدع مع الله إلها
آخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر أو كما فعله العرب من عبادة الأوثان أو كما فعله اليهود في ادعاء أن عزيرا ابن الله أو كما فعله
النصارى في ادعاء أن المسيح ابن الله والغرض منه بيان أن محمدا صلوات الله عليه على دين إبرهيم عليه السلام في الفروع والأصول
أما في الفروع فلما ثبت أن الذي حكم بحله كان إبرهيم قد حكم بحله أيضا وأما في الأصول فلأن محمدا صلوات الله عليه لا يدعو إلا إلى التوحيد
والبراءة عن كل معبود سوى الله وما كان إبرهيم صلوات الله عليه إلا على هذا الدين **قوله تعالى**
إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أن المراد منه الجواب
عن شبهة أخرى من شبه اليهود في إنكار نبوة محمد عليه السلام وذلك لأنه عليه السلام لما حول القبلة إلى الكعبة طعن اليهود في
نبوته وقالوا إن بيت المقدس أفضل من الكعبة وأحق بالاستقبال وذلك لأنه وضع قبل الكعبة وهو أرض المحشر وقبلة جملة الأنبياء
وإذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه إلى الكعبة باطلا فأجاب الله تعالى عنه بقوله إن أول بيت وضع للناس فبين تعالى أن الكعبة أشرف
من بيت المقدس فكان جعلها قبلة أولى **والثاني** أن المقصود من الآية المتقدمة بيان أن النسخ هل
يجوز أم لا فإن النبي صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بأن الأطعمة كانت مباحة لبني إسرائيل ثم إن الله تعالى حرم بعضها والقوم
نازعوا رسول الله فيه وأعظم الأمور التي أظهر رسول الله نسخها هو القبلة لا جرم ذكر تعالى في هذه الآية بيان ما لأجله حولت القبلة إلى
الكعبة وهو كون الكعبة أفضل من غيرها **الثالث** أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة فاتبعوا
ملة إبرهيم حنيفا وما كان من المشركين ومن أعظم شعائر ملة إبرهيم الحج ذكر في هذه الآية فضيلة البيت ليفرع عليه إيجاب الحج الرابع
أن اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم أنه على ملة إبرهيم وقد سبقت هذه المناظرة في الآيات المتقدمة فالله تعالى بين
كذبهم من حيث إن حج الكعبة كان ملة إبرهيم واليهود والنصارى لا يحجون فيدل هذا على كذبهم في ذلك وفي الآية مسائل
١ **المسألة الأولى** قال المحققون الأول هو الفرد السابق فإذا قال أول عبد اشتريته فهو حر فلو اشترى عبدين
في المرة الأولى لم يعتق واحد منهما لأن الأول هو الفرد ثم لو اشترى في المرة الثانية عبدا واحدا لم يعتق لأن شرط الأول
كونه سابقا فثبت أن الأول هو الفرد السابق إذا عرفت هذا فنقول إن قوله تعالى إن أول بيت وضع للناس لا يدل على أنه أول
بيت خلقه الله ولا أنه أول بيت وضع للناس وكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فأما سائر البيوت
فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شيء من البيوت موضوعا للناس وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل
إلا إذا كان البيت موضع الطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالى إن أول بيت وضع للناس على أن هذا البيت وضعه الله
موضعا للطاعات والخيرات والعبادات فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد ثواب العبادات
والطاعات فيه فإن قيل كونه أولا في هذا الوصف يقتضي أن يكون بيت المقدس يشاركه في هذه الصفات التي منها وجوب حجه ومعلوم
أنه ليس كذلك **والجواب** من وجهين الأول أن لفظ الأول في اللغة اسم للشيء الذي يوجد
ابتداء سواء حصل عقيبه شيء آخر أو لم يحصل يقال هذا أول قدومي مكة وهذا أول مال أصبته ولو قال أول عبد ملكته فهو حر
فملك عبدا عتق وإن لم يملك بعده عبدا آخر فكذا ههنا الثاني أن المراد من قوله أول بيت وضع للناس أي أول بيت وضع لطاعات
الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتا موضوعا للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه السلام لا تشد الرحال
إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة أول بيت وضع للناس فأما أن يكون
بيت المقدس مشاركا له في جميع الأمور حتى في وجوب الحج فهذا غير لازم **المسألة الثانية** اعلم أن قوله إن أول ٢
بيت وضع للناس للذي ببكة يحتمل أن يكون المراد كونه أولا في الوضع والبناء وأن يكون المراد كونه أولا في كونه مباركا وهدى فحصل
للمفسرين في تفسير هذه الآية قولان الأول أنه أول في البناء والوضع والذاهبون إلى هذا المذهب لهم أقوال أحدها ما روي أن آدم

إن أول بيت وضع للناس

رحمه الله في البسيط باسناده عن مجاهد انه قال خلق الله هذا البيت قبل ان يخلق شيئا من الارضين وفي رواية اخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل ان يخلق شيئا من الارض بالفي سنة وان قواعده لفي الارض السابعة السفلى وروي ايضا عن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضوان الله عليهم اجمعين عن الله تعالى قال ان الله تعالى بعث ملائكة فقال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال البيت المعمور وامر الله من في الارض ان يطوفوا به كما يطوف اهل السما بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق ادم وايضا ورد في سائر كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي انه اول بيت ظهر على وجه الما عند خلق الارض والسما وقد خلقه الله تعالى قبل الارض بالفي عام وكان زبدة بيضا على الما ثم دحيت الارض تحته قال القفال في تفسيره روى حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال وجد في كتاب في المقام او تحت المقام انا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وحففتها بسبعة املاك حنفا وثانيها ان ادم صلوات الله عليه وسلامه لما اهبط الى الارض شكى الوحشة فامره الله تعالى ببنا الكعبة وطاف بها وبقي ذلك الى زمان نوح عليه السلام فلما ارسل الله الطوفان رفع البيت الى السما السابعة حيال الكعبة تتعبد عنده الملائكة يدخله في كل يوم سبعون الف ملك سوى من دخل فيه من قبل ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى ان بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه الى ابرهيم عليه السلام ودله على مكان البيت وامره بعمارته وكان المهندس جبريل والبان ابرهيم والمعين اسمعيل عليهم السلام واعلم ان هذين القولين يشتركان في ان الكعبة كانت موجودة في زمان ادم عليه السلام وهذا هو الاصوب ويدل عليه وجوه

الاول ان تكليف الصلاة كان لازما في دين جميع الانبيا عليهم السلام بدليل قوله تعالى في سورة مريم اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ادم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية ابرهيم واسرائيل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت الاية على ان جميع الانبيا عليهم السلام كانوا ٥ يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح عليهم السلام موضعا اخر سوى القبلة لبطل قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب ان يقال ان قبلة اولئك الانبيا المتقدمين هو الكعبة فدل هذا على ان هذه الجهة كانت ابدا مشرفة مكرمة

الثاني ان الله تعالى سمى مكة ام القرى وظاهر هذا يقتضي انها كانت سابقة على سائر البقاع في الفضل والشرف منذ كانت موجودة

الثالث روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة الا ان الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والارض والشمس والقمر وتحريم مكة لا يمكن الا بعد وجود مكة

الرابع ان الاثار المحكية عن الصحابة والتابعين دالة على انها كانت موجودة قبل زمان ابرهيم عليه السلام واعلم ان لمن انكر ذلك ان يحتج بوجوه

الاول ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابرهيم مكة فظاهر هذا ان مكة بناها ابرهيم عليه السلام ولقائل ان يقول لا يبعد ان يقال البيت كان موجودا قبل ابرهيم وكان محرما ثم جدد ابرهيم عليه السلام

الثاني تمسكوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ولقائل ان يقول لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم ثم امر الله ابرهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في اكثر الاخبار

الثالث قال القاضي ان الذي يقال من انه رفع زمان الطوفان الى السما بعيد وذلك لان موضع التشريف هو تلك الجهة المعينة والجهة لا يمكن رفعها الى السما الا ترى ان الكعبة والعياذ بالله لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع اخر لم يكن له شرف البتة ويكون شرف تلك الجهة باقية بعد الانهدام ويجب على كل مسلم ان يصلي الى تلك الجهة بعينها واذا كان كذلك فلا فائدة في نقل تلك الجدران الى السما ولقائل ان يقول لما صارت تلك الاجسام في العزة الى حيث امر الله بنقلها الى السما وانما حصلت لها هذه العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة صار نقلها الى السما من اعظم الدلائل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها فهذا جملة ما في هذا القول

اما القول الثاني فهو ان المراد من هذه الاولية كون هذا البيت اولا في كونه مباركا وهدى للخلق روي ان النبي عليه السلام سئل عن اول مسجد وضع للناس فقال عليه السلام المسجد الحرام ثم بيت المقدس فقيل كم بينهما قال اربعون سنة ٥ وعن علي رضي الله عنه ان رجلا قال له اهو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابرهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة وهم ملوك من اولاد عملاق بن سام بن نوح ثم هدم فبناه قريش واعلم ان دلالة الاية على الاولية في الفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصلي من ذكر هذه الاولية بيان الفضيلة لان المقصود ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تاثير للاولية في البنا في هذا المقصود الا ان ثبوت الاولية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البنا وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى ايضا

المسألة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت فالاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت هو الخليل عليه السلام وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام فمن هذا الوجه يجب ان تكون الكعبة اشرف من بيت المقدس واعلم ان الله تعالى امر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال واذ بوانا لابرهيم مكان البيت ان لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع ٣

٣ وجوه تفضيل الكعبة على بيت المقدس

السجود

السجود والحكمة في هذا التكليف هو ان ابرهيم عليه السلام [illegible] فالامر هو الملك الجليل والمهندس جبريل والباني هو الخليل والتلميذ اسمعيل عليهم السلام

الفضيلة الثانية لهذا البيت مقام ابرهيم وهو الحجر الذي وضع ابرهيم قدمه عليه فجعل الله ما تحت قدم ابرهيم عليه السلام من ذلك الحجر دون سائر اجزائه كالطين حتى غاص فيه قدم ابرهيم عليه السلام وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ولا يظهر الا على الانبيا ثم لما رفع ابرهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة اخرى ثم انه تعالى ابقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام الى هذه الاوقات فهذه انواع من الايات العجيبة والمعجزات الباهرة اظهرها الله سبحانه في ذلك الحجر ٥

الفضيلة الثالثة قلة ما يجتمع فيه من حصى الجمار فانه منذ الوف سنة وقد يبلغ من يرمي في كل سنة ستمائة الف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير كثير وليس الموضع الذي ترمى اليه الجمرات مسيل ما ولا مهب رياح شديدة وقد جاء في الاثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت حجارة جمراته الى السما

الفضيلة الرابعة ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهوا بل تنحرف عنها اذا ما وصلت الى فوقها

الفضيلة الخامسة ان عنده يجتمع الوحش لا يؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظبا ولا يصطاد فيه الكلاب والوحوش وتلك خاصية عجيبة وايضا كل من سكن مكة امن من النهب والغارة وهو بركة دعا ابرهيم عليه السلام حيث قال رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى في صفته اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقال اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شي رزقا من لدنا ولم ينقل البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية

الفضيلة السادسة ان صاحب الفيل وهو ابرهة الاشرم لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومة اولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فارسل الله عليهم طيرا ابابيل والابابيل هم الجماعة بعد الجماعة وكانت صغارا تحمل احجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر وهذه اية قاهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك فان الامر في تركيب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا طلسما لكان مخالفا لسائر الطلسمات فانه لم يحصل لشي سوى الكعبة مثل هذا البقا الطويل في هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون من المعجزات فلا يتمكن منه سوى الانبيا

الفضيلة السابعة ان الله تعالى وضعها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه احدها انه تعالى قطع بذلك رجا اهل حرمه وسدنة بيته عمن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله تعالى وثانيها انه لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا فاذا لم يجدوها هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود اهل الدنيا وثالثها انه فعل ذلك لئلا يقصدها احد للتجارة بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة فقط ورابعها اظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر حيث وضع اشرف البيوت في اقل المواضع نصيبا من الدنيا فكانه قال جعلت الفقرا في الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الاخرة اهل المقام الامين لهم في الدنيا بيت الامن ٥ وفي الاخرة دار الامن وخامسها كانه قال لما لم اجعل الكعبة الا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا فكذا لا اجعل كعبة المعرفة الا في كل قلب خال عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بفضائل الكعبة وعند هذا ظهر ان هذا البيت اول بيت وضع للناس في انواع الفضائل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف من الكعبة والله اعلم قوله تعالى للذي ببكة فيه مسائل

المسألة الاولى لا شك ان المراد ببكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة ومكة اسمان لمسمى واحد فان البا والميم حرفان متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الاخر فيقال هذه ضربة لازم وضربة لازب ويقال هذا دائم ودائب ويقال راتب وراتم ويقال سمد راسه وسبده وفي اشتقاق بكة وجهان الاول انه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضا يقال بكه يبكه بكا اذا دفعه وزحمه وتباك القوم اذا ازدحموا فلهذا قال سعيد بن جبير سميت مكة بكة لانهم يتباكون فيها اي يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة قال بعضهم رايت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امراة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانما سميت بكة لانه يبك بعضهم بعضا تمر المراة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المراة وهي تصلي لا باس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني سميت بكة لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسو الا اندقت عنقه قال قطرب تقول العرب بككت عنقه ابكه بكا اذا وضعت منه ورددت نخوته واما مكة ففي اشتقاقها وجوه الاول ان اشتقاقها من انها تمك الذنوب اي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع امه اذا امتص ما فيه الثاني سميت بذلك ٥ لاجتلاب الناس اليها من كل جانب من الارض كما يقال امتك الفصيل اذا استقصى ما في الضرع ويقال تمككت العظم اذا استقصيت ما فيه

الثالث سميت مكة لقلة مائها كان ارضها امتكت ماها الرابع قيل ان مكة وسط الارض والعيون والمياه تنبع من تحت مكة فالارض كلها تمك من ما مكة ومن الناس من فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة اسم المسجد خاصة واما مكة فهو اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة وهذا انما يحصل في المسجد عند الطواف لا في سائر المواضع وقال الاكثرون مكة اسم المسجد والمطاف وبكة اسم البلد والدليل عليه قوله تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في بكة ومظروف في بكة فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا له اما اذا جعلنا بكة اسما للبلد استقام هذا الكلام

المسألة الثانية لمكة اسما كثيرة قال القفال رحمه الله في تفسيره مكة وبكة وام رحم وكوثى والباسة والحاطمة تحطم من استخف بها قال تعالى لتنذر

ام القرى ومن حولها وسميت بهذا الاسم لانها اصل كل بلدة ومنها دحيت الارض ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض

المسئلة الثالثة للكعبة اسماء احدها الكعبة قال تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام والسبب فيه ان هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع وسمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت المراة الناهدة الثديين كاعبا بارتفاع ثديها فلما كان هذا البيت اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم وثانيها البيت العتيق قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقال وليطوفوا بالبيت العتيق وفي اشتقاقه وجوه الاول العتيق هو القديم وقد بينا انه اقدم بيوت الارض بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسماء والثاني ان الله اعتقه من الغرق حين رفعه الى السماء الثالث عتق الطائر اذا قوي في وكره فلما بلغ في القوة الى حيث كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمي عتيقا الرابع ان الله تعالى اعتقه من ان يكون ملكا لاحد المخلوقين الخامس انه عتيق بمعنى ان كل من زاره اعتقه الله من النار وثالثها المسجد الحرام قال سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام والمراد من كونه حراما سيجي ان شاء الله تعالى في تفسير هذه الاية فان قال قائل كيف الجمع بين قوله اول بيت وضع للناس وبين قوله وطهر بيتي فاضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس والجواب كانه قيل البيت لي ولكن وضعته لا لاجل منفعتي فاني منزه عن الحاجة ولكن وضعته لك ليكون قبلة لدعائك ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى وصف هذا البيت بانواع الفضائل فاولها انه اول بيت وضع للناس وقد ذكرنا معنى كونه اولا في الفضل ونزيد ههنا وجوها الاول قال علي رضي الله عنه اول بيت خص بالبركة وبان من دخله كان آمنا وقال الحسن اول مسجد عبد الله فيه في الارض وقال مطرف اول بيت جعل قبلة وثانيها انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى انتصب مباركا على الحال والتقدير الذي استقر هو ببكة مباركا

المسئلة الثانية البركة لها معنيان احدهما النمو والتزايد والثاني البقاء والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها وبرك البعير اذا وضع صدره على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو فهذا البيت مبارك من وجوه احدها ان الطاعات اذا اتي بها في هذا البيت ازداد ثوابها قال صلى الله عليه وسلم فضل المسجد الحرام على مسجدي كفضل مسجدي على سائر المساجد ثم قال صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة فيما سواه هذا في الصلاة واما الحج فقال عليه السلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي حديث اخر الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومعلوم انه لا اكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة وثانيها قال القفال رحمه الله ويجوز ان يكون بركته ما ذكر في قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شيء فيكون كقوله في ارض المقدس باركنا حوله وثالثها ان العاقل يجب ان يستحضر في ذهنه ان الكعبة كالنقطة وليتصور ان صفوف المتوجهين اليها في الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز وليتامل عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة حال اشتغالهم بالصلوة ولا شك انه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين اشخاص ارواحهم علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم نورانية وضمائرهم ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا توجهت الى الكعبة المعرفة واجسادهم توجهت الى هذه الكعبة الحسية فمن كان في الكعبة تتصل انوار ارواح اولئك المتوجهين بنور روحه فيزداد الانوار الالهية في قلبه ويعظم لمعان الاضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو ينبهك على معنى كونه مباركا واما ان فسرنا البركة بالدوام فهو ايضا كذلك لانه لا تنفك الكعبة من الطائفين والراكعين والساجدين وايضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل وقت يمكن ان يفرض فهو صبح لقوم وظهر لثاني وعصر لثالث ومغرب لرابع وعشاء لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من اطراف العالم لاداء فرض الصلاة فكان الدوام حاصلا من هذه الجهة ايضا وايضا بقاء الكعبة على هذه الحالة الوفا من السنين دوام ايضا فثبت كونه مباركا من الوجهين الصفة الثالثة من صفات البيت كونه هدى للعالمين وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قيل معناه انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلاتهم وقيل هدى للعالمين اي دلالة على وجود الصانع المختار وصدق محمد في النبوة بما فيه من الآيات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه يدل اولا على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان من اتى بالصلوات الواجبة اليها استوجب الجنة

المسئلة الثانية قال الزجاج المعنى وهو هدى وهذا هدى قال ويجوز ان يكون وهدى في موضع نصب على معنى

مباركا

للعالمين

هدى للعالمين

نفعول دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته وحيوته وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام ابرهيم وان كان شيئا واحدا الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلالة كقوله ان ابرهيم كان امة الثاني ان مقام ابرهيم اشتمل على الآيات لان اثر القدم في الصخرة الصماء آية وغوصه فيها الى الكعبين آية والانة بعض الصخرة دون بعض آية لانه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء عليهم السلام آية خاصة لابرهيم عليه السلام وحفظه مع كثرة اعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الوف سنين فثبت ان مقام ابرهيم عليه السلام آيات كثيرة الثالث قال الزجاج ان قوله ومن دخله كان آمنا من بقية تفسير الآيات كانه قيل فيه آيات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من تمم الثلاثة فقال مقام ابرهيم وامن من دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيت فان اختصارا كما في قوله قل امر ربي بالقسط اي امر ربي بان اقسطوا الرابع يجوز ان يذكر هاتان الآيتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الآيات كانه قيل فيه آيات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله وكثير سواهما الخامس قرا ابن عباس ومجاهد وابو جعفر المدني في رواية قتيبة آية بينة على التوحيد

الرابع قال المبرد مقام مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابرهيم وهي ما اقامه ابرهيم عليه السلام من امور الحج واعمال المناسك ولا شك انها كثيرة فعلى هذا المراد بالآيات شعائر الحج كما قال ومن يعظم شعائر الله ثم قال تعالى مقام ابرهيم وفيه اقوال احدها انه لما ارتفع بنيان الكعبة وضعف ابرهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه والثاني انه جاء ابرهيم من الشام الى مكة وكان قد حلف لامراته ان لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له ام اسمعيل انزل حتى تغسل راسك فلم ينزل فجاءته بهذا الحجر فوضعته على الجانب الايمن فوضع قدمه عليه حتى غسلت احد جانبي راسه ثم حولته الى الجانب الايسر حتى غسلت الجانب الاخر فبقي اثر قدميه عليه

والثالث انه هو الحجر الذي قام ابرهيم عليه عند الاذان بالحج قال القفال رحمه الله ويجوز ان يكون ابرهيم قام على ذلك الحجر في هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان آمنا ولهذه الآية نظائر منها قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال ابرهيم رب اجعل هذا البلد آمنا وقال تعالى اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف قال ابو بكر الرازي لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت وضع للناس موجودة في جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان آمنا وجب ان يكون مراده جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل في الحرم فانه يستوفى القصاص منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس انما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم فالتجا الى الحرم فهل يستوفى منه القصاص قال الشافعي يستوفى وقال ابو حنيفة لا يستوفى بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج ثم يستوفى منه القصاص والكلام في هذه المسئلة قد تقدم في تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية فقال ظاهر الآية الاخبار عن كونه امنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير امنا فيقع الخلف في الخبر فوجب حمله على الامر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس لان الضرر فيها اخف من الضرر في القتل وفيما اذا وجب عليه القصاص لجناية اتى بها في الحرم لانه هو الذي هتك حرمة الحرم فيبقى في محل الخلاف على مقتضى ظاهر الآية

والجواب ان قوله كان امنا اثبات لمسمى الامن ويكفي في العمل به اثبات الامن من بعض الوجوه ونحن نقول به وبيانه من وجوه الاول ان من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان امنا من النار يوم القيمة قال النبي عليه السلام من مات في احد الحرمين بعث يوم القيمة امنا وقال ايضا من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة مائتي عام وقال من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه الثاني يحتمل ان يكون المراد ما اودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجا اليه ودفع المكروه عنه ولما كان الامر واقعا على هذا الوجه في الاكثر اخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا اولى مما قالوه لانا نحمل

الاول الخبر على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائما مقام الامر وهو خلافه وثانيها مقام الامر الثالث انه تعالى انما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت وذلك انما يحصل بشيء كان معلوما للقوم حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فاما الحكم الذي بينه الله في شرع محمد عليه السلام فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في اثبات فضيلة الكعبة الوجه الثالث في تاويل الآية ان المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه وسلم كان امنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين الرابع قال الضحاك من حج حجة كان امنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك واعلم ان صرف الكلام في جميع هذه الاجوبة شيء واحد وهو ان قوله كان امنا حكم بثبوت الامن وذلك يكفي في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة فاذا حملناه على بعض هذه الوجوه فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه ثم يتاكد ما ذكرنا بان حمل النص على هذا الوجه لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك فكان قولنا اولى والله اعلم

قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه اردفه بذكر ايجاب الحج وفي الآية مسائل المسئلة الاولى

آمنا

ومن دخله

قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى
وقيل هما جائزان مطلقا في اللغة مثل رطل ورطل وبزر وبزر وقيل المكسورة اسم العمل والمفتوحة مصدر وقال سيبويه
يجوز ان تكون المكسورة ايضا مصدرا كالذكر والعلم **المسألة الثانية** في قوله من استطاع
اليه سبيلا وجوه الاول قال الزجاج موضع من خفض على البدل من الناس والمعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت الثاني
قال الفراء ان نويت الاستئناف بمن كانت شرطا واسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فلله
عليه حج البيت الثالث قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع رفع على معنى الترجمة للناس كانه قيل من الناس الذين عليهم لله حج
البيت فقيل هم من استطاع اليه سبيلا **المسألة الثالثة** اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرط لحصول الاستطاعة وروى جماعة
من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فسر استطاعة السبيل الى الحج بوجود الزاد والراحلة وروى القفال عن جويبر
عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يؤاجر نفسه حتى يقضي حجه فقال له قائل اكلف الله الناس ان يمشوا
الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه والله لانطلق اليه ولو حبوا فكذلك يجب عليه حج البيت وعن عكرمة
ايضا انه قال الاستطاعة هي صحة البدن وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي فانه
يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من الدليل
المنفصل ولا يمكن التعويل فيه على الاخبار المروية في هذا الباب لانها اخبار آحاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لا سيما وقد طعن
محمد بن جرير الطبري في رواة تلك الاخبار وطعن فيها من وجه آخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة
فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق وظاهر هذه الاخبار يقتضي ان لا يكون شيء من ذلك معتبرا
فصارت هذه الاخبار مطعونا فيها من هذا الوجه فيجب ان يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر **المسألة الرابعة** احتج اصحاب الشافعي بهذه الاية
على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لان ظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان
لا يصلح معارضا مخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة
الايمان بمحمد عليه السلام غير حاصل والمحدث مكلف بالصلاة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط
مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا هاهنا والله اعلم **المسألة الخامسة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية على ان الاستطاعة قبل الفعل
فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في
هذه الاية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الاية وذلك باطل بالاتفاق واجاب الاصحاب بان هذا ايضا
لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مأمورا بالفعل قبل حصول الداعي الى الفعل او بعد حصوله اما حصول الداعي فمحال
لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول
فلا يكون في التكليف به فائدة واذا كانت الاستطاعة منتفية في الحالين وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الاية
على احد **المسألة السادسة** روي انه لما نزلت هذه الاية قيل له يا رسول الله اكتب الحج علينا
في كل عام ذكروا ذلك ثلاثا فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال في الرابعة لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم
تقوموا بها لكفرتم الا فوادعوني ما وادعتكم واذا امرتكم بامر فافعلوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن امر فانتهوا عنه فانما هلك
من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على انبيائهم ثم احتج العلماء بهذا الخبر على ان الامر لا يفيد التكرار من وجهين الاول ان الامر ورد
بالحج ولم يفد التكرار والثاني ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار ام لا ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا
الى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة **المسألة السابعة** استطاعة السبيل الى الشيء عبارة
عن امكان الوصول اليه قال تعالى فهل الى خروج من سبيل وقال هل الى مرد من سبيل وقال ما على المحسنين من سبيل فيعتبر في حصول
هذا الامكان صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع او العدو وفقدان الطعام والشراب والقدرة على المال الذي
يشتري به الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون ويرد جميع الودائع وان وجب عليه الانفاق على احد لم يجب عليه الحج الا
اذا ترك من المال ما يكفيهم في المجيء والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكورة في كتب الفقه والله اعلم ثم قال تعالى ومن كفر
فان الله غني عن العالمين **المسألة الاولى** في هذه الاية قولان احدهما ان هذا كلام مستقل بنفسه ووعيد عام في حق كل من كفر بالله
ولا تعلق له بما قبله والقول الثاني انه متعلق بما قبله والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ومنهم من حمله على من لم يعتقد
وجوب الحج اما الذين حملوه على تارك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الاية فانه لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه بقوله ومن كفر فهم منه
ان هذا الكفر ليس الا ترك ما تقدم الامر به ثم انهم اكدوا هذا الوجه بالاخبار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وعن ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يحج حجة

الاسلام ولم يمنعه حاجة ظاهرة او مرض حابس او سلطان جائر فليمت على اي حال شاء يهوديا او نصرانيا وعن سعيد بن جبير انه مات
جار لي وله ميسرة ولم يحج فلم اصل عليه فان قيل كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج **اجاب**
رحمه الله عنه ان يكون المراد منه التغليظ اي قد قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج ونظيره قوله تعالى وبلغت القلوب
الحناجر اي كادت تبلغ ونظيره قوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من اتى امراة حائضا او في دبرها
فقد كفر واما الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك لما نزلت آية الحج جمع الرسول
صلى الله عليه وسلم اهل الاديان الستة المسلمين والنصارى واليهود والصابئين والمجوس والمشركين فخطبهم وقال
ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا فآمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس وقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فانزل الله
تعالى قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين وهذا القول هو الاقوى **المسألة الثانية** اعلم ان تكاليف الشرع في العبادات
قسمان منها ما يكون اصله معقولا الا ان تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلاة فان اصلها تعظيم الله وذلك معقول اما كيفية
الصلاة فغير معقولة وكذا الزكاة اصلها دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم اصله معقول وهو قهر
النفس وكيفيته غير معقولة اما الحج فهو سفر الى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادات غير معقولة
وفي اصلها ايضا غير معلومة اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة ادل على كمال العبودية
والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الاول وذلك لان الآتي بالنوع الاول يحتمل انه اتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع
فيه اما الآتي بالنوع الثاني فانه لا يأتي به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل الامر بالحج
في هذه الاية على انواع كثيرة من التوكيد احدها قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى انه سبحانه لكونه الها الزم
عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها او لم يعرفوا **وثانيها**
انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد اما اولا فلان الابدال تثنية للمراد
وتكرير وذلك يدل على شدة العناية واما ثانيا فلانه اجمل اولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام **وثالثها**
انه سبحانه عبر عن هذا الوجوب بعبارتين احداهما لام الملك في قوله ولله **ورابعها** كلمة على وهي للوجوب في قوله تعالى
على الناس **وخامسها** ان ظاهر اللفظ يقتضي ايجابه على كل انسان يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام
وسادسها انه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج **وسابعها** ذكر الاستغناء
وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان **وثامنها** قوله عن العالمين ولم يقل عنه لان المستغني عن كل العالمين اولى
ان يكون مستغنيا عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك ادل على السخط **وتاسعها** انه في اول الاية قال ولله على
الناس فبين ان هذا الايجاب كان لمجرد عزة الالهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ولا لدفع ضرر ثم اكد هذا في آخر الاية بقوله
فان الله غني عن العالمين ومما يدل من الاخبار على تاكيد الامر بالحج قوله عليه السلام حجوا قبل ان لا تحجوا فانه قد هدم البيت مرتين ويرفع
في الثالثة وروي حجوا قبل ان لا تحجوا حجوا قبل ان يمنع
البر جانبه وعن ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل ان تنبت في البادية شجرة لا تاكل منها دابة الا هلكت قيل معناه انه تعذر عليكم السفر في البر لعدم الامن وكثرة

قوله تعالى

قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون **الاية**

اعلم ان في كيفية النظم وجهين **الوجه الاول**
وهو الاوفق انه تعالى لما اورد الدلائل على نبوة محمد عليه السلام مما ورد في التوراة والانجيل من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب
ذلك شبهات القوم فالشبهة الاولى ما يتعلق بانكار النسخ واجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل
على نفسه والشبهة الثانية ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب حجها فاجاب عنها بقوله ان اول بيت
وضع للناس الى آخرها فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمل الجواب عن شبهات ارباب الضلال فبعد ذلك خاطبهم بالكلام
اللين وقال لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن
نظمه **الوجه الثاني** وهو انه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين
بان هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لهم لم تكفرون بآيات الله بعد ان علمتم كونها حقة صحيحة واعلم ان المبطل اما ان يكون
ضالا فقط واما ان يكون مع كونه ضالا يكون مضلا والقوم كانوا موصوفين بالامرين جميعا فبدأ تعالى بالانكار عليهم
في الصفة الاولى على سبيل الرفق واللطف وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله واختلفوا
في ان المراد باهل الكتاب قال الحسن هم علماء اهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليه بقوله وانتم شهداء وقال
بعضهم بل المراد كل اهل الكتاب لانهم وان لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم فكانهم بترك الاستدلال والعدول الى التقليد بمنزلة من علم
ثم انكر وان قيل ولم خص اهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار قلنا لوجهين الاول انا بينا انه تعالى اورد الدليل عليهم من التوراة
والانجيل على صحة نبوة محمد عليه السلام ثم اجاب عن شبههم في ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا اهل الكتاب فهذا هو الترتيب

البحث والثاني معرفتهم بآيات الله أقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد وأصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته

المسألة الثانية قالت المعتزلة في قوله تعالى لم تكفرون بآيات الله دلالة على أن الكفر من قبلهم حتى صح هذا التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي

المسألة الثالثة المراد من آيات الله الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه السلام والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلالتها على نبوة محمد عليه السلام ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بآيات الله التي دلتكم على صدق محمد عليه السلام والحال أن الله شهيد على أعمالكم ومجازيكم عليها وهذه الحال توجب أن لا يجترئوا على الكفر بآياته ثم إنه تعالى لما أنكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الإنكار عليهم في إضلالهم لضعفة المسلمين فقال يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل من آمن قال الفراء يقال صددته أصده صدا وأصددته أصدادا وقرأ الحسن تصدون بضم التاء من أصد قال المفسرون وكان صدهم عن سبيل الله بإلقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته في كتابهم ثم قال تبغونها عوجا العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى وهو الدين والقول فأما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة قال ابن الأنباري البغي يقتصر له على مفعول واحد إذا لم يكن معه اللام كقولك بغيت المال والأجر والثواب وأراد هاهنا تبغون لها عوجا ثم أسقطت اللام كما قالوا وهبتك درهما أي وهبت لك درهما ومثله صدتك ظبيا أي صدت لك ظبيا وأنشد

فتولى غلامهم ثم نادى · أظليما أصيدكم أم حمارا ·

أراد أصيد لكم والهاء في تبغونها عائدة إلى السبيل لأن السبيل يؤنث ويذكر والعوج يعني به الزيغ والتحريف أي تلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التي توردونها على الضعفة نحو قولهم النسخ يدل على البداء وقولهم إنه ورد في التوراة أن شريعة موسى عليه السلام باقية إلى الأبد وفي الآية وجه آخر وهو أن يكون عوجا في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك أنهم كانوا يدعون أنهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى إنكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج إلى إضمار اللام في تبغونها ثم قال وأنتم شهداء وفيه وجوه الأول قال ابن عباس رضي الله عنه يعني أنتم شهداء أن في التوراة أن دين الله الذي لا يقبل غيره هو الإسلام **الثاني** وأنتم تشهدون ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم الثالث وأنتم تشهدون أنه لا يجوز الصد عن سبيل الله الرابع وأنتم شهداء بين أهل دينكم عدول يثقون بأقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظام الأمور وهم الأحبار والمعنى أن من كان كذلك فكيف يليق به الإصرار على الباطل والكذب والضلال والإضلال ثم قال وما الله بغافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد أنكر طريقته لا يخفى علي ما أنت عليه ولست غافلا عن أمرك وإنما ختم الآية الأولى بقوله والله شهيد وهذه الآية بقوله وما الله بغافل عما تعملون وذلك لأنهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأما أنهم ما كانوا يظهرون إلقاء الشبه في قلوب المسلمين بل كانوا يحتالون في ذلك بوجوه الحيل فلا جرم قال فيما أظهروه والله شهيد وفيما أضمروه وما الله بغافل عما تعملون وإنما كرر في الآيتين قوله قل يا أهل الكتاب لأن المقصود التوبيخ على ألطف الوجوه وتكرير هذا الخطاب اللطيف أقرب إلى التلطف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والإضلال وأدل على النصح لهم في الدين والإشفاق

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين اعلم أنه تعالى لما حذر الفريق من أهل الكتاب في الآية الأولى عن الإغواء والإضلال حذر المؤمنين في هذه الآية عن إغوائهم وإضلالهم ومنعهم عن الالتفات إلى قولهم روي أن شاس بن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن في المسلمين شديد الحسد فاتفق أنه مر على نفر من الأنصار من الأوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الإسلام فشق ذلك على اليهودي فجلس إليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرأ عليهم بعض ما قيل في تلك الحروب من الأشعار فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا السلاح السلاح فوصل الخبر إلى النبي عليه السلام فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين والأنصار وقال أترجعون إلى أحوال الجاهلية وأنا بين أظهركم وقد أكرمكم بالإسلام وألف بين قلوبكم فعرف القوم أن ذلك من نزغ الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي فألقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان يوم أقبح أولا وأحسن آخرا من ذلك اليوم وأنزل الله تعالى هذه الآية فقوله إن تطيعوا فريقا من الكفار يحتمل أن يكون المراد منه هذه الواقعة ويحتمل أن يكون المراد جميع ما يحاولونه من أنواع الإضلال فبين تعالى أن المؤمنين إن لانوا وقبلوا منهم قولهم أدى ذلك حالا بعد حال إلى أن يعودوا كفارا والكفر يوجب الهلاك في الدنيا بوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية إلى سفك الدماء وأما في الدين فظاهر ثم قال وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف تعجب والتعجب إنما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال والمراد منه المنع والتغليظ وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة كالمانع من وقوعهم في الكفر فكان صدور الكفر من الذين كانوا بحضرة النبي أبعد من هذا الوجه فقوله وإن تطيعوا فريقا من الكفار يردوكم ذكر بعده ما هو كالتنبيه على أن المقصود الأقصى من هؤلاء اليهود أن يردوا المسلمين عن الإسلام ثم أرشد المسلمين إلى أنهم يجب أن لا يلتفتوا إلى قولهم بل الواجب عليهم أن يرجعوا عند كل شبهة

يسمعونها

يسمعونها من هؤلاء اليهود إلى الرسول حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم والمقصود أنه لما ذكر الوعيد أردفه بهذا الوعد والمعنى ومن يتمسك بدين الله ويجوز أن يكون حثا لهم على الالتجاء إليه في دفع شرور الكفار والاعتصام في اللغة الاستمساك بالشيء وأصله من العصمة والعصمة المنع في كلام العرب والعاصم المانع واعتصم فلان بالشيء إذا تمسك بالشيء في منع نفسه من الوقوع في آفة ومنه قوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الآية أمرين يمنعان عن الوقوع في الكفر أحدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون الرسول فيهم أما الرسول فقد مضى إلى رحمة الله وأما الكتاب فباق على وجه الدهر وأما قوله فقد هدي إلى صراط مستقيم فقد احتج أصحابنا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لأنه جعل اعتصامهم هداية من الله فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه أما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها **الأول** أن المراد بهذه الهداية الزيادة في الألطاف المرتبة على أداء الطاعات كما قال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه اختاره القفال رحمه الله والثاني التقدير ومن يعتصم بالله فنعم ما فعل فإنه إنما هدي إلى الصراط المستقيم ليفعل ذلك والثالث ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط الجنة والرابع قال صاحب الكشاف فقد هدي أي فقد حصل له الهدى لا محالة كما تقول إذا جئت فلانا فقد أفلحت كأن الهدى حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لأن المعتصم بالله متوقع الهدى كما أن قاصد الكريم متوقع الفلاح عنده

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون اعلم أنه تعالى لما حذر المؤمنين من إضلال الكفار ومن تلبيسهم في الآية الأولى أمر المؤمنين في هذه الآية بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فأمرهم أولا بتقوى الله وهو قوله اتقوا الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله وهو قوله واعتصموا بحبل الله وثالثا بتذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم والسبب في هذا الترتيب أن فعل الإنسان لا بد وأن يكون معللا إما بالرهبة أو بالرغبة والرهبة مقدمة على الرغبة لأن دفع الضرر مقدم على جلب النفع فقوله اتقوا الله حق تقاته إشارة إلى التخويف من عقاب الله ثم جعله سببا للأمر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم أردفه بالرغبة وهي قوله واذكروا نعمة الله عليكم وكأنه قال خوف عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل إلا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم لأمر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله فظهر بما ذكرنا أن الأمور الثلاثة المذكورة في هذه الآية مرتبة على أحسن الوجوه ولنرجع إلى التفسير أما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل

المسألة الأولى قال بعضهم هذه الآية منسوخة وذلك لما يروى عن ابن عباس أنه لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين لأن حق تقاته أن يطاع فلا يعصى طرفة عين وأن يشكر فلا يكفر وأن يذكر فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فأنزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الآية ولم ينسخ آخرها وهو قوله ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون وزعم جمهور المحققين أن القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الأول ما روي عن معاذ أنه عليه السلام قال له هل تدري ما حق الله على العباد [illegible]

[illegible]

الثالث [illegible]

[illegible]

المسألة الثانية [illegible]

واعتصموا

حبل الله
القرآن
طاعة الله
جماعة
اخلاص التوبة

وتدل ان لفظ الحبل الكبير من الخلق ... فمن اعتصم بحبل الله رايانه فانه يأمن من ذلك الخوف فكان المراد من الحبل هاهنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو انواع كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالحبل هاهنا العهد المذكور في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله وحبل من الناس اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى اي موضع شاء وكان كالحبل الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه القرآن روي عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم وحبل الله المتين وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القرآن حبل الله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة لانه تعالى ذكر عقيب ذلك قوله ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في البئر يعتصم بحبل تحرزا من السقوط فيها وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وامروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ولا تفرقوا وفيه مسألتان

المسألة الاولى في التأويل وجوه الاول انه نهي عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي عن الاختلاف في الدين واليه الاشارة بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال الثاني انه نهي عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها الثالث انه نهي عما يوجب الفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحد فقيل ومن هم يا رسول الله قال الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا كان كذلك كان الناجي واحدا

المسألة الثانية استدل نفاة القياس بهذه الآية فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال انه سبحانه نصب عليها دلائل يقينية او نصب عليها دلائل ظنية فان كان الاول امتنع الاكتفاء بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان ينبغي ان لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه لقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا ولقائل ان يقول الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله ولا تفرقوا ولعموم قوله ولا تنازعوا ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم اعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الآية اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل

المسألة الاولى قيل ان ذلك الما ليهودي لما القى الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين لاب وام فوقعت بينهما العداوة وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ الله ذلك بالاسلام فالآية اشارة اليهم والى احوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا فلما اكرمهم الله بالاسلام صاروا اخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة في الله ونظير هذه الآية قوله لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة المولى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل اسيرا في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي احدا ولهذا قيل ان العارف اذا امر امر برفق ناصحا لا بعنف معيرا وكيف وهو مستبصر بسر الله في القدر

المسألة الثانية قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد اخيه والصديق مأخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين ما في قلبه ولا يخفي عنه شيئا وقال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة لم يعن النسب وقال او بيوت اخوانكم وهذا في النسب المسألة الثالثة قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما حصلت من الله لانه تعالى خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي اذا ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعرفة والالطاف قلنا كل هذا كان حاصلا في زمان حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص احد الزمانين بحصول الالفة والمحبة لا بد وان يكون زائدا على ما ذكرتم ثم قال وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها واعلم انه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الاخروية وهو ما ذكره في هذه الآية وفي الآية مسائل

المسألة الاولى المعنى انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لان جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار والمصير منهم الى الحفرة فانقذكم الله منها لانه ابعدهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك انه تعالى لطف بهم بالرسول عليه السلام وسائر الطافه حتى آمنوا وقال اصحابنا جميع الالطاف مشترك فيه بين المؤمن والكافر فلو كان فاعل الايمان ومرجحه هو العبد لكان العبد هو الذي انقذ نفسه من النار والله تعالى حكم بانه هو الذي انقذهم من النار فدل هذا على ان خالق افعال العباد هو الله سبحانه المسألة الثانية

شفا

شفا الشيء طرفه مقصور مثل شفا البئر والجمع الاشفاء ومنه يقال اشفى على الشيء اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اي حده وحرفه وقوله فانقذكم قال الازهري يقال نقذته وانقذته واستنقذته اي خلصته ونجيته وفي قوله فانقذكم منها سؤال وهو انه تعالى انما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها واجابوا عنه من وجوه الاول الضمير عائد الى الحفرة ولما انقذهم من الحفرة فقد انقذهم من شفا الحفرة لان شفاها منها الثاني انها راجعة الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول الزجاج **الثالث** ان شفا الحفرة وشفتها طرفها فجاز ان يخبر عنه بالتذكير والتأنيث المسألة الثالثة انهم لو ماتوا على الكفر وقعوا في النار فمثلت حياتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع في الحفرة الا ما بين طرف الشيء ثم قال كذلك يبين الله لكم آياته الكاف في موضع نصب اي مثل البيان المذكور يبين الله لكم سائر الآيات لكي تهتدوا بها قال الجبائي الآية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء اجاب الواحدي عنه في البسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية واقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم ان يريد الله منهم ذلك الرجاء ومن المعلوم ان على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء فالجواب الصحيح ان يقال كلمة لعل للترجي والمعنى انا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله اعلم

قوله تعالى

ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون

واعلم انه تعالى في الآيات المتقدمة عاب اهل الكتاب على شيئين احدهما انه عابهم على الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ثم انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين فامرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الايمان والطاعة فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الآية مسألتان

١ **المسألة الاولى** في قوله منكم قولان احدهما ان من هاهنا ليست للتبعيض لدليلين الاول انه تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والثاني هو انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بيده او بلسانه او بقلبه ويجب على كل احد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية كونوا امة دعاة الى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما كلمة من فهي هنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويقال ايضا لفلان من اولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع غلمانه واولاده لا بعضهم كذا هاهنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فالامر عام ثم اذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني ان من هاهنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين احدهما ان فائدة كلمة من هي ان في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين **والثاني** ان هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مشتملة على الامر بثلاثة اشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه على العلماء ولا شك انهم بعض الامة ونظير هذه الآية قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والثاني انا اجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا ايجابا على البعض لا على الكل والله اعلم وفيه قول رابع وهو قول الضحاك ان المراد من هذه الآية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا يتعلمون من الرسول ويعلمون الناس والتأويل على هذا الوجه كونوا امة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين

٢ **المسألة الثانية** هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة اشياء اولها الدعوة الى الخير ثم الامر بالمعروف ثم النهي عن المنكر ولاجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول اما الدعوة الى الخير فافضلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله تعالى قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحته نوعان احدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الامر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس اولا ثم اتبعه بنوعيه مبالغة في البيان واما شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فمذكورة في كتب الكلام ثم قال تعالى واولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفيه مسائل

١ **المسألة الاولى** منهم من تمسك بهذه الآية في ان الفاسق ليس له ان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الآية تدل على ان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب ان يكون الآمر بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بان هذا ورد على

اولئك هم المفلحون

سبيل الغالب فان الظاهر ان من امر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه الا بعد اصلاح احوال نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم
الغير ثم انهم اكدوا هذا بقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا
تفعلون ولانه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامراة ان يامرها بالمعروف في انها كشفت وجهها ومعلوم ان ذلك في غاية القبح والعلماء قالوا
الفاسق له ان يامر بالمعروف لانه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهي عن ذلك المنكر فان ترك احد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب
الاخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا اقول ما لا افعل فقال واينا يفعل ما يقول
ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يامر احد بمعروف ولا ينهى عن منكر

المسئلة الثانية

عن النبي صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله
عنه افضل الجهاد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال ايضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل اعلاه اسفله وروي
الحسن عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه قال يا ايها الناس ائتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري
اذا كان الرجل محببا في جيرانه محمودا عند اخوانه فاعلم انه مداهن

المسئلة الثالثة

قال الله سبحانه
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله قدم الاصلاح على
القتال وهذا يقتضي ان يبدا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا الى الاغلظ فالاغلظ كذا قوله تعالى
فاهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما ذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتغليظ فالتشديد وجب عليه القهر باليد فان عجز
فباللسان فان عجز فبالقلب واحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم
في الاية مسائل المسئلة الاولى في النظم وجهان الاول انه تعالى ذكر في الايات المتقدمة انه بين في التوراة والانجيل ما يدل على صحة دين ١
الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما القوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ثم انه تعالى امر المؤمنين
بالايمان بالله والدعوة الى الله ثم ختم ذلك بان حذر المؤمنين من مثل فعل اهل الكتاب وهو القاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج
التاويلات الفاسدة لدلالة هذه النصوص فقال ولا تكونوا ايها المؤمنون عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من اهل
الكتاب من بعد ما جاءهم في التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الاية من تتمة جملة الايات المتقدمة
والثاني وهو انه تعالى لما امر بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الامر بالمعروف قادرا على تنفيذ هذا
التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين لا جرم حذرهم تعالى
من الفرقة والاختلاف لكي لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية من تتمة الايات
الثانية فقط **المسئلة الثانية** قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا بسبب ٢
اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كابليس الذي ترك طاعة الله تعالى بسبب حسده لادم الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق
من الانبياء بعضا دون بعض فصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا مثل مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة والقدرية ٣
والحشوية المسئلة الثالثة قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتاكيد وقيل بل معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا
بالعداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التاويلات الفاسدة من تلك النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل منهم
نصرة قوله ومذهبه والثالث تفرقوا بابدانهم بان صار كل واحد من اولئك الاحبار رئيسا في بلد ثم اختلفوا بان صار كل واحد منهم
يدعي انه على الحق وان صاحبه على الباطل واقول انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسال الله
العفو والرحمة المسئلة الرابعة انما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءت لجواز حذف علامة التانيث من الفعل اذا كان ٤
فعل المؤنث متقدما ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم يعني الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا
للمؤمنين عن التفرق ثم قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه اعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض ثم
امر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض اتبع ذلك بذكر احوال الاخرة تاكيدا للامر والنهي وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
في نصب يوم وجهان الاول انه نصب بالظرف والتقدير ولهم عذاب عظيم في هذا اليوم وعلى هذا التقدير فيه فائدتان احداهما
ان ذلك العذاب في هذا اليوم والاخرى ان من حكم هذا اليوم ان تبيض فيه وجوه وتسود وجوه والثاني انه منصوب باضمار
اذكر المسئلة الثانية مثل هذه الاية لها نظائر منها قوله ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم قتر
ولا ذلة ومنها قوله وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها قوله وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف في وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون
بسيماهم اذا عرفت هذا فنقول في هذا البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان احدهما ان البياض مجاز عن الفرح
والسرور والسواد عن الغم وهذا مجاز مستعمل قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا ويقال لفلان عندي يد
بيضاء اي جلية سارة ولما سلم الحسن بن علي الامر لمعاوية قال له بعضهم يا مسود وجه امير المؤمنين ولبعضهم في الشيب

يا بياض

ولا تكونوا كالذين تفرقوا

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه

وجوه المؤمنين

يا بياض القرون سودت وجهي ••• عند بيض الوجوه سود القرون
فلعمري لاخفينك جهدي ••• عن عياني وعن عيان العيون
بسواد فيه بياض لوجهي ••• وسواد لوجهك الملعون

تقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنئة بالسرور يقولون الحمد لله الذي بيض
وجهك ويقال لمن وصل اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته فعلى هذا معنى الاية ان المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت
يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك اذا راى الكافر اعماله القبيحة محاة اسود وجهه بمعنى
شدة الحزن والغم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني والقول الثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين وذلك لان اللفظ
حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه قلت ولابي مسلم ان يقول الدليل دل على ما قلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ
مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد
بالغبرة والقترة ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون
بهذا القول الحكمة في ذلك ان اهل الموقف اذا راوا البياض في وجه انسان عرفوا انه من اهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل له الفرح
بسبب ذلك من وجهين احدهما ان السعيد يفرح بان يعلم قومه انه من اهل السعادة قال تعالى مخبرا عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني
من المكرمين والثاني انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت ان ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره في الاخرة وبهذا
الطريق يكون ظهور السواد في وجه الكافر سببا لمزيد غمهم في الاخرة فهذا وجه الحكمة فيه في الاخرة واما في الدنيا فالمكلف حين يكون في
الدنيا اذا عرف حصول هذه الحالة في الاخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات وترك المحرمات لكي يكون في الاخرة من قبيل من يبيض وجهه
لا من قبيل من يسود وجهه فهذا تقرير مذهبنا في القولين **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المكلف
اما مؤمن واما كافر وانه ليس هنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقالوا انه تعالى قسم اهل القيامة الى قسمين منهم من يبيض وجهه
وهم المؤمنون ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان هناك قسم ثالث لذكره الله تعالى قالوا وهذا ايضا متاكد
بقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اجاب
القاضي عنه بان عدم ذكر القسم الثالث لا يدل على عدمه بين ذلك انه تعالى انما قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل
التنكير وذلك لا يفيد العموم وايضا المذكور في الاية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ولا شبهة ان الكافر الاصلي من اهل النار مع انه غير داخل
تحت هذين القسمين فكذا القول في الفساق واعلم ان وجه الاستدلال بالاية هو ان نقول ان الايات المتقدمة ما كانت الا في الترغيب في الايمان
بالتوحيد والنبوة وفي الزجر عن الكفر بهما انه تعالى اتبع ذلك بهذه الاية فظاهرها يقتضي ان يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن امن بالتوحيد
والنبوة واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن انكر ذلك ثم دلنا بعد هذه الاية على ان صاحب البياض من اهل الجنة وصاحب السواد من اهل
النار فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين واما قوله ليس هذا بالكافر الاصلي فالجواب عنه من وجهين الاول ان نقول لم لا يجوز ان يكون المراد
منه ان كل احد اسلم وقت استخراج الذرية من صلب ادم واذا كان كذلك كان الكل داخلا فيه والثاني وهو انه تعالى قال في اخر الاية فذوقوا العذاب
بما كنتم تكفرون فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث انه كفر لا الكفر من حيث انه بعد الايمان واذا ثبت ان الموجب لهذا العذاب هو الكفر دخل كل الكفار
فيه سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا اصليا والله اعلم ثم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وفي الاية سؤالات

السؤال الاول انه تعالى ذكر القسمين اولا فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد
في اللفظ ثم لما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب ان يقدم حكم البياض **والجواب**
عنه من وجوه احدها ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب وثانيها ان المقصود من الخلق ايصال الرحمة لا ايصال العذاب قال عليه السلام حاكيا عن رب
العزة سبحانه خلقتهم ليربحوا علي لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدا بذكر اهل الثواب وهم اهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس
في الذكر احسن ثم ختم بذكرهم ايضا تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب كما قال سبقت رحمتي غضبي وثالثها ان الفصحاء والشعراء
قالوا يجب ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا ما يسر الطبع ويشرح الصدر ولا شك ان ذكر رحمة الله هو الذي يكون كذلك
فلا جرم وقع الابتداء بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم **السؤال الثاني** اين جواب اما والجواب هو محذوف والتقدير
فيقال لهم اكفرتم فهذا اولى ثم انه حذف القول لدلالة الكلام عليه ومثله في التنزيل كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب
سلام عليكم وقال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رءوسهم عند ربهم ربنا

السؤال الثالث من المراد بقوله الذين كفروا بعد ايمانهم والجواب للمفسرين فيه اقوال احدها قال ابي بن كعب
الكل امنوا حال ما استخرجهم من صلب ادم عليه السلام فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان رواه الواحدي في البسيط باسناده
عن النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها المراد ان الكفر بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان وهو الدلائل التي نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة والدال
على صحة هذا التاويل قوله تعالى في هذه الاية يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون ثم ذمهم على الكفر بعد وضوح الايات

وقال للمؤمنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا اكفرتم بعد ايمانكم وكان ذلك محمولا على ما ذكرنا
حتى يصير هذه الاية مقررة لما قبلها وعلى هذين الوجهين يكون الاية عامة في حق كل الكفار واما الذين خصصوا هذه الاية ببعض الكفار
فلهم وجوه الاول قال عكرمة والاصم والزجاج المراد اهل الكتاب فانهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به فلما بعث صلى الله
عليه وسلم كانوا مؤمنين به فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به **الثاني** قال قتادة المراد الذين كفروا بعد الايمان
بسبب الارتداد الثالث قال الحسن الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق الرابع قيل هم اهل البدع والاهواء من هذه الامة الخامس قيل
هم الخوارج فانه عليه السلام قال فيهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الاخيران في غاية البعد لانهما
لا يليقان بما قبل هذه الاية ولانه تخصيص بغير دليل ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة السؤال الرابع ما الفائدة في همزة
الاستفهام في قوله اكفرتم الجواب هذا استفهام بمعنى الانكار وهو مؤكد كما ذكر قبل هذه الاية وهو قوله يا اهل الكتاب لم تكفرون
بايات الله وانتم تشهدون قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوائد الاولى
انه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه ولمن كان كافرا اصليا الثانية
قال القاضي قوله اكفرتم بعد ايمانكم يدل على ان الكفر من جهتهم لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون الثالثة قالت
المرجئة الاية تدل على ان كل انواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى واما الذين ابيضت
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سؤالات **السؤال الاول** ما المراد برحمة الله
الجواب قال ابن عباس المراد الجنة قال المحققون من اصحابنا هذا اشارة الى ان العبد وان كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله
وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل والى الترك على السوية يمتنع منه الفعل فاذا لم يحصل رجحان داعية
الطاعة امتنع ان يحصل منه الطاعة وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق الله فاذا صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد فكيف
يصير ذلك موجبا على الله شيئا فثبت ان دخول الجنة لا يكون الا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا السؤال الثاني كيف موقع
قوله هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله الجواب كانه قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون
السؤال الثالث الكفار مخلدون في النار كما ان المؤمنين مخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على
خلود اهل النار في هذه الاية مع انه نص على خلود اهل الجنة فيها فما الفائدة والجواب كل ذلك اشعارات بان جانب الرحمة
اغلب وذلك لانه ابتدأ في الذكر باهل الرحمة وختم باهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما اضافه الى نفسه بل قال فذوقوا العذاب
مع انه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال ففي رحمة الله ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع انه نص على الخلود في جانب
الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال ففي رحمة الله
ثم قال في اخر الاية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب وكل ذلك مما يشعر بان جانب
الرحمة مغلب يا ارحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك واحسانك ثم قال تعالى تلك ايات الله نتلوها
عليك بالحق وفي قوله تلك فيه وجهان الاول المراد بهذه الايات التي ذكرناها هي دلائل الله وانما جاز اقامة تلك مقام هذه
لان هذه الايات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصارت كانها بعدت فقيل فيها تلك والثاني ان الله تعالى وعده ان ينزل عليه كتابا مشتملا
على كل ما لا بد منه في الدين فلما انزل هذه الايات قال تلك الايات الموعودة هي التي نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه
المسئلة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله ذلك الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان الاول اي ملتبسة بالحق والعدل
من جزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه الثاني بالحق اي بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال وما الله يريد ظلما للعالمين
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** انما حسن ذكر الظلم ههنا لانه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه
اكرم الاكرمين فكانه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم فعلوا ما يستوجبون به هذا العقاب المنكر فان مصالح العالم لا تستقيم الا بتهديد
المذنبين واذا حصل هذا التهديد فلا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من ادل الدلائل على ان جانب الرحمة غالب
ونظيره قوله تعالى في سورة عم لما ذكر وعيد الكفار قال انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا كذابا اي هذا الوعيد الشديد
انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة المسئلة الثانية قال الجبائي هذه الاية تدل على انه سبحانه لا يريد شيئا من القبائح
لا من افعاله ولا من افعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك وبيانه هو ان الظلم اما ان يفرض صدوره من الله تعالى او من العبد وبتقدير
صدوره من العبد فاما ان يظلم العبد نفسه وذلك بسبب اقدامه على المعاصي او يظلم غيره فاقسام الظلم هي هذه الثلاثة
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين نكرة في سياق النفي فوجب ان لا يريد شيئا مما يكون ظلما سواء كان ذلك صادرا عنه
او صادرا عن غيره فثبت ان هذه الاية تدل على انه لا يريد شيئا من هذه الاقسام الثلاثة واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون فاعلا
لشيء من هذه الاقسام ويلزم منه ان لا يكون فاعلا للظلم اصلا ويلزم ان لا يكون فاعلا لافعال العبد لان من جملة افعالهم ظلمهم لانفسهم
وظلم بعضهم بعضا واما قلنا ان الاية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم البتة لانها دلت على انه غير مريد لشيء منها ولو كان فاعلا

لشيء

لشيء من اقسام الظلم لكان مريدا لها وقد بطل ذلك قالوا فثبت بهذه الاية انه غير فاعل للظلم وغير فاعل لاعمال العباد وغير مريد للقبائح
من افعال العباد ثم قالوا انه تعالى تمدح بانه لا يريد ذلك والتمدح انما يصح لو صح منه فعل ذلك الشيء وصح منه كونه مريدا
له فدلت هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم وعند هذا تحصل ان قالوا هذه الاية الواحدة وافية بتقرير جميع اصول
المعتزلة في مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى انه لا يريد الظلم ولا يفعل الظلم قال بعده ولله ما في السموات وما في الارض وانما
ذكر هذه الاية عقيب ما تقدم لوجهين الاول انه لما ذكر انه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بان فاعل القبيح انما يفعل القبيح
اما للجهل او العجز او الحاجة وكل ذلك على الله محال لانه مالك لكل ما في السموات وما في الارض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز
والحاجة واذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح الثاني انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم
بوجه من الوجوه كان لقائل ان يقول انا نشاهد وجود الظلم في العالم فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان على خلاف ارادته فلزم كونه
ضعيفا عاجزا مغلوبا وذلك محال فاجاب الله تعالى عنه بقوله ولله ما في السموات وما في الارض اي انه تعالى قادر على ان يمنع
الظلمة من الظلم على سبيل الالجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج عن كونه عاجزا ضعيفا الا انه تعالى اراد منهم ترك المعصية
اختيارا وطوعا ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم على ترك لبطلت هذه الفائدة فهذا تلخيص كلام المعتزلة
في هذه الاية وربما اوردوا هذا الكلام من وجه اخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين هو انه لا يريد
ان يظلمهم وانه لا يريد ان يظلم بعضهم بعضا فان كان الاول فهذا لا يستقيم على قولكم لان من مذهبكم انه تعالى لو عذب البريء من الذنب
باشد العذاب لم يكن ظالما بل كان عادلا لانه متصرف في ملك الغير وهو تعالى انما يتصرف في ملك نفسه فاستحال كونه ظالما واذا كان
كذلك لم يكن حمل الاية على انه لا يريد ان يظلم الخلق واما ان حملتم الاية على انه لا يريد ان يظلم بعض العباد بعضا فهذا ايضا لا يتم على قولكم
لان كل ذلك بارادته وتكوينه على قولكم فثبت انه على مذهبكم لا يمكن حمل الاية على الوجه الصحيح **والجواب**
لم لا يجوز ان يكون المراد انه تعالى لا يريد ان يظلم احدا من عباده قوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام
عليه من وجهين الاول انه تعالى يمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم وبقوله يطعم ولا يطعم ولم يلزم من ذلك صحة النوم والاكل
عليه فكذا ههنا الثاني انه تعالى لو عذب من لم يكن مستحقا للعذاب لم يكن ظالما في نفسه لكنه في صورة الظلم وقد يطلق
اسم احد المتشابهين على الاخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظائره كثيرة في القران هذا تمام الكلام في هذه المناظرة
المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بقوله ولله ما في السموات وما في الارض على كونه خالقا لاعمال العباد فقالوا
لا شك ان افعال العباد من جملة ما في السموات وما في الارض فوجب كونها لله بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وانما يصح
قولنا ان افعاله لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الاية على انه خالق لافعال العباد اجاب الجبائي عنه بان قوله لله اضافة ملك
لا اضافة فعل الا ترى انه يقال هذا البناء لفلان فيريدون انه مملوكه لا انه مفعوله وايضا المقصود من الاية تعظيم الله لنفسه
ومدحه لا لمدح نفسه ولا يجوز ان يتمدح بان ينسب الى نفسه الفواحش والقبائح وايضا فقوله ما في السموات وما في الارض
انما يتناول ما كان مظروفا في السموات والارض وذلك من صفات الاجسام لا من صفات الافعال التي هي اعراض اجاب
اصحابنا عنه بان هذه الاضافة اضافة الفعل بدليل ان القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل في قلبه
ما يدعوه الى الفعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعا للتسلسل واذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع
القدرة والداعية وثبت ان مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت ان فعل العبد مستند الى الله تعالى خلقا وتكوينا
بواسطة فعل السبب هذا تمام القول في هذه المناظرة **المسئلة الرابعة** قوله ولله ما في السموات
وما في الارض زعمت الفلاسفة انه انما قدم ذكر ما في السموات على ذكر ما في الارض لان الاحوال السماوية اسباب الاحوال
الارضية فقدم السبب على المسبب وهذا يدل على ان جميع الاحوال الارضية مستندة الى الاحوال السماوية ولا شك ان الاحوال
السماوية مستندة الى خلق الله وتكوينه فيكون الكل بخلق الله هذا الوجه **المسئلة الخامسة**
قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور فاعاد ذكر الله في اول الايتين والغرض منه تاكيد التعظيم
والمقصود انه مبدأ المخلوقات واليه معادهم فقوله ولله ما في السموات وما في الارض اشارة الى انه سبحانه هو الاول
وقوله والى الله ترجع الامور اشارة الى انه هو الاخر وذلك يدل على احاطة حكمه وتصرفه وتدبيره باولهم واخرهم وان الاسباب
والمسببات منتهية اليه وان الحاجات منقطعة عنده **المسئلة السادسة** كلمة الى في قوله والى الله ترجع الامور
لا تدل على انه تعالى في مكان وجهة بل المراد رجوع الخلق الى موضع لا ينفذ حكم احد الا حكمه ولا يجري قضاء احد الا قضاؤه

قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله
في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من ان يكونوا مثل اهل الكتاب
في التمرد والعصيان وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل هذه الايات حمل المؤمنين والمكلفين على

المسئلة

في التفسير وجهان

الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والمعصية ثم انه تعالى اردف ذلك بطريق اخر يقتضي حمل المومنين على الانقياد والطاعة فقال كنتم خير امة والمعنى انكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم فاللائق بهذا ان لا تبطلوا على انفسكم هذه الفضيلة وان لا تزيلوا عن انفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكاليف الثاني انه تعالى لما ذكر كمال حال الاشقيا وهو قوله فاما الذين اسودت وجوههم وكمال حال السعدا وهو قوله واما الذين ابيضت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقيا بقوله وما الله يريد ظلما للعالمين يعني انهم انما استحقوا ذلك بافعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الاية على ما هو السبب لوعد السعدا بقوله كنتم خير امة اخرجت اي تلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الاخرة لانهم كانوا في الدنيا خير امة اخرجت للناس **المسئلة الاولى** لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان ههنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج الى خبر والمعنى حدثتم خير امة ووجدتم وخلقتم خير امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين الثاني ان كان ههنا ناقصة وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وانهم ما بقوا الان عليها والجواب عنه ان قوله كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام ولا يدل على انقطاع طارئ بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله وكان الله غفورا رحيما اذا ثبت هذا فنقول للمفسرين على هذا التقدير اقوال احدها كنتم في علم الله خير امة وثانيها كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين بانكم خير امة وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التورية فشدتهم على الكفار امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بانكم خير امة ورابعها كنتم منذ انتم خير امة اخرجت للناس وخامسها قال ابو مسلم قوله كنتم خير امة تابع لقوله فاما الذين ابيضت وجوههم والتقدير انه يقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير امة فاستحققتم ما انتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه ويكون ما عرض بين اول القصة وآخرها كما لا يزال يعرض في القران مثله **وسادسها** قال بعضهم لو شاء الله لقال انتم وكان هذا التشريف حاصلا لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا وسابعها كنتم مذ انتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا ۵ **الاحتمال الثالث** ان يقال كان ههنا زائدة على راي بعضهم فقوله كنتم خير امة هو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع اخر واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون واضمار كان واظهارها سواء الا انها تذكر للتاكيد ووقوع الامر لا محالة قال ابن الانباري هذا القول ظاهر الاختلال لان كان تلغى متوسطا ومؤخرا ولا تلغى متقدما تقول العرب عبد الله كان قائم وعبد الله قائما كان على ان كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على الغاء كان لان سبيلهم ان يبدؤا بما يتصرف العناية اليه والملغى لا يكون في محل العناية وايضا لا يجوز الغاء الكون في الاية لانتصاب خبره واذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى الاحتمال الرابع ان يكون كان بمعنى صار فقوله كنتم خير امة معناه صرتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر اي صرتم خير امة بسبب كونكم امرين بالمعروف وناهين عن المنكر مؤمنين بالله ثم قال ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني انكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال واهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم ايضا صفة الخيرية والله اعلم **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين الاول قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق ثم قال في هذه الاية كنتم خير امة فوجب بحكم هذه الاية ان تكون هذه الامة افضل من اولئك الامة الذين يهدون بالحق من قوم موسى واذا كان هؤلاء افضل منهم وجب ان يكون هذه الامة لا تحكم الا بالحق اذ لو جاز في هذه الامة ان تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الامة افضل من الامة التي تهدي بالحق لان المبطل يمتنع ان يكون خيرا من المحق فثبت ان هذه الامة لا تحكم الا بالحق واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة الوجه الثاني وهو ان الالف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيدان الاستغراق وهذا يقتضي كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك كان اجماعهم حقا وصدقا لا محالة فكان حجة والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الاصول **المسئلة الثالثة** قال الزجاج قوله كنتم خير امة ظاهر الخطاب فيه مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل الامة ونظيره قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص ۵ فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا ههنا **المسئلة الرابعة** قال القفال رحمه الله اصل الامة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد فامة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالايمان به والاقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته انهم امته الا ان لفظ الامة اذا اطلقت وحدها وقع على الاول الا ترى انه اذا قيل اجمعت الامة على كذا فهم منه الاول وقال عليه السلام امتي لا تجتمع على الضلالة وروي انه عليه السلام يقول

يوم

يوم القيمة امتي امتي فلفظة الامة في هذه المواضع وامثالها يفهم منه المقرون بنبوته فاما اهل دعوته فانه انما يقال لهم انهم امة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط اما قوله اخرجت للناس ففيه قولان الاول المعنى كنتم خير الامم المخرجة للناس في جميع الاعصار فقوله اخرجت للناس اي اظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها والثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير امة ومنهم من قال اخرجت صلة والتقدير كنتم خير امة للناس ثم قال تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله واعلم ان هذا كلام مستانف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وتحقيق الكلام انه ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة ثم ذكر عقيب هذا الحكم هذه الطاعات اعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللا بهذه العبادات وههنا سؤالات **السؤال الاول** من اي وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله كون هذه الامة خير الامم مع ان هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة في سائر الامم والجواب قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر باكد الوجوه وهو القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد في الدين تحملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه عن اعظم المضار فوجب ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى ما روي عن ابن عباس انه قال في تفسير الاية قوله كنتم خير امة تامرونهم ان يشهدوا ان لا اله الا الله ويقروا بما انزل الله وتقاتلونهم عليه ولا اله الا الله اعظم المعروف والتكذيب هو انكر المنكر ثم قال القفال وفائدة القتال على الدين لا ينكره منصف وذلك لان اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة ولا يتاملون في الدلائل التي تورد عليهم فاذا اكره على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ولا يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب الدائم **السؤال الثاني** لم قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع ان الايمان لا بد وان يكون مقدما على كل الطاعات والجواب ان الايمان بالله امر مشترك فيه بين جميع الامم المحقة ثم انه تعالى فضل هذه الامة على سائر الامم المحقة فيمتنع ان يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الايمان الذي هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر في هذه الزيادة هو كون هذه الامة اقوى حالا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من سائر الامم فاذا المؤثر في هذه الخيرية هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الايمان بالله فهو شرط لتاثير هذا المؤثر في هذا الحكم لانه ما لم يوجد الايمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا في صفة الخيرية فثبت ان الموجب لهذه الخيرية هو كونهم امرين بالمعروف ناهين عن المنكر واما ايمانهم فذاك شرط التاثير والمؤثر الصق بالاثر من شرط التاثير فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان **السؤال الثالث** لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لا بد منه والجواب الايمان بالله يستلزم الايمان بالنبوة لان الايمان بالله لا يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا والايمان بكونه صادقا لا يحصل الا اذا كان الذي اظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من لوازم الايمان بالله الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ۵ ثم قال تعالى ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم وفيه وجهان الاول ولو آمن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت الخيرية لاتباع محمد عليه السلام لحصلت هذه الخيرية ايضا لهم فالمقصود من هذا الكلام ترغيب اهل الكتاب في هذا الدين الثاني ان اهل الكتاب انما اثروا دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو آمنوا لحصلت لهم الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الاخرة وكان ذلك خيرا لهم مما قبلوه واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير عاطف احدهما قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون وثانيهما قوله لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر اهل الكتاب كما يقول القائل وعلى ذكر فلان فان من شانه كيت وكيت وكذلك جاء امرين غير معطوف اما قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون ففيه سؤالات **السؤال الاول** الالف واللام في قوله المومنون للاستغراق او للمعهود السابق والجواب بل للمعهود السابق ۵ والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى السؤال الثاني الوصف انما يذكر للمبالغة فاي مبالغة تحصل في وصف الكافر بانه فاسق والجواب الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه فيكون مردودا عند الطوائف كلهم

لان المسلمين لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فانه قيل اهل الكتاب فريقان منهم من امن والذين ما
امنوا فهم فاسقون في دينهم فلهذا السوال يجب الا ننظر هذا بعيد البتة عند احد من العقلا اما قوله تعالى لن يضروكم الا اذى فاعلم
انه تعالى لما رغب المومنين في التصلب في ايمانهم وترك الالتفات الى اقوال الكفار وافعالهم بقوله كنتم خير امة رغبهم
فيه من وجه اخر وهو انه لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول الذي لا عبرة فيه ولو انهم قاتلوا ه
المسلمين صاروا منهزمين مخذولين واذا كان كذلك لم يجب الالتفات الى اقوالهم وافعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم
من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب فهذا وجه النظم فاما قوله لن يضروكم الا اذى فمعناه انه ليس على المسلمين
من كفار اهل الكتاب ضرر وانما منتهى امرهم ان يوذوكم باللسان اما بالطعن في محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام واما
باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة واما بتحريف نصوص التورية والانجيل
واما بالقاء الشبه في الاسماع واما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال ان قوله الا اذى استثنا
منقطع وهو بعيد لان كل الوجوه المذكورة توجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم الا الضرر
الذي هو الاذى فهو استثنا صحيح والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا والاذى وقع موقع الضرر والاذى مصدر اذيت الشي اذى
ثم قال تعالى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ثم لا ينصرون اي انهم
بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة ومثله قوله تعالى لين قوتلوا لا ينصرونهم ولين نصروهم ليولن الادبار
ثم لا ينصرون وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وقوله نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكل
ذلك وعد بالفتح والنصر والظفر واعلم ان هذه الاية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة منها ان المومنين امنوا من ضررهم
ومنها انهم لو قاتلوا المومنين لانهزموا ومنها انه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقع كما اخبر الله
عنها فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما اقدموا على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار عن الغيب
فيكون معجزا وههنا سوالان **السوال الاول** هب ان اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا
كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الايات قلنا هذه الايات مخصوصة باليهود واسباب النزول يدل على ذلك فزال
هذا الاشكال السوال الثاني هلا جزم قوله لا ينصرون قلنا عدل به عن حكم الجزا الى الاخبار ابتدا كانه قيل
اخبركم انهم لا ينصرون والفايدة فيه انه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الادبار وحين رفع كان نفي النصر وعدا
مطلقا كانه قال ثم شانهم وقصتهم التي اخبركم عنها وابشركم بها بعد التولية انهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون
في الذلة والمهانة ابدا دايما **السوال الثالث** ما الذي عطف عليه قوله ثم لا ينصرون
الجواب هو جملة الشرط والجزا كانه قيل اخبركم انهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم اخبركم انهم لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم
لافادة معنى التراخي في المرتبة لان الاخبار بتسلط الخذلان اعظم من الاخبار بتوليتهم الادبار ه

قوله تعالى **ضربت عليهم الذلة** واعلم انه تعالى لما بين انهم ان قاتلوا رجعوا مخذولين غير
منصورين ذكر انهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الاية مسايل **المسلة الاولى** قد ذكرنا
تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشي يضرب على الشي فيلصق به ومنه قولهم
ما هذا على ضربة لازب ومنه تسمية الخراج ضريبة **المسلة الثانية** الذلة هي الذل
وفي المراد بهذا الذل اقوال الاول وهو الاقوى ان المراد ان يحاربوا ويقتلوا وتغنم اموالهم وتسبى ذراريهم وتملك اراضيهم
فهو كقوله تعالى اقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى الا بحبل من الله والمراد الا بعهد من الله وعصمة وذمام من الله ومن المومنين
لان عند ذلك تزول هذه الاحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي والثاني ان هذه الذلة هي الجزية وذلك لان ضرب الجزية
عليهم يوجب الصغار والثالث ان المراد من هذه الذلة انك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا بل هم مستخفون في جميع
البلاد ذليلون مهينون واعلم انه لا يمكن ان يقال المراد من الذلة هو الجزية فقط او هذه المهانة فقط لان قوله الا بحبل من الله
يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل لانه يزول شي من ذلك عند هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط والجزية
والصغار والذلة منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبري فقال اليهود قد ضربت عليهم الذلة سوا كانوا على عهد من الله او لم
يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثنا من الذلة الى العزة فقوله الا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس
واعلم ان هذا ضعيف لان حمل لفظ الا على لكن خلاف الظاهر وايضا اذا حملنا الكلام على ان المراد لكن قد يعتصمون بحبل من الله ه
وحبل من الناس لم يتم هذا القدر فلا بد من اضمار الشي الذي يعتصمون بحبل الله لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الاصل
ولا يصار الى هذه الاشيا الا عند الضرورة فاذا كان لا ضرورة هنا الى ذلك كان المصير اليه غير جايز بل ههنا وجه اخر
وهو ان نحمل الذلة على كل هذه الاشيا اعني القتل والاسر وسبي الذراري واخذ المال والحاق الصغار والمهانة ويكون فايدة

الاستثنا

الاستثنا [illegible] لا يبقى مجموع هذه الاحكام وذلك [illegible]
[illegible]
[illegible] **المسلة الثالثة**
قوله الا بحبل [illegible]
[illegible]
[illegible] **المسلة الثالثة**
[illegible]
ان الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص الله عليه وهو اخذ الجزية والثاني الذي فوض الى راي الامام فيزيد فيه تارة وينقص
بحسب الاجتهاد فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل المومنين والله اعلم ثم قال وباوا بغضب من الله وقد ذكرنا
ان معناه انهم مكثوا ولبثوا وداموا في غضب الله واصل ذلك ماخوذ من المبوا وهو المكان ومنه تبوا فلان منزل كذا وبواته اياه والمعنى
انهم مكثوا في غضب من الله وحلوا فيه وسوا اكان حل بعد الغضب وحلوا فيه ثم قال وضربت عليهم المسكنة فالاكثرون حملوا المسكنة
على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لانه تعالى اخرج المسكنة عن الاستثنا وذلك يدل على انها باقية عليهم غير زايلة عنهم
والباقي عليهم ليس الا الجزية وقال اخرون المراد بالمسكنة ان اليهودي يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا اخبار
من الله سبحانه بانه جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك بانهم
كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون الانبيا بغير حق والمعنى انه تعالى الصق باليهود ثلثة انواع من المكروهات اولها جعل الذلة لازمة ه
وثانيها جعل غضب الله لازما لهم وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الاية ان العلة لالصاق هذه الاشيا المكروهة انهم
كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق وههنا سوالات **السوال الاول** هذه الذلة والمسكنة
انما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام والذين قتلوا الانبيا بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بادوار واعصار
فعلى هذا الموضع الذي حصل فيه العلة وهو قتل الانبيا لم يحصل فيه تلك العقوبة وكانه لا اشكال الا ان الجواب عنه ان هولا المتاخرين وان كانوا
لم يصدر عنهم قتل الانبيا عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك فان اسلافهم هم الذين قتلوا الانبيا وهولا المتاخرون كانوا راضين بفعل
اسلافهم فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لابايهم واسلافهم مع انهم كانوا مصوبين لاسلافهم في تلك الافعال
السوال الثاني لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز ان يقال التكرير للتاكيد لان التاكيد يجب ان يكون
بشي اقوى من المؤكد والعصيان اقل حالا من الكفر فلم يجز تاكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين الاول ان علة الذلة والغضب والمسكنة
في الكفر وقتل الانبيا وعلة الكفر وقتل الانبيا هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد
حالا فحالا ونور الايمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك الى ان بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله كلا بل ران
على قلوبهم فقوله ذلك بما عصوا اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الاداب وقع في ترك السنن
ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني
يحتمل ان يريد بقوله بانهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
وعلى هذا لا يلزم التكرار فكانه تعالى بين علة عقوبة من تقدم ثم بين ان من تاخر لما تبع من تقدم كان لاجل معصيته ومعاداته مستوجبا لمثل
عقوبتهم حتى يظهر للخلق ان ما انزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة

قوله تعالى **ليسوا سوا من اهل الكتاب امة قايمة يتلون ايات الله انا الليل وهم يسجدون** في الاية مسايل **المسلة الاولى**
اعلم ان في قوله ليسوا سوا قولان احدهما ان قوله ليسوا سوا كلام تام وقوله من اهل الكتاب امة قايمة كلام مستانف
لبيان قوله ليسوا سوا كما وقع قوله تامرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير امة والمعنى ان اهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سوا
وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون ثم ابتدا فقال من اهل الكتاب امة قايمة وعلى هذا القول

احتمالان احدهما انه لما قال من اهل الكتاب امة قائمة كان تمام الكلام ان يقال ومنهم امة مذمومة الا انه اضمر ذكر الامة المذمومة على مذهب العرب من ان ذكر احد الضدين يغني عن ذكر الضد الاخر وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا فذكر احدهما يستقل بافادة العلم بهما فلا جرم يحسن اهمال الضد الاخر قال ابو ذؤيب

دعاني اليها القلب اني لامره ● سميع فما ادري ارشد طلابها

اراد ام غي فاكتفي بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفراء وابن الانباري وقال الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لان ذكر الامة المذمومة جرى فيما قبل هذه الاية فلا حاجة الى اضمارها مرة اخرى ولانا قد ذكرنا انه لما كان العلم بالضدين معا يقتضي العلم بالاخر كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا ان يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا ههنا لما تقدم قوله ليسوا سواء اغنى ذلك عن الاضمار والقول الثاني ان قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليسوا سواء امة قائمة وامة مذمومة فامة رفع بليس وانما قيل ليسوا على مذهب من يقول اكلوني البراغيث وعلى هذا التقدير لا بد من اضمار الامة المذمومة وهو اختيار ابي عبيدة الا ان اكثر النحويين انكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على ان قوله اكلوني البراغيث واشباهها لغة ركيكة والله اعلم ●

المسئلة الثانية يقال فلان وفلان سواء اي متساويان وقوم سواء لانه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومعنى الكلام في سواء اول سورة البقرة المسئلة الثالثة في المراد باهل الكتاب قولان الاول وعليه الجمهور ان المراد منه الذين امنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روي انه لما اسلم عبد الله بن سلام واصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم فانزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الاية وقيل انه تعالى لما وصف اهل الكتاب في الايات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الاية لبيان ان كل اهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني انها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء وعن عطاء انها نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه السلام

والقول الثاني ان يكون المراد باهل الكتاب كل من اوتي الكتاب من اهل الاديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم وقال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم اخر صلاة العشاء ثم خرج الى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلاة فقال اما انه ليس من اهل الاديان احد يذكر الله هذه الساعة غيركم وقرا هذه الاية قال القفال رحمه الله ولا يبعد ان يقال اولئك الحاضرون كانوا نفرا من مؤمني اهل الكتاب فقيل ليس يستوي من اهل الكتاب هؤلاء الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فاقاموا صلاة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يبعد ايضا ان يقال المراد كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله باهل الكتاب كانه قيل اولئك الذين سموا انفسهم باهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله باهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الاية تقرير فضيلة اهل الاسلام تاكيدا لما تقدم من قوله كنتم خير امة وهو كقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم اعلم انه تعالى مدح الامة المذكورة في هذه الاية بصفات ثمانية

الصفة الاولى انها قائمة وفيها اقوال الاول انها قائمة في الصلاة يتلون ايات الله اناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القران في ساعات الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على ان المراد من هذا القيام في الصلاة قوله وهم يسجدون والظاهر ان السجدة لا تكون الا في الصلاة والقول الثاني في تفسير كونها قائمة انها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك كقوله الا ما دمت عليه قائما اي ملازما للاقتضاء ثابتا على المطالبة مستقصيا فيه ومنه قوله تعالى قائما بالقسط واقول ان هذه الاية دلت على كون المسلم قائما بحق العبودية وقوله قائما بالقسط يدل على ان المولى قائم بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روي ان عمر بن الخطاب قال يا رسول الله ان اناسا من اهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب صلى الله عليه وسلم وقال امتهوكون انتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون اما والذي نفسي بيده لقد اتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية اخرى قال عند ذلك انكم لم تكلفوا ان تعملوا بما في التوراة والانجيل وانما امرتم ان تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما الى الله تعالى وكلفتم ان تؤمنوا بما انزل الله علي في هذا الوحي غدوة وعشيا والذي نفس محمد بيده لو ادركني ابراهيم وموسى وعيسى لامنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على ان الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله تعالى في هذه الاية بذلك فقال من اهل الكتاب امة قائمة

القول الثالث امة قائمة اي مستقيمة عادلة من قولك اقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير امة الصفة الثانية قوله تعالى يتلون ايات الله اناء الليل وفيه مسائل المسئلة الاولى

يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله امة اي امة قائمة تالون مؤمنون المسئلة الثانية التلاوة القراءة واصل الكلمة من الاتباع فكان التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ المسئلة الثالثة ايات الله قد يراد بها ايات القران وقد يراد بها اصناف مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد ههنا الاول المسئلة الرابعة اناء الليل اصلها في اللغة الاوقات والساعات وواحدها انا مثل معا وامعاء وانى مثل نحي وانحاء مكسورة الاول ساكن الثاني قال القفال رحمه الله كان التاني ماخوذ منه لانه انتظار الساعات والاوقات وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي اخر المجيء الى الجمعة اذيت وانيت اي دافعت الاوقات

الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون وفيه وجوه الاول يحتمل ان يكون حالا من التلاوة كانهم يقرؤون القران في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع الا ان القفال رحمه الله روى في تفسيره حديثا ان ذلك غير جائز وهو قوله عليه السلام الا اني نهيت ان اقرا راكعا وساجدا الثاني يحتمل ان يكون كلاما مستقلا والمعنى انهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بانواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه قال الحسن يريح راسه بقدميه وقدميه براسه فهذا على معنى ارادة الراحة وازالة التعب واحداث النشاط الثالث يحتمل ان يكون المراد بقوله وهم يسجدون انهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلاة تسمى سجودا وسجدة وركعة وتسبيحا وسبحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين اي صلوا وقال فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الصلاة الرابع يحتمل ان يكون المراد بقوله وهم يسجدون اي يخضعون ويخشعون لله لان العرب تسمي الخشوع سجودا كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله

الصفة الرابعة قوله يؤمنون بالله واليوم الاخر واعلم ان اليهود كانوا ايضا يقومون في الليل للتهجد وقراءة التوراة فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القران ارد ف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الاخر وقد بينا ان الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع انبيائه ورسله والايمان باليوم الاخر يستلزم الحذر من المعاصي وهؤلاء اليهود ينكرون انبياء الله ولا يحترزون عن معاصيه فلم يحصل لهم الايمان بالمبدا والمعاد واعلم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وافضل الاعمال الصالحة الصلاة وافضل الاذكار ذكر الله وافضل المعارف معرفة المبدا ومعرفة المعاد فقوله يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون اشارة الى الاعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله يؤمنون بالله واليوم الاخر اشارة الى فضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم في القوة العملية وفي القوة النظرية وذلك اكمل احوال الانسان وهو المرتبة التي يقال لها انها اخر درجات الانسانية واول درجات الملائكة الصفة الخامسة قوله ويامرون بالمعروف

الصفة السادسة قوله وينهون عن المنكر واعلم ان الغاية القصوى في الكمال ان يكون تاما وفوق التام فكون الانسان تاما ليس الا في كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التام ان يسعى في تكميل الناقصين وذلك بطريقين اما بارشادهم الى ما ينبغي وهو الامر بالمعروف واما بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال ابن عباس يامرون بالمعروف اي بتوحيد الله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان لفظ المعروف والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر الصفة السابعة قوله ويسارعون في الخيرات وفيه وجهان احدهما انهم يتبادرون اليها خوف الفوت بالموت والاخر يعملونها غير متثاقلين فان قيل اليس ان العجلة مذمومة قال عليه السلام العجلة من الشيطان والتاني من الرحمن فما الفرق بين السرعة وبين العجلة قلنا السرعة مخصوصة بان يقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بان يقدم ما لا ينبغي تقديمه فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين لان من رغب في الامر اثر الفور على التراخي قال تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وايضا العجلة ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت اليك رب لترضى

الصفة الثامنة قوله واولئك من الصالحين والمعنى واولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت احوالهم عند الله ورضيهم واعلم ان الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه القران والمعقول اما القران فهو ان الله تعالى مدح بهذا الوصف اكابر الانبياء عليهم السلام فقال بعد ذكر اسمعيل وادريس وذا الكفل وغيرهم وادخلناهم في رحمتنا انهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام انه قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين واما المعقول فهو ان الصلاح ضد الفساد وكل ما لا ينبغي ان يكون فهو فساد سواء كان ذلك في العقائد او في الاعمال فاذا كان كل ما حصل من باب ما ينبغي ان يكون فقد حصل الصلاح فكان الصالح دالا على اكمل الدرجات ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على المغايبة لان الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمني اهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويامرون ويسارعون ولن يضيع لهم ما يعملون والمقصود ان جهال اليهود

لما قالوا لعبد الله بن سلام الكرخيين تبرتم بسبب هذا الايمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى تكذيبا لمقصوده
تعظيمهم لتزول عن قلبهم اثر كلام اولئك الجهال ثم هذا وان كان بحسب اللفظ يرجع الى ما تقدم ذكره من مؤمني اهل
الكتاب فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا الى العلة واما الباقون فانهم قرؤا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتدا
خطاب لجميع المؤمنين على معنى ان افعال مؤمني اهل الكتاب ذكرت ثم قال وما تفعلوا من خير معاشر المؤمنين الذين
من جملتكم هولا فلن تكفروه والفايدة ان يكون حكم هذه الاية عامة بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين
ومما يؤكد ذلك ان نظاير هذه الاية جاءت مخاطبة لجميع الخلايق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا
من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله واما ابو عمرو فالمنقول عنه انه كان يقرا هذه الاية بالقراتين

المسألة الثانية فلن تكفروه اي لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وانما سمي منع الجزاء كفرا وسمي منعه
كفرا لوجهين الاول انه تعالى سمى ايصال الجزاء شكرا وسمي منعه كفرا والثاني ان الكفر في اللغة هو الستر فسمي منع
الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد والستر فان قيل قال فلن تكفروه فعداه الى مفعولين مع ان شكر وكفر لا يتعدى الا الى
واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لانا بينا ان معنى الكفر هاهنا هو المنع والحرمان فكانه قال فلن تحرموه ولن
تمنعوا جزاءه

المسألة الثالثة احتج القائلون بالموازنة من الذاهبين الى الاحباط بهذه
الاية فقالوا صريح هذه الاية يدل على انه لا بد من وصول اثر فعل العبد اليه فلو انحبط ولم ينحبط من المحبط بمقداره شيء
لبطل مقتضى هذه الاية ونظيره من الاية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
ثم قال والله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما اخبر عن عدم الحرمان اقام ما يجري مجرى الدليل عليه وهو ان عدم ايصال
الثواب والجزاء اما ان يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لانه اله جميع المحدثات فاسم الله يدل على عدم
العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء لان منع الحق
لا بد وان يكون لاحد هذه الامور والله اعلم وانما قال عليم بالمتقين مع انه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ودلالة
على انه لا يفوز عنده الا اهل التقوى

قوله تعالى إن الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم
من الله شيئا واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

اعلم انه تعالى يذكر في هذه الايات تارة احوال الكافرين في كيفية العقاب
واخرى احوال المؤمنين في الثواب جامعا بين الزجر والترغيب والوعد والوعيد فلما وصف المؤمنين بما تقدم من الصفات
الحسنة اتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وفي الاية مسائل

المسألة الاولى في قوله ان الذين كفروا قولان الاول المراد منه بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها
احدها قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لان مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول ما كان الا المال
والدليل عليه قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وثانيها انها نزلت في مشركي قريش فان ابا جهل كان كثير الافتخار
بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية
وثالثها انها نزلت في ابي سفيان فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر واحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم
والقول الثاني ان الاية عامة في حق جميع الكفار وذلك لانهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الاموال وكانوا يعيرون
الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم ان قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر
والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص فوجب اجراؤه على عمومه وللاولين ان يقولوا انه تعالى قال
بعد هذه الاية مثل ما ينفقون مخصوص ببعض الكفار فوجب ان يكون هذا ايضا مخصوصا

المسألة الثانية انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو الاموال وانفع الحيوانات هو الولد
ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الاخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الاشياء بطريق الاولى ونظيره
قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية وقوله
فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقوله وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى فلما بين تعالى انه
لا انتفاع لهم باموالهم ولا باولادهم قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان فساق
اهل الصلاة لا يبقون في النار ابدا فقالوا قوله واولئك اصحاب النار كلمة تفيد الحصر فانه يقال اولئك اصحاب زيد لا غيرهم
واولئك هم المنتفعون به لا غيرهم ولما افادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر

قوله تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر اصابت حرث
قوم ظلموا انفسهم فاهلكته

اعلم انه تعالى لما بين ان اموال الكفار لا تغني عنهم شيئا ثم انهم ربما انفقوا اموالهم في وجوه
الخيرات فيخطر ببال الانسان انهم ينتفعون بذلك فازال الله تعالى بهذه الاية تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك

الانفاقات

ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم

٢٩٧

الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله وفي الاية مسائل

المسألة الاولى المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء كل واحدة منهما فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الاول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه الاول ان يكون مثل الكفر في اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث الثاني مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث الثالث لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى ما انفقوا في ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه وكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتاخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث وهذا الوجه خطر ببالي عند كتابة هذا الموضع فان انفاقهم في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم من اعظم انواع الكفر ومن اشدها تاثيرا في ابطال اثار اعمال البر

المسألة الثانية اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد بالانفاق هاهنا هو جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الاخرة سماه الله انفاقا كما سمى ذلك بيعا وشرا في قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ومما يؤكد هذا التاويل قوله تعالى [illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

المسألة الرابعة [illegible] وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي [illegible]

المسألة الخامسة المعتزلة احتجوا بهذه الاية على صحة القول بالاحباط [illegible]

بالكلية ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة وأما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية لأنه وإن كان يذهب صورته فلا يذهب معنى لأن الله تعالى يزيد في ثوابه لأجل وصول تلك الأحزان إليه والثاني أن المراد من قوله ظلموا أنفسهم هو أنهم زرعوا في غير موضع الزرع أو في غير وقته لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه وعلى هذا التفسير يتأكد وجه التشبيه فإن من زرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم إذا أصابته الريح الباردة كان أولى بأن يصير ضائعا فكذا هاهنا الكفار لما أتوا بالأعمال لا في موضعها ولا في وقتها ثم أصابها شؤم كفرهم امتنع أن لا يصير ضائعا والله أعلم ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون والمعنى أن الله تعالى ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا أنفسهم حيث أتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله قال صاحب الكشاف قرئ ولكن بالتشديد بمعنى ولكن أنفسهم يظلمون فلا يجوز أن يراد ولكنه أنفسهم يظلمون من إسقاط ضمير الشأن لأنه لا يجوز إلا في الشعر

يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم

اعلم أنه تعالى لما بالغ في شرح أحوال المؤمنين والكافرين شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الآية وههنا مسائل

المسألة الأولى اختلفوا في أن الذين نهى الله عنهم المؤمنين عن مخالطتهم من هم على أقوال الأول أنهم هم اليهود وذلك لأن المسلمين كانوا يشاورونهم في أمورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم وبين الرضاع والحلف ظنا منهم أنهم وإن خالفوهم في الدين فهم ينصحون لهم في أسباب المعاش فنهاهم الله بهذه الآية عنه وحجة أصحاب هذا القول أن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مخاطبة مع اليهود فتكون هذه الآية أيضا كذلك الثاني أنهم هم المنافقون وذلك لأن المؤمنين كانوا يغترون بظاهر أقوال المنافقين ويظنون أنهم صادقون فيفشون إليهم الأسرار ويطلعونهم على الأحوال الخفية فالله تعالى منعهم عن ذلك وحجة أصحاب هذا القول أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية ما يدل على ذلك وهو قوله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ ومعلوم أن هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون الثالث المراد به جميع أصناف الكفار والدليل عليه قوله بطانة من دونكم فمنع المؤمنين أن يتخذوا بطانة من غير المؤمنين فيكون ذلك نهيا عن جميع الكفار وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء ومما يؤكد ذلك ما روي أنه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ههنا رجل من أهل الحيرة لا يعرف أقوى حفظا ولا أحسن خطا منه فإن رأيت أن تتخذه كاتبا فامتنع عمر من ذلك وقال إذن اتخذت بطانة من غير المؤمنين فقد جعل عمر رضي الله عنه هذه الآية دليلا على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة وأما ما تمسكوا به من أن ما بعد الآية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع عموم أول الآية فإنه ثبت في أصول الفقه أن أول الآية إذا كان عاما وآخرها إذا كان خاصا لم يكن خصوص آخر الآية مانعا من عموم أولها

المسألة الثانية قال أبو حاتم عن الأصمعي بطن فلان بفلان يبطن به بطونا وبطانة إذا كان خاصا به داخلا في أمره فالبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون أمره وأصله من البطن خلاف الظهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته والحاصل أن الذي يخصه الإنسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لأنه بمنزلة ما يلي بطنه في شدة القرب منه

المسألة الثالثة قوله تعالى لا تتخذوا بطانة نكرة في النفي فيفيد العموم أما قوله من دونكم ففيه مسائل المسألة الأولى من دونكم أي من دون المسلمين ومن غير أهل ملتكم ولفظ من دونكم يحسن حمله على هذا الوجه كما يقول الرجل قد أحسنتم إلينا وأنعمتم علينا وهو يريد أحسنتم إلى إخواننا وقال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق أي آباؤهم فعلوا ذلك

المسألة الثانية في قوله من دونكم احتمالان أحدهما أن يكون متعلقا بقوله لا تتخذوا من دونكم بطانة والثاني أن يتعلق وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم فإن قيل ما الفرق بين قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة وبين قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم قلنا قال سيبويه إنهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى وههنا ليس المقصود اتخاذ البطانة إنما المقصود أن يتخذوا منهم بطانة فكان قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة أقوى في إفادة المقصود المسألة الثالثة قيل من زائدة للتبيين أي لا تتخذوا بطانة من دونكم من أمثالكم وقيل هذه الآية تقتضي المنع من مصاحبة الكفار على الإطلاق وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فكيف الجمع بينهما قلنا لا شك أن الخاص يتقدم على العام واعلم أنه تعالى لما منع المؤمنين من أن يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي أمور أحدها قوله تعالى لا يألونكم خبالا وفيه مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف يقال ألا في الأمر يألو إذا قصر فيه ثم استعمل معدى إلى مفعولين في قولهم لا آلوك نصحا ولا آلوك جهدا على التضمين والمعنى لا أمنعك نصحا ولا أنقصكه

المسألة الثانية الخبال الفساد والنقصان والشدة وأنشدوا

لستم بيد إلا يدا مخبولة العضد

أي فاسدة العضد منقوضها ومنه قيل رجل مخبول ومخبل ومختبل لمن كان ناقص العقل وقال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا أي فسادا وضررا المسألة الثالثة قوله لا يألونكم خبالا أي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما ألوته نصحا أي ما قصرت

في نصحه ومنه ... **المسألة الرابعة** انتصب الخبال بالألو لأنه يتعدى إلى مفعولين كما ذكرنا وإن شئت على المصدر لأن معنى قوله لا يألونكم خبالا لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله تعالى ودوا ما عنتم وفيه مسائل المسألة الأولى يقال وددت كذا أي أحببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله لأعنتكم المسألة الثانية ما مصدرية كقوله ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون أي بفرحكم ومرحكم وكقوله والسماء وما بناها والأرض وما طحاها أي وبنائها وطحوها المسألة الثالثة تقدير الآية أحبوا أن يضروكم في دينكم ودنياكم أشد الضرر قال الواحدي رحمه الله لا محل لقوله ودوا ما عنتم لأنه استئناف بالجملة وقيل إنه صفة للبطانة ولا يصح هذا لأن البطانة قد وصفت بقوله لا يألونكم خبالا فلو كان هذا صفة أيضا لوجب إدخال حرف العطف بينهما

المسألة الرابعة الفرق بين قوله لا يألونكم خبالا وبين قوله ودوا ما عنتم في المعنى من وجوه الأول لا يقصرون في إفساد دينكم فإن عجزوا عنه ودوا إلقاءكم في أشد أنواع الضرر الثاني لا يقصرون في إفساد أموركم في الدنيا فإن عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حب إعناتكم الثالث لا يقصرون في إفساد أموركم فإن لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم وثالثها قوله قد بدت البغضاء من أفواههم وفيه مسائل المسألة الأولى البغضاء شدة البغض والبغض والبغضاء كالضر مع الضراء المسألة الثانية الأفواه جمع الفم والفم أصله فوه بدليل أن جمعه أفواه يقال فوه وأفواه كسوط وأسواط وطوق وأطواق ويقال رجل مفوه إذا أجاد القول وأفوه إذا كان واسع الفم فثبت أن أصل فم فوه بوزن سوط ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم أقيم الميم مقام الواو لأنهما حرفان شفويان المسألة الثالثة قوله قد بدت البغضاء من أفواههم أي أنهم يظهرون في كلامهم ما يدل على بغضهم لكم ومفارقتهم لطريقتكم المخالفة في الدين ... قال قتادة قد بدت البغضاء لأوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك ... بدت البغضاء من أفواههم ... والحمق ... الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء أقل مما في قلبه ثم قال تعالى وما تخفي صدورهم أكبر ... قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون ... على استعمال العقل في تأمل هذه الآيات وتدبر هذه البيانات والله أعلم

ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم واعلم أن هذا نوع آخر من تحذير ... وفيه مسائل

المسألة الأولى قال السيد ... ها للتنبيه وأنتم مبتدأ وأولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب على الحال من اسم الإشارة ويجوز أن يكون أولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر أنتم وقال الفراء أولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر المسألة الثانية أنه تعالى ذكر في هذه الآية أمورا ثلاثة كل واحد منها يدل على أن المؤمن لا يجوز أن يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه فالأول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه أحدها قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الإسلام وهو خير الأشياء ولا يحبونكم لأنهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك أنه يوجب الهلاك الثاني تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين الثالث تحبونهم بسبب أنهم أظهروا لكم الإيمان ولا يحبونكم بسبب أن الكفر مستقر في باطنهم الرابع قال أبو بكر الأصم تحبونهم بمعنى أنكم لا تريدون إلقاءهم في الآفات والمحن ولا يحبونكم بمعنى أنهم يريدون إلقاءكم في الآفات ويتربصون بكم الدوائر الخامس تحبونهم بسبب أنهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم لأنهم يعلمون أنكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض السادس تحبونهم أي تخالطونهم وتفشون إليهم أسراركم في أمور دينكم ولا يحبونكم أي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى الأسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المؤمنين فالكل داخل في الآية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين وعرفهم أنهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع إلى أن يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين والسبب الثاني لذلك قوله تعالى وتؤمنون بالكتاب كله وفيه مسائل المسألة الأولى في الآية إضمار والتقدير وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به وحسن الحذف لما بينا أن الضدين يعلمان معا فكان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر

المسألة الثانية ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجوه أحدها أنه ذهب به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في أيدي الناس وثانيها أن الكتاب مصدر فيجوز أن يسمى به الجمع وثالثها أن المصدر لا يجمع إلا على التأويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب وإن كان لو قاله لجاز توسعا المسألة الثالثة تقدير الكلام أنكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم وفيه توبيخ شديد بأنهم في باطلهم أصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون السبب الثالث قوله تعالى وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ والمعنى أنه إذا خلا بعضهم ببعض أظهروا شدة الغيظ على المؤمنين حتى

يبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك احدنا اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه ليعض يده غيظا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما راوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعاء عليهم بان يزداد غيظهم حتى يهلكوا والمراد منه ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعز اهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم امر لهم بالاقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر فكان هذا امرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز قلنا قد بينا انه دعا بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال وايضا فانه دعاء عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنونه ثم قال ان الله عليم بذات الصدور وفيه مسائل

المسألة الاولى ذات كلمة وضعت لنسبة المؤنث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب منتسبة اليه فكانت ذوات الصدور والمعنى انه تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف يحتمل ان يكون هذه الاية داخلة في جملة المقول وان لا يكون فان كان الاول فالمعنى اخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بما هو اخفى مما يسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم يخفى عليه واما الثاني وهو ان لا يكون داخلا في المقول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من اطلاعي اياك على ما يسرون فاني اعلم ما هو اخفى من ذلك وهو ما اضمروه في صدورهم ولم يظهروه بالسنتهم ويجوز ان لا يكون ثمة قول وان يكون قوله قل موتوا بغيظكم امرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك [illegible]

قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها

واعلم انه تعالى بين بهذه الاية انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا له على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب [illegible]

المسألة الثانية [illegible] والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم

المسألة الثالثة [illegible]

المسألة الاولى [illegible]

محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما وقال واحصى كل شيء عددا

المسألة الثالثة انما قال والله بما تعملون محيط ولم يقل والله محيط بما تعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هو بشانه اعنى وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما بل المقصود بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله اعلم ۵

قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم

اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يذكرهم على سنة الله تعالى ليعينهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعني انهم يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يؤكد قولنا وفيه وجه اخر وهو ان الانكسار يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل المسألة الاولى قوله واذ غدوت من اهلك فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثاني قال ابو مسلم هذا الكلام معطوف بالواو على قوله قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يقول قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا به ان الله ناصر المؤمنين وكان لكم ذلك ايضا في الاية اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما تعملون محيط

المسألة الثانية اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم هو فالاكثرون انه يوم احد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحق والربيع والاصم وابي مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد ومقاتل حجة من قال هذا اليوم هو يوم احد وجوه الاول ان اكثر العلماء بالمغازي زعموا ان هذه الاية نزلت في واقعة احد الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية ولقد نصركم الله ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فالقوم انما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد لا يوم الاحزاب فكانت قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا فثبت ان هذا اليوم هو يوم احد الثالث ان الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم احد اكثر منه في يوم الاحزاب لانه قتل يوم احد جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب وكان حمل الاية على يوم احد اولى

المسألة الثالثة روي ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه ودعا عبد الله بن ابي بن سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخلها علينا الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر محبس وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال اخرون اخرج بنا الى هذه الاكلب لئلا يظنوا انا قد خفناهم فقال عليه السلام اني رايت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورايت في ذباب سيفي ثلما فاولته هزيمة ورايت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رايتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين من الذين فاتتهم بدر واكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئس ما صنعنا نشير على رسول الله والوحي ياتيه فقالوا له اصنع يا رسول الله ما رايت فقال لا ينبغي لنبي ان يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة واصبح بالشعب من احد يوم السبت النصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم بهم القدح ان راى صدرا خارجا قال تاخر وكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال ادفعوا عنا بالنبل حتى لا ياتونا من ورائنا وقال عليه السلام لاصحابه اثبتوا في هذا المقام فاذا عاينوكم ولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان الرسول عليه السلام لما خالف راي عبد الله بن ابي شق عليه ذلك وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رايتم اعداءهم فانهزموا فيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد عليه السلام فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابي بثلثمائة فبقيت سبعمائة ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما راى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون هذه الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم فاراد الله تعالى ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام وليعلموا ان ظفرهم انما حصل يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى تركوهم مع عدوهم لم يحفظهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت

واذ غدوت من اهلك

رباعيته وشجّ وجهه وكلمت شفته ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة في العسكر ان محمدا قد قتل وكان رجل يكنى ابا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم جمع وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذبّ عن اخوانه وشدّ على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله اعلم والمقصود من القصة ان الكفار كانوا ثلاثة الاف والمسلمون كانوا الفا واقل ثم رجع عبد الله بن ابي مع ثلثمائة من اصحابه فبقي الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة فاعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وان القبل من اعانة الله والمدبر من خذله الله

المسئلة الثالثة

قال تبوّئ المؤمنين منزلا اي اتخذه ... فيه من المباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال اي مواطن ومواضع وقد استعمل المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى في مقعد صدق وقال قبل ان تقوم من مقامك اي من مجلسك وموضع الحكم وانما عبر عن الامكنة ههنا بالمقاعد لوجهين الاول هو انه عليه السلام امرهم ان يثبتوا فيها وان لا ينتقلوا عنها والقاعد في المكان لا ينتقل فسمى تلك الامكنة بالمقاعد تنبيها على انهم مأمورون بان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والثاني ان المقاتلين قد يقعدون في الامكنة المعينة الى ان يلاقيهم العدو فيقومون عند الحاجة الى المحاربة فسميت تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه

المسئلة الرابعة

قوله واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال روي انه عليه السلام غدا من منزل عائشة رضي الله عنها فمشى على رجليه الى احد هذا قول مجاهد والواقدي فدل هذا النص على ان عائشة رضي الله عنها كانت اهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل هذا على انها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبح الا ترى ان ولد نوح لما كان كافرا قال انه ليس من اهلك وكذا امرأة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم اي سميع لاقوالكم عليم بضمائركم ونياتكم فانا ذكرنا انه عليه السلام شاور اصحابه في ذلك الحرب فمنهم من قال له اقم بالمدينة ومنهم من قال اخرج اليهم وكان لكل احد غرض آخر فيما يقول فمن موافق ومن مخالف فقال تعالى انا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون ثم قال تعالى اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا وفيه مسائل

المسئلة الاولى

العامل في قوله اذ همت طائفتان فيه وجوه الاول قال الزجاج العامل فيه التبوئة المعنى كانت التبوئة في ذلك الوقت الثاني العامل فيه قوله سميع عليم الثالث يجوز ان يكون بدلا من اذ غدوت المسئلة الثانية الطائفتان حيان من الانصار بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انخزل عبد الله بن ابي همت الطائفتان باتباعه فعصمهم الله فمضوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال ان الله تعالى ابهم ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا ان نهتك ذلك الستر المسئلة الثالثة الفشل الجبن والخور فان قيل الهم من العزم فظاهر الاية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما ان يقال والله وليهما والجواب الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده ووفور عدته لانه اي شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بانه هم بان يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب ضعف القلب فكان قوله اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا لا يدل على انه معصية وايضا فبتقدير ان يقال ان ذلك معصية لكنها من باب الصغائر لا من الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما

قوله تعالى والله وليهما

وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قرأ عبد الله والله وليهم كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا المسئلة الثانية في المعنى وجوه الاول ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما اخرجهما عن ولاية الله تعالى الثاني كانه قيل الله تعالى ناصرهما ومتولي امرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى الثالث فيه تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل في الوجود لان الله تعالى وليهما فامدهما بالتوفيق والعصمة والغرض منه بيان انه لولا توفيقه سبحانه وتسديده لما تخلص احد عن ظلمات المعاصي ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في اخر هذه الاية وعلى الله فليتوكل المؤمنون فان قيل ما معنى ما روي عن بعضهم عند نزول هذه الاية والله ما يسرنا انا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد اخبرنا الله تعالى بانه وليهما قلنا معنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى وانزاله فيهم اية ناطقة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما اخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون التوكل تفعل من وكل امره الى فلان اذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الاية اشارة الى انه ينبغي ان يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وان يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل

قوله تعالى ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة

في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر قصة احد اتبعها بقصة بدر وذلك لان المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر والعجز والكفار كانوا في غاية الشدة والقوة ثم انه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من اقوى الدلائل على ان العاقل يجب ان لا يتوسل الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تاكيد قوله وان تصبروا وتتقوا

لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون الثاني انه تعالى حكى عن الطائفتين انهما همتا بالفشل ثم قال والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له فكيف يليق به الفشل والجبن والضعف ثم ذكر قصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا ههنا فهذا تقرير وجه النظم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

في بدر اقوال الاول بدر اسم بئر لرجل يقال له بدر فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبي الثاني انه اسم للبئر كما يسمى البلد باسم من غير ان ينقل اليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشيوخه وانكروا قول الشعبي وهو ما بين مكة والمدينة المسئلة الثانية اذلة جمع ذليل قال الواحدي الاصل في فعيل اذا كان صفة ان يجمع على فعلاء كظرفاء وكثير وكثراء وشريك وشركاء الا ان لفظ فعلاء اجتنبوه في التضعيف لانهم لو قالوا قللاء وذللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل الى افعلة لان من جموع فعيل افعلة كجريب واجربة وقفيز واقفزة فكذا جمع ذليل اذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر جمع القلة ليدل على انهم مع ذلة كانوا قليلين

المسئلة الثالثة

قوله تعالى وانتم اذلة في موضع الحال وانما كانوا اذلة لوجوه الاول انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الاية وذلك هو ان تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة وروي ان المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم الا فرس واحد واكثرهم كانوا رجالة وربما كان الجمع منهم يركب جملا واحدا والكفار كانوا قريبا من الف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني لعل المراد انهم كانوا اذلة في زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما حكى الله عن الكفار انهم قالوا ليخرجن الاعز منها الاذل الثالث ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة الى ذلك الوقت وما اتفق لهم استيلاء على اولئك الكفار وكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم مقررة في نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم ثم قال تعالى فاتقوا الله اي في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما انعم به عليكم من نصرته او لعل الله ينعم عليكم نعمة اخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الانعام لانه سبب له ثم قال تعالى

قوله تعالى اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة منزلين

وفيه مسائل

المسئلة الاولى

اختلف المفسرون في ان هذا الوعد حصل يوم بدر او يوم احد ويتفرع على هذين القولين بيان ان العامل في اذ ما هو فان قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل في اذ قوله نصركم الله والتقدير اذ نصركم الله ببدر وانتم اذلة تقول للمؤمنين وان قلنا انه حصل يوم احد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله واذ غدوت اذا عرفت هذا فنقول القول الاول انه يوم احد وهو مروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحق والحجة عليه من وجوه الحجة الاولى انه يوم بدر انما امد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالف من الملائكة قال تعالى في سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكره ههنا ثلاثة الاف وخمسة الاف يوم بدر الحجة الثانية ان الكفار كانوا يوم بدر الفا او ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فانزل الله تعالى يوم بدر الفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد كان عدد المسلمين الفا وعدد الكفار ثلاثة الاف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار كما في يوم بدر فوعدهم الله في هذا اليوم ان ينزل ثلاثة الاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا على ان المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة الاف خمسة الاف ليزداد قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ان هذا الوعد انما حصل يوم احد الحجة الثالثة انه تعالى قال في هذه الاية ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين والمراد ويأتوكم اعداؤكم من فورهم ويوم احد هو اليوم الذي كان يأتيهم الاعداء فاما يوم بدر فالاعداء ما اتوهم بل هم ذهبوا الى الاعداء

فان قيل يجري قوله تعالى الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة في يوم احد ثم انه لما حصل هذا الامداد لزم الكذب والجواب عنه من وجهين الاول ان انزال خمسة الاف من الملائكة كان مشروطا بشرط ان يصبروا ويتقوا في المغانم ولم يتقوا بل خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط واما انزال ثلاثة الاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك للمؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وامرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما وعدهم بهذا الوعد بشرط ان يثبتوا في تلك المقاعد فلما اهملوا هذا الشرط لا جرم لم يحصل المشروط الوجه الثاني في الجواب لا نسلم ان الملائكة ما نزلت روى الواقدي عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم احد ولكنهم لم يقاتلوا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فاخذه ملك في صورة مصعب فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم انه ملك امد به وعن سعد بن ابي وقاص انه قال كنت ارمي السهم يومئذ فيرده علي رجل ابيض حسن الوجه وما كنت اعرفه فظننت انه ملك فهذا ما نقوله في تقرير هذا الوجه اذا عرفت هذا فنقول نظم الاية على هذا

لنا ويلانه انزل في ذكر قصة احد ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي يجب ان يكون توكلهم على الله لا على كثرة عدد وعدد فلقد
نصركم الله ببدر وانتم اذلة فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة في سائر المواضع ثم بعد هذا عاد الكلام الى قصة احد فقال اذ تقول
للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة القول الثاني ان هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول اكثر المفسرين واحتجوا على
صحته بوجوه **الحجة الاولى** انه تعالى قال ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم
كذا وكذا فظاهر هذا الكلام يقتضي ان الله تعالى نصرهم ببدر حين قال الرسول للمؤمنين هذا الكلام وهذا يقتضي انه عليه
السلام قال هذا الكلام يوم بدر والحجة الثانية ان قلة العدد والعدد كانت يوم بدر اكثر وكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك
اليوم اكثر وكان صرف هذا الكلام الى ذلك اليوم اولى **الحجة الثالثة** ان الوعد بانزال ثلاثة الاف من الملائكة
كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب ان يحصل وهو انما حصل يوم بدر لا يوم احد ولمن لا محالة يقول انهم ما نزلوا لكنهم
ما قاتلوا لان الوعد كان بالامداد بثلاثة الاف من الملائكة ومجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لا بد من الاعانة والاعانة حصلت
يوم بدر ولم تحصل يوم احد ثم ان القائلين بهذا القول اجابوا عن دلائل الاولين فقالوا اما الحجة الاولى وهي قولكم الرسول
صلى الله عليه وسلم انما امد يوم بدر بالف من الملائكة فالجواب عنه من وجهين الاول انه تعالى امد اصحاب الرسول صلى الله عليه
وسلم بالف ثم زادهم الفين فصاروا ثلاثة الاف ثم زادهم الفين اخرين فصاروا خمسة الاف فكانه عليه السلام قال
لهم الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بالف من الملائكة فقالوا بلى ثم قال الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف فقالوا بلى ثم قال لهم ان تصبروا
وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة الاف وهو كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه ايسركم ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا نعم
قال ايسركم ان تكونوا ثلث اهل الجنة قالوا نعم قال فاني ارجو ان تكونوا نصف اهل الجنة الوجه الثاني في الجواب
ان اهل بدر انما امدوا بالف على ما هو مذكور في سورة الانفال ثم بلغهم ان بعض المشركين يريد امداد قريش بعدد كثير
فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم فوعدهم الله بان الكفار ان جاءوهم من فورهم امدهم بخمسة الاف من الملائكة ثم انه لم
يات قريشا ذلك المدد بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش فاستغنى عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف اما الحجة الثانية
وهي قولكم ان الكفار كانوا يوم بدر الفا فانزل الله الفا من الملائكة ويوم احد ثلاثة الاف فانزل الله ثلاثة الاف فالجواب
انه تقريب حسن لكنه لا يوجب ان يكون الامر كذلك لان الله تعالى قد يزيد وقد ينقص في العدد بحسب ما يريد واما الحجة
الثالثة وهي التمسك بقوله ويأتوكم من فورهم فالجواب عنه ان المشركين لما سمعوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه
قد تعرضوا للعير ثار الغضب في قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله
تعالى انهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة فهذا تمام ما قيل في تقرير هذين القولين والله اعلم بمراده

المسئلة الثانية اختلفوا في عدد الملائكة وضبط الاقوال فيه ان من الناس من ضم العدد الناقص
الى العدد الزائد فقالوا لان الوعد بامداد الثلاثة لا بشرط فيه والوعد بامداد الخمسة المشروط بالصبر والتقوى ومجيء الكفار
من فورهم فلا بد من التغاير وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون الخمسة مشروطا بشرط ان يكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطا
بذلك الشرط ومنهم من ادخل العدد الناقص في العدد الزائد اما على التقدير الاول فان حملنا الاية على قصة بدر كان عدد
الملائكة تسعة الاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة الاف وذكر خمسة الاف والمجموع تسعة الاف وان حملناها على قصة
احد فليس فيها ذكر الالف بل فيها ذكر ثلاثة الاف وخمسة الاف والمجموع ثمانية الاف واما على التقدير الثاني وهو ادخال الناقص
في الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة الاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم اليها الفان فلا جرم وعدوا بثلاثة الاف ثم ضم
اليها الفان اخران فلا جرم وعدوا بخمسة الاف وقد حكينا عن الشعبي انه قال امد اهل بدر بالف فقيل ان كرز بن جابر
المحاربي يريد ان يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم الن يكفيكم يعني بتقدير ان يجيء المشركين
مدد فالله تعالى يمدكم بثلاثة الاف وخمسة الاف ثم ان المشركين ما جاءهم المدد فكذا هنا الزائد على الالف ما جاء
المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله اعلم بمراده **المسئلة الثالثة** اجمع اهل التفسير والسير ان الله تعالى
انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون
ولا يضربون وهذا قول الاكثرين واما ابو بكر الاصم فانه انكر ذلك اشد الانكار واحتج عليه بوجوه **الحجة الاولى**
ان الملك الواحد يكفي في اهلاك اهل الارض ومن المشهور ان جبريل عليه السلام ادخل جناحه تحت المدائن الاربع لقوم لوط وبلغ
جناحه الى الارض السابعة ثم رفعها الى السماء وقلبها فاذا حضر هو يوم بدر فاي حاجة الى مقاتلة الناس
مع الكفار ثم بتقدير حضوره فاي فائدة في ارسال سائر الملائكة **الحجة الثانية** ان اكابر الكفار كانوا
مشهورين وكل واحد منهم مقاتله من الصحابة معلوم واذا كان كذلك امتنع اسناد قتله الى الملائكة الحجة الثالثة الملائكة
لو قاتلوا لكانوا اما ان يصيروا بحيث يراهم الناس او لا يراهم الناس فان رآهم الناس فاما ان يقال انهم رأوهم في صورة

الناس

الناس او في صورة غير الناس فان كان الاول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة الاف او اكثر ولم يقل احد بذلك
ولان هذا على خلاف قوله تعالى ويقللكم في اعينهم وان شاهدوهم في صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب
الخلق فان من شاهد الجن لا شك انه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة واما القسم الثاني وهو ان الناس ما راوا الملائكة
فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون
حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا يشاهدون الفاعلين ومثل هذا يكون من اعظم المعجزات وحينئذ يصير الجاحد
مثل هذه الحالة كافرا متمردا ولما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم ايضا **الحجة الرابعة** ان هؤلاء
الملائكة الذين نزلوا اما ان يقال انهم كانوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم الكل وان يكون رؤيتهم كرؤية
غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا اجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ويمتنع كونهم
راكبين على الخيول وكل ذلك مما يرونه واعلم ان هذه الشبهة انما تليق بمن ينكر القران والنبوة فاما من يقر بهما فلا يليق به شيء من هذه
الكلمات فما كان يليق بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع ان نص القران ناطق بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر روى
[illegible] قال لما رجعت قريش من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بالظفر ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم
يوم بدر والشبهة المذكورة انما تليق بمن يجعل قدرة الله متناهية واما من قال انه تعالى فاعل لما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات
ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات **المسئلة الرابعة** اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة قال
بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال بعضهم بتقوية نفوسهم واشعارهم بان النصرة لهم وبالقاء الرعب في قلوب الكفار والظاهر
ان المراد انهم يشركون الجيش في القتال وان الحاجة اليهم وتجوز ان لا تقع الحاجة اليهم في نفس القتال وان يكون مجرد حضورهم
كافيا في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام المسئلة الخامسة قوله تعالى الن يكفيكم
معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال كفاه امر كذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل
ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله والبحر يمده المسئلة السادسة
قرا ابن عامر منزلين مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة وهما لغتان المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف
انما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم انكار ان لا يكفيهم الامداد
بثلاثة الاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هو لتاكيد النفي للاشعار بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر
ثم قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من ذلك العدد وهو خمسة الاف فحصل مجيء خمسة
الاف لحصول مجيء خمسة الاف من الملائكة مشروطا بثلاثة اشياء الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم يوجد هذه الشرائط لا جرم
لم يوجد المشروط **المسئلة الثامنة** الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء امرنا
وفار التنور قيل انه اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول
الاصوليين الامر للفور او التراخي والمعنى حين مجيء العدو وحرارته وسرعته المسئلة التاسعة قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين
بكسر الواو اي معلمين اعلموا انفسهم بعلامات مخصوصة واكثر الاخبار انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون
بفتح الواو اي سومهم الله او بمعنى انهم سوموا انفسهم فكان المراد من المسومين المسئلة العاشرة في قوله مسومين قولان الاول
المسومة العلامة التي يعرف بها الشيء من غيره ومعنى شرح ذلك في قوله والخيل المسومة ومنه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء
ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر تسوموا فان الملائكة قد تسومت قال ابن عباس كانت الملائكة سوموا
انفسهم بالعمائم الصفر وخيولهم وكانوا على خيل بلق بان علقوا الصوف الابيض في نواصيها واذنابها وروي ان حمزة بن عبد المطلب
كان يعلم نفسه بريشة نعامة وان عليا كان يعلم بصوفة بيضاء وان الزبير كان يعصب بعمامة صفراء وان ابا دجانة كان يعلم بعمامة حمراء
القول الثاني في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين ماخوذ من الابل السائمة المرسلة في الرعي تقول
اسمت الابل اذا ارسلتها ويقال ايضا للكثير سومت كانه ترك ذلك وكرت من قرا مسومين بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة ارسلت خيلها
على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرا بفتح الواو فالمعنى ان الله تعالى ارسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش

قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى لكم الكناية في قوله وما جعله الله عائدة على المدد كانه
قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بانكم تنصرون فذكر لدلالة الامداد عليه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه وانه لفسق معناه وان اكله لفسق فذكر لدلالة تاكلوا على الاكل فكني عنه وقال الزجاج وما جعله الله الا بشرى والبشرى
اسم من الابشار ومضى الكلام في معنى التبشير في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم
فيه سكون [illegible] وقوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر فكان الواجب ان يقال الا بشرى
لكم واطمئنانا او يقال الا ليبشركم ولتطمئن به قلوبكم فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب

عنه من وجهين الاول انه في ذكر الامداد مطلوبان واحدهما اقوى في المطلوبية من الاخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول الطمانينة على ان اعانة الله ونصرته معهم فلا يخافوا من المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمانينة فلهذا ادخل حرف التعليل على فعل الطمانينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي هو الركوب ادخل حرف التعليل عليه فكذا ههنا الثاني قال بعضهم في الجواب الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم ثم قال وما النصر الا من عند الله والغرض منه ان يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ولا الاعانة والاغاثة الا من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا من الذين كفروا اللام في ليقطع طرفا متعلق بقوله وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة امداد الملائكة هو ان يقطعوا طرفا من الذين كفروا اي يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم به وليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده اكرمتك لتخدمني لتعينني لتقوم بخدمتي حذف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا ههنا وقوله طرفا اي طائفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وقوله اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها ثم قال او يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشيء على وجهه يقال كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خائبين الخيبة هو الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين الياس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع واما الياس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض الياس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر والله اعلم

قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم في الاية مسائل

المسئلة الاولى في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو المشهور انها نزلت في قصة احد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الاية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات احدها ما روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت هذه الاية **وثانيها** ما روي سالم بن عبد الله عن ابيه عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحرث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الاية او يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن اسلامهم وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما راه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال لامثلن منهم بثلاثين فنزلت هذه الاية قال القفال رحمه الله وكل هذه الاشياء حصلت يوم احد فنزلت هذه الاية عند الكل فلا يمتنع حملها على الكل الاحتمال الثاني في سبب نزول هذه الاية انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس رحمه الله **الاحتمال الثالث** انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعو عليهم فنزلت الاية فهذه الاحتمالات والوجوه كلها متفرعة على قولنا ان هذه الاية نزلت في قصة احد القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار اصحابه الى بئر معونة ليعلموهم القرآن فذهب اليهم عامر بن الطفيل مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما فنزلت هذه الاية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان اكثر العلماء اتفقوا على ان هذه الاية في قصة احد وسياق الكلام يدل عليه والقاء قصة اجنبية عن اول الكلام واخره غير لائق

المسئلة الثانية ظاهر هذه الاية يدل على انها وردت في امر كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله وكانت هذه الاية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل ان كان بامر الله تعالى فكيف منعه الله منه وان قلنا انه ما كان بامر الله تعالى وباذنه فكيف يصح هذا مع قوله وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الاية على عصمة الانبياء عليهم السلام فالامر الممنوع عنه في هذه الاية ان كان حسنا فلم منعه الله وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وانه عليه السلام ما اشرك قط وقال يا ايها النبي اتق الله فهذا لا يدل على انه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لا يدل على انه اطاعهم والفائدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو قتل عمه حمزة وقتل المسلمين والظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي

من

من القول والفعل فلاجل ان لا يتادى مشاهدة تلك المكاره الى ما لا يليق به من القول والفعل نص الله على المنع تقوية لعصمته وتاكيدا لطهارته والثاني لعله عليه السلام اراد فعله لكنه كان ذلك من باب ترك الافضل والاولى فلاجرم ارشده الله الى اختيار الافضل الاولى ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله فانه تعالى كانه قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ثم قال ثانيا وان تركته كان ذلك اولى ثم امره امرا جازما بتركه فقال واصبر وما صبرك الا بالله والوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استاذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع منه وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة

المسئلة الثالثة قوله ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شان هذه الحادثة شيء وعلى هذا نقل عن المفسرين عبارات احدها ليس لك في مصالح عبادي شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك من مسئلة اهلاكهم شيء لانه تعالى اعلم بالمصالح فربما تاب عليهم وثالثها ليس لك في ان يتوب الله عليهم ولا في ان يعذبهم شيء والقول الثاني ان المراد هو الامر الذي يضاد النهي والمعنى ليس لك من امر خلقي شيء الا اذا كان على وفق امري وهو كقوله الا له الخلق والامر وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود من الاية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا هو الارشاد الى اكمل درجات العبودية ثم اختلفوا في ان المنع من اللعن لاي معنى كان فمنهم من قال الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب او لم يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك فان اللائق برحمة الله تعالى ان يمهله في الدنيا وان يصرف عنه الافات الى ان يتوب او الى ان يحصل ذلك الولد فاذا حصل دعاء الرسول عليهم بالهلاك فان قبلت دعوته فات هذا المقصود وان لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول فلاجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وامره بان يفوض الكل الى علم الله تعالى ومنهم من قال المقصود منه اظهار عجز العبودية وان لا يخوض العبد في اسرار الله تعالى في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق لمعرفة الاصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية

المسئلة الرابعة ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الاية قولين احدهما ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم او يتوب عليهم او يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمرا فعلى هذا القول هذه الاية متصلة بما قبلها والقول الثاني ان معنى او ههنا معنى حتى او الا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي والمعنى الا ان تعطيني او حتى تعطيني ومعنى الاية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم

المسئلة الخامسة قوله تعالى او يتوب عليهم معتبر عند اصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما مضى وخلق العزم فيهم على ان لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل قال اصحابنا وهذا المعنى متاكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول ارادة متعلقة بترك فعل من الافعال في المستقبل وحصول الارادات والكراهات في القلب لا يكون بفعل العبد لان فعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وهو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب ليس الا بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله تعالى فصار هذا البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله او يتوب عليهم واما المعتزلة فانهم فسروا قوله او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة اما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه مسائل المسئلة الاولى ان كان الغرض من الاية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو تعالى سماهم ظالمين لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه المسئلة الثانية يحتمل ان يكون المراد من العذاب المذكور في هذه الاية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الاخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض الى الله

المسئلة الثالثة قوله تعالى فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى وليعذبهم فانه ان عذبهم انما عذبهم لانهم ظالمون

قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض فيه مسائل المسئلة الاولى ان المقصود من هذا تاكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر شيء والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا لله فالامر في السموات والارض ليس الا لله وهذا برهان قاطع المسئلة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لان المراد الاشارة الى الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل اما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الاية على انه سبحانه له ان يدخل الجنة بحكم الالهية جميع الكفار والمردة وله ان يدخل النار بحكم الالهية جميع المقربين والصديقين وانه لا اعتراض عليه في فعل هذه الاشياء ودلالة الاية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكده ايضا وذلك ان فعل العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تلك الارادة اطاع واذا خلق النوع الاخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله ومعصيته ايضا من الله وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله بحكم الالهية وقهره وقدرته فصح ما ادعيناه انه لو شاء ان يعذب جميع المقربين حسن منه ولو شاء ان يرحم جميع الفراعنة والابالسة حسن منه ذلك وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء **فان قيل** انه ثبت انه لا يغفر

للكفار ولا يعذب الملائكة والانبيا قلنا تدل الاية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض عليه وهذا القدر لا يقتضي انه يفعل او لا يفعل
وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم الكلام بقوله والله غفور رحيم والمقصود بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان
جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة اعلم ان من الناس من قال انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المومنين فيما يتعلق بارشاد
الى الاصلح لهم في امر الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا
الربا اضعافا وعلى هذا التقدير تكون هذه الاية ابتدا كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون ذلك متصلا
بما تقدم من جهة ان المشركين انما انفقوا على تلك العساكر اموالا جمعوها بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام
على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله عن ذلك وفي قوله اضعافا مضاعفة
مسالتان المسألة الاولى كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء
الاجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد في المال حتى ازيد في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا حل الاجل الثاني فعل مثل
ذلك ثم الى اجال كثيرة فياخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا هو المراد من قوله اضعافا مضاعفة المسألة الثانية انتصب
اضعافا على الحال ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون اي اتقوا الله في هذا النهي واجب وان الفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم
يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربا من الكبائر لا من الصغائر وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في قوله اعبدوا
ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وتمام الكلام في الربا ايضا مر في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت
للكافرين فيه سوالات الاول ان النار التي اعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف
قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين والجواب تقدير الاية اتقوا ان تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين السوال
الثاني ظاهر قوله اعدت للكافرين يقتضي انها ما اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بان احدا من المومنين لا
يدخل النار وهو على خلاف سائر الايات والجواب من وجوه الاول انه لا يبعد ان يكون في النار دركات اعد بعضها للكفار وبعضها
للفساق فقوله النار التي اعدت للكافرين اشارة الى تلك الدركات المخصوصة التي اعدها الله للكافرين وهذا لا يمنع ثبوت دركات
اخرى في النار اعدها الله لغير الكافرين الثاني ان كون النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المومنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار
هم الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد ان يقال انها معدة لهم كما ان الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من الحوائج انما اعددت هذه
الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا في ذلك وان كان هو قد ركبها في تلك الساعة لغرض اخر فكذا هنا الوجه
الثالث في الجواب ان القران كالسورة الواحدة فهذه الاية دلت على ان النار معدة للكافرين وسائر الايات
دالة ايضا على انها معدة لمن سرق وقتل وزنى ومثاله قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير
وليس لجميع الكفار قال ذلك وايضا قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذه صفة
جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرايط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة هنا فكذا فيما ذكرناه والله اعلم الوجه الرابع
ان قوله اعدت للكافرين اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما ان قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انه لا يدخلها سواهم
من الصبيان والمجانين والحور العين الوجه الخامس ان المقصود من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم الزجر وذلك
لان المومنين الذين خوطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى دخلوا النار المعدة للكافرين وقد تقرر في
عقولهم عظم عقوبة الكفار كان انزجارهم عن المعاصي اتم وهذا بمنزلة ان يخوف الوالد ولده بانك ان عصيتني دخلت
دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا هنا السوال الثالث هل
تدل هذه الاية على ان النار مخلوقة الان الجواب نعم لان قوله اعدت اخبار عن الماضي فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشي في الوجود
ثم قال تعالى واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القران
وقال محمد بن اسحق بن يسار هذه الاية معاتبة للذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم حين امرهم بما امرهم يوم احد [illegible]
هذه الاية دالة على ان حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول وهذا يدل على ان القاهر على من عصى الله
ورسوله في شي من الاشيا انه ليس اهلا للرحمة وذلك يدل على قول اصحاب الوعيد قوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم فيه مسايل المسألة الاولى قرا نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك
هو في مصاحف المدينة والشام والباقون بالواو وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرا
بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير اطيعوا الله والرسول وسارعوا ومن ترك الواو فلانه جعل قوله سارعوا وقوله
واطيعوا الله كالشي الواحد ولقرب كل واحد منهما من الاخر في المعنى اسقط العاطف المسألة الثانية روي عن الكسائي
الامالة في سارعوا واولئك يسارعون ونسارع وذلك جايز لمكان الرا المكسورة وكما يمنع المفتوحة الامالة كذلك المكسورة

يمال المسألة الثالثة قالوا في الكلام حذف والمعنى وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك ان الموجب
للمغفرة ليس الا فعل المامورات وترك المنهيات فكان هذا امرا بالمسارعة الى فعل المامورات وترك المنهيات وتمسك
كثير من الاصوليين بهذه الاية في ان ظاهر الامر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر وللمفسرين فيه كلمات احدها قال
ابن عباس هو الاسلام اقول ووجهه ظاهر لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العظم
وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام الثاني روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال هو اداء الفرائض ووجهه
ان اللفظ مطلق فيجب تعميمه في الكل والثالث انه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضي الله عنه ووجهه ان المقصود من جميع
العبادات الاخلاص كما قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والرابع قال ابو العالية هو الهجرة والخامس انه الجهاد
وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحق قال لان من قوله واذ غدوت من اهلك الى تمام ستين اية نزل في يوم احد فكان كل هذه الاوامر والنواهي
مختصة بما يتعلق بباب الجهاد السادس قال سعيد بن جبير انه التكبيرة الاولى والسابع قال يمان انه
الصلوات الخمس والثامن قال عكرمة انه جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل والتاسع قال الاصم سارعوا
اي بادروا الى التوبة من الربا والذنوب والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهي عنه والاولى ما تقدم من وجوب حمله على اداء الواجبات والتوبة
عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه ثم انه تعالى بين انه كما تجب المسارعة الى المغفرة فكذلك تجب المسارعة
الى الجنة وانما فصل بينهما لان الغفران معناه ازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لا بد للمكلف من تحصيل
الامرين فاما وصف الجنة بان عرضها السموات فمعلوم ان ذلك ليس بحقيقة لان نفس السموات لا يكون عرضا للجنة فالمراد كعرض
السموات والارض وهنا سوالات السوال الاول ما معنى ان عرضها مثل عرض السموات
والارض وفيه وجوه الاول ان المراد لو جعلت السموات والارضون طبقا طبقا بحيث يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا
من اجزا لا تتجزى ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية في السعة لا يعلمها الا الله والثاني ان الجنة
التي يكون عرضها مثل عرض السموات والارض انما يكون للرجل الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وان تكون الجنة
المملوكة لكل واحد مقدارا بهذا الثالث قال ابو مسلم ان معناه ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض على سبيل البيع لكانتا
ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشي بالشي الاخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين في القدر
وهذا معنى القيمة لانها ماخوذة من مقاومة الشي للشي حتى يكون كل واحد منهما مثلا للاخر الرابع المقصود المبالغة في وصف
سعة الجنة وذلك لانه لا شي عندنا اعرض منهما ونظيره قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فان اطول الاشيا بقاء عندنا هو
السموات والارض فخوطبنا على وفق ما عرفناه فكذا هنا السوال الثاني لم خص العرض بالذكر والجواب فيه وجهان الاول انه لما كان
العرض ذلك فالظاهر ان الطول يكون اعظم ونظيره قوله بطاينها من استبرق وانما ذكر البطاين لان من المعلوم انها تكون اقل حالا
من الظهارة فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة فكذا هنا اذا كان العرض هكذا فكيف الطول والثاني قال القفال
ليس المراد بالعرض هنا ما هو خلاف الطول بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة
اي واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق وما ضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة
السوال الثالث انتم تقولون الجنة في السما فكيف يكون عرضها كعرض السما والجواب
من وجهين الاول ان المراد من قولنا انها في السما انها فوق السما وتحت العرش قال عليه السلام في صفة الفردوس سقفها
عرش الرحمن وروي ان رسول هرقل سال النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين فاين النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جا النهار والمعنى والله اعلم انه اذا دار الفلك حصل النهار
في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل وسيل انس بن مالك عن الجنة
في الارض ام في السما فقال واي ارض وسما تسع الجنة قيل فاين هي قال فوق السموات السبع تحت العرش والوجه الثاني
ان الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الان بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيمة فعلى هذا التقدير لا يبعد ان تكون الجنة مخلوقة
في مكان السموات والنار مخلوقة في مكان الارض والله اعلم اما قوله اعدت للمتقين فظاهره يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان
وقد سبق تقرير ذلك قوله تعالى الذين ينفقون في السرا والضرا واعلم انه تعالى لما بين ان الجنة
معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات فالصفة الاولى قوله
الذين ينفقون في السرا والضرا وفيه وجوه الاول ان المعنى انهم في حال الرخا واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة
فالسرا هو الغنى والضرا هو الفقر يحكى عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عايشة انها تصدقت بحبة عنب والثاني
ان المعنى انهم سوا كانوا في سرور او حزن او عسر او يسر فانهم لا يدعون الاحسان الى الناس الثالث المعنى ان ذلك الاحسان والانفاق

سواء سرهم بان كان على وفق طبعهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه وانما افتتح الله بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان في ذلك الوقت اشرف الطاعات لاجل الحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين الصفة الثانية قوله تعالى والكاظمين الغيظ وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

يقال كظم غيظه اذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل قال المبرد تأويله انه كتمه على امتلائه منه يقال كظمت السقاء اذا ملأته وشددت عليه ويقال فلان ما يكظم على جرة اذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت من مجرى ماء او باب او طريق فهو كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للقناة التي تجري في بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القربة المكظومة ويقال اخذ فلان بكظم فلان اذا اخذ بمجرى نفسه لانه موضع الامتلاء بالنفس وكظم البعير كظوما اذا امسك على ما في جوفه ولم يجتر ومعنى قوله والكاظمين الغيظ الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون غيظهم في اجوافهم وهذا الوصف من اقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا ما غضبوا هم يغفرون

المسئلة الثانية

قال النبي صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه امنا وايمانا وقال عليه السلام لاصحابه تصدقوا فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام واتاه رجل بقشور التمر فتصدق به وجاء آخر فقال والله ما عندي ما اتصدق به ولكني اتصدق بعرضي فلا اعاقب احدا بما يقوله في فوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد فقال عليه السلام لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه وقال عليه السلام من كظم غيظا وهو يستطيع ان ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث شاء وقال عليه السلام ما من جرعتين احب الى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعة الذي يملك نفسه عند الغضب الصفة الثالثة قوله تعالى والعافين عن الناس قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون هذا راجعا الى ما ذم من فعل المشركين في اكل الربا فنهي المؤمنون عن ذلك وندبوا الى العفو عن المعسرين قال تعالى عقيب قصة الربا والمداينة وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون كما قال في الدية فمن عفي له من اخيه شيء الى قوله وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال لامثلن بهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر انه يفعله من المثلة فكان تركه فعل ذلك عفوا قال تعالى في هذه القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين وقال صلى الله عليه وسلم لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه وروي عن عيسى بن مريم صلوات الله عليه ليس الاحسان ان تحسن الى من احسن اليك ذلك مكافأة انما الاحسان ان تحسن الى من اساء اليك اما قوله تعالى والله يحب المحسنين فاعلم انه يجوز ان تكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون ويجوز ان يكون للعهد فتكون اشارة الى هؤلاء واعلم ان الاحسان الى الغير اما ان يكون بايصال النفع اليه او بدفع الضرر عنه اما ايصال النفع اليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه انفاق العلم وذلك بان يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين ويدخل فيه انفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات واما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا وهو ان لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة اخرى وهو المراد بكظم الغيظ واما في الآخرة وهو ان يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى والعافين عن الناس فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان الى الغير ولما كانت هذه الامور الثلاثة مشتركة في كونها احسانا الى الغير ذكر ثوابها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد اعظم درجات الثواب ثم قال تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم الآية اعلم انه تعالى لما وصف الجنة بانها معدة للمتقين بين ان المتقين قسمان احدهما الذين اقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله بالانفاق في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين اذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله والذين اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها متقية وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

روي عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في رجلين انصاري وثقفي والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما وكانا لا يفترقان ... وقال ابن مسعود قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو اسرائيل اكرم على الله منا كان احدهم اذا اذنب ذنبا اصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع انفك اذنك افعل كذا فانزل الله هذه الآية وبين انهم اكرم على الله

لهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار

المسئلة الثانية

الفاحشة ههنا نعت محذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها الاول قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون فعله كاملا في القبح وظلم النفس هو اي ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به والثاني ان الفاحشة هي الكبيرة وظلم النفس هي الصغيرة والصغيرة يجب الاستغفار منها بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالاستغفار وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره الا عن الصغائر لا عن الكبائر الثالث الفاحشة هي الزنا وظلم النفس هي القبلة واللمسة والنظرة وهذا على قول من حمل الآية على السبب الذي رويناه ولانه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة اما قوله ذكروا الله ففيه وجهان احدهما ان المعنى ذكروا وعيد الله او عقابه او جلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر ههنا هو الذي هو ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ومقاتل والواقدي فان الضحاك قال ذكروا العرض الاكبر على الله ومقاتل والواقدي قالا تفكروا ان الله سائلهم وذلك لانه قال بعد هذه الآية فاستغفروا وهذا يدل على ان الاستغفار كالاثر والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم ان الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس الا ذكر عقاب الله ونهيه ووعيده ونظيره هذه الآية قوله ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والقول الثاني ان المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال وذلك لان من اراد ان يسأل من الله مسألة فالواجب ان يقدم على تلك المسألة الثناء على الله فههنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا الثناء على الله ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال فاستغفروا لذنوبهم والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة فاما الاستغفار باللسان فذاك لا اثر له في ازالة الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله تعالى وقوله لذنوبهم اي لاجل ذنوبهم ثم قال ومن يغفر الذنوب الا الله والمقصود منه ان لا يطلب العبد المغفرة الا منه وذلك لانه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة فكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح انه لا يجوز طلب الاستغفار الا منه وقوله ومن يغفر الذنوب الا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان

الاول

انه حال من فعل الاصرار والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لانه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل اما العالم بحرمته فانه لا يعذر في فعله البتة الثاني ان يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكن من الاحتراز من الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار والمعنى ان المطلوب بالتوبة امران الامن من العقاب واليه الاشارة بقوله مغفرة من ربهم الثاني ايصال الثواب اليه وهو المراد بقوله وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ثم بين تعالى ان الذي يحصل لهم من ذلك هو الغفران والجنان يكون اجرا لعملهم وجزاء عليه بقوله ونعم اجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال ان الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين اعلم انه تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنان اتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل احوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

قال الواحدي اصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يكون فيه ويستعمل ايضا في الزمان بمعنى المضي لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الامم الخالية واما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه احدها انها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه والسن الصب والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالي اجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها ان يكون من سننت النصل والسنان اسنه سنا فهو مسنون اذا حددته على المسن فالفعل المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى انه مسنون وثالثها ان يكون من قولهم سن الابل اذا احسن الرعي فالفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى انه عليه السلام احسن رعايته وادامته

المسئلة الثانية

المراد من الآية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الامم السالفة واختلفوا في ذلك فالاكثرون من المفسرين على ان المراد سنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله تعالى فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وذلك لانهم خالفوا الانبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم اثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم فرغب الله تعالى امة محمد صلى الله عليه وسلم في تأمل احوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم الى الايمان بالله ورسله والاعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين فان الدنيا ما بقيت لا مع المؤمن ولا مع الكافر ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى والكافر يبقى عليه اللعن في الدنيا والعقاب في العقبى ثم انه تعالى قال فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين

لان الانكار في هذا الامر المتضمن يكون في معرفة عاقبة الامر الاخرة والثناء الموعود منه وحمد الكفار من كفرهم وذلك انما يحصل
بتأمل احوال المكذبين والمعاندين ونظيره من الآية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون
وان جندنا لهم الغالبون وقوله والعاقبة للمتقين وقوله ان الارض يرثها عبادي الصالحون

المسألة الثالثة

ليس المراد بقوله فسيروا في الارض فانظروا الامر بذلك لا محالة بل المقصود تعرف احوالهم فان حصلت هذه المعرفة بغير
مسير في الارض كان المقصود حاصلا ولا يمتنع ايضا ان يقال ان لمشاهدة آثار المتقدمين اثرا اقوى من اثر السماع كما قال
ان آثارنا تدل علينا . فانظروا بعدنا الى الآثار .
ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين وفيه ... بقوله هذا الى ما تقدم من امره ونهيه ووعده ووعيده
وذكره لانواع البينات والآيات ...

[illegible]

ان يمسسكم قرح يوم احد فقد مسهم يوم بدر وهو كقوله تعالى اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا وذلك لان في
ان الكفار قد نالوا منكم يوم احد فقد نلتم منهم قبله يوم بدر من الجرح والقتل لانه قتل منهم نيف وعشرون رجلا وقتل صاحب لوائهم وكثرت الجراحات
فيهم وعقرت عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم في اول النهار فان قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم احد
مثل قرح المشركين قلنا يجوز ان يفسر القرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى ثم قال تعالى وتلك الايام نداولها
بين الناس وفيه مسائل

المسألة الاولى

تلك مبتدأ والايام صفة ونداولها خبره ويجوز ان يقال
تلك الايام مبتدأ وخبره كما تقول هي الايام تبلى كل جديد فقوله تلك الايام اشارة الى جميع ايام الوقائع العجيبة فيما تقدم
دول تكون على الرجل حينا وله حينا والحرب سجال

المسألة الثانية

قال القفال المداولة نقل الشيء من واحد الى آخر يقال تداولته
الايدي اذا انتقل من شخص الى شخص ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم اي تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيبا ويقال

[illegible]

المسألة الاولى

المسألة الثانية

المسألة الثالثة

المسألة الرابعة

الثاني محذوف والتقدير وليعلم الله الذين امنوا متميزين بالايمان من غيرهم اي الحكمة في هذه المداولة ان يصير الذين امنوا متميزين عمن يدعي الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام وتحتمل ان يكون العلم ههنا من القسم الاول بمعنى معرفة الذات والمعنى وليعلم الله الذين امنوا بما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم اي ليعرفهم باعيانهم الا ان سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر حذف ههنا اما قوله ويتخذ منكم شهدا والمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة ففيه مسائل **المسألة الاولى** في هذه الاية قولان الاول يتخذ منكم شهدا على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فان كونهم شهدا على الناس منصب عال ودرجة عالية والثاني المراد منه وليكرم قوما بالشهادة وذلك لان قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر فكانوا يتمنون لقا العدو وان يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وايضا القران مملو من تعظيم حال الشهدا قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون وقال وجي بالنبيين والشهدا وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا فكانت هذه المنزلة هي المنزلة الثالثة للنبوة واذا كان كذلك كان من جملة الفوايد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المومنين **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع الحوادث بارادة الله تعالى فقالوا منصب الشهادة على ما ذكرتم فان كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المومنين لم يبق لحسن هذا التعليل وجه وان كان لا يمكن كان قتل الكافر المومن من لوازم تلك الشهادة فاذا كان تحصيل تلك الشهادة للعبد مطلوبا لله تعالى وجب ان يكون ذلك القتل مطلوبا لله تعالى وايضا فقوله ويتخذ منكم شهدا تنصيص على ان ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى **المسألة الثالثة** الشهدا جمع شهيد كالكرما والظرفا والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا وفي تعليل هذا الاسم وجوه الاول قال النضر بن شميل الشهدا احيا لقوله تعالى بل احيا عند ربهم فارواحهم حية وقد حضرت دار الاسلام وارواح غيرهم لا تشهدها الثاني قال ابن الانباري لان الله وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى مفعول الثالث سموا شهدا لانهم يستشهدون يوم القيامة مع الانبيا والصديقين كما قال تعالى لتكونوا شهدا على الناس الرابع سموا شهدا لانهم كما قتلوا ادخلوا الجنة بدليل ان الكفار لما ماتوا دخلوا النار بدليل قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وكذا ههنا هولا الذين قتلوا في سبيل الله يجب ان يقال انهم لما ماتوا دخلوا الجنة ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس اي المشركين لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض هذا التعليل وبعض وفيه وجوه الاول والله لا يحب من لا يكون ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد الثاني فيه اشارة الى انه تعالى انما يؤيد الكافرين على المومنين لما ذكر من الفوايد لا لانه يحبهم ثم قال وليمحص الله الذين امنوا اي ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة التنقية والمحق النقصان حتى لا يرى منه شي ومنه قوله تعالى يمحق الله الربا قال الزجاج معنى الاية انه تعالى جعل الايام مداولة بين المسلمين والكافرين فان حصلت الغلبة للكافرين على المومنين كان المراد تمحيص ذنوب المومنين وان كانت الغلبة للمومنين على الكافرين كان المراد محق اثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المومنين بمحق الكافرين لان تمحيص هولا باهلاك ذنوبهم نظير محق اولئك باهلاك انفسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب ان المراد بالكافرين ههنا طايفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد وانما قلنا ذلك لانه تعالى لم يمحق كل الكفار بل كثير منهم بقي على كفره والله اعلم

قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى الوجوه التي هي الموجبات والموثرات في مداولة الايام ذكر في هذه الاية ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة وفيه مسائل **المسألة الاولى** ام منقطعة وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة قال ابو مسلم في ام حسبتم انه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي ياتي للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر ام التي هي اكثر ما تاتي في كلامهم واقعة بين جزئين لا يليك في احدهما الا الثانية يقولون ازيد افضل ام عمرو وعادة العرب هذا الجنس من الاستفادة توكيدا فلما قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر وانما استبعد هذا لانه تعالى اوجب الجهاد وحث العبد على تحمل شاقها وبين وجوه المصالح فيها في الدين والدنيا كان من البعيد ان يصل الانسان الى السعادة والجنة مع اهماله هذه الطاعة **المسألة الثانية** قال الزجاج اذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب الثبوت بقد لا جرم اكد في جانب النفي بكلمة لما **المسألة الثالثة**

ظاهر

ظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يجد الجهاد منكم وتقريره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم حسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر وتمام الكلام قد تقدم واما قوله ويعلم الصابرين فاعلم انه قرا الحسن ويعلم الصابرين بالجزم عطفا على ولما يعلم الله واما النصب فباضمار ان وهذه الواو تسمى واو الصرف كقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما وكذا ههنا المراد ان دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان وقرا ابو عمرو ويعلم بالرفع على تقدير ان الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا وانتم صابرون واعلم ان حاصل الكلام ان حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الاخرة فبقدر ما يزداد احدهما ينقص الاخر وذلك لان سعادة الدنيا لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا والسعادة في الاخرة لا تحصل الا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد في هذه الاية من اجتماعهما وايضا حب الله وحب الاخرة لا يتم بالدعوى فليس كل من اقر بدين الله كان صادقا ولكن الفصل فيه تسليط المكروهات والمحرمات فان الحب هو الذي لا ينقص بالجفا ولا يزداد بالوفا فان بقي الحب عند تسلط اسباب البلا ظهر ان ذلك الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل ان يبتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله اعلم

قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس ومجاهد والضحاك لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم باحد امر الرماة ان يلزموا اصل الجبل وان لا ينتقلوا عن ذلك سوا كان الامر لهم او عليهم فلما وقفوا وحملوا على الكفار هزموهم وقتل علي طلحة بن ابي طلحة والزبير والمقداد وسعدا على المشركين ثم حمل الرسول مع اصحابه فهزموا اباسفيان ثم ان بعض القوم لما ان راوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة الى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار فلما راى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسلمين ورمى عبد الله بن قميئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه واقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم احد حتى قتله ابن قميئة فظن انه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد قتلت محمدا وصرخ صارخ الا ان محمدا قد قتل فكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس خبر قتله فهنالك قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن ابي ياخذ لنا امانا من ابي سفيان وقال ناس من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا الى اخوانكم والى دينكم فقال انس بن النضر عم انس بن مالك يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حي لا يموت وما تصنعون بالحيوة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه ثم قال اللهم اني اعتذر اليك مما يقول هولا ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل ومر بعض المهاجرين بانصاري يتشحط في دمه فقال يا فلان اشعرت ان محمدا قد قتل فقال ان كان قد قتل فقد بلغ فقاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع عنه ابو بكر وعلي رضي الله عنهما ونفر اخرون معهم ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ينادي ويقول الي عباد الله حتى انحازت اليه طايفة من اصحابه فلامهم على هزيمتهم فقالوا يا رسول الله فديناك بابائنا وامهاتنا اتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فسيخلوا كما خلوا وكما ان اتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم فعليكم ان تتمسكوا بدينه بعد خلوه لان الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة والزام الحجة لا وجوده بين قومه

المسألة الثانية الرسول جا على ضربين احدهما يراد به المرسل والاخر الرسالة وههنا المراد منه المرسل بدليل قوله انك لمن المرسلين وقوله يا ايها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله

لقد كذب الواشون ما بحت عندهم • ولا ارسلتهم برسول

اي برسالة قال ابو علي ومن هذا قوله تعالى انا رسول رب العالمين في موضعه ارسالة الله تعالى قال افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزا المعنى اتنقلبون على اعقابكم ان مات محمد او قتل ونظيره قوله هل زيد قايم يريد انما تستخبر عن قيامه الا انك ادخلت هل على الاسم **المسألة الثانية** انه تعالى بين في ايات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال انك ميت وانهم ميتون وقال والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على الدين كله فلما علم انه لا يقتل فلم قال او قتل فالجواب عنه من وجوه الاول ان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق جزئيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالشرطية صادقة وجزاها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فهذا حق مع انه ليس فيهما الهة وليس فيهما فساد وكذا ههنا والثاني ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم يرجع امته عن دينه والنصارى زعموا ان عيسى عليه السلام قتل وهم لم يرجعوا عن دينه فكذا ههنا والثالث ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل وجب ان لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين فلما رجع الى هذا المعنى المقصود منه الرد على الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد

المسألة الثالثة قوله انقلبتم على اعقابكم اي صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين الاول بالقياس على موت سائر الانبياء وقتلهم والثاني ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم يلزم من قتله فساد الدين المسألة الرابعة ليس لقائل ان يقول افان مات او قتل شك وهو على الله لا يجوز فانا نقول المراد انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تاثير له في ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه تاكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين بل المراد انه لا يضر الا نفسه وهذا كما اذا قال الوالد لولده عند العتاب ان هذا الذي تاتي به من الافعال لا يضر السماء والارض ويريد به انه يعود ضرره عليه فكذا ههنا ثم اتبع الوعيد بالوعد فقال وسيجزي الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزي الله الشاكرين وروى محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه انه قال المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروي عنه ايضا انه قال ابو بكر امير الشاكرين وامير احباء الله

قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وفيه مسائل

المسألة الاولى في كيفية تعلق هذه بما قبلها وجوه الاول ان المنافقين ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس الا باذن الله وقضائه وقدره فكان قتله مثل موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين فكما انه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه فكذا اذا قتل وجب ان لا يؤثر ذلك في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان الثاني ان يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يمنع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل فاذا جاء الاجل لم يندفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف **والثالث** ان يكون المراد ذكر حفظ الله للرسول وتخليصه من تلك المعركة المخوفة فان تلك الواقعة ما بقي سبب من الاسباب المهلكة الا وقد حصل ولكن لما كان الله حافظا وناصرا ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على ان اصحابه قصروا في الذب عنه والرابع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله فيه ارجاف من ارجف بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما تحقق ذلك فيه او نفيه تقوية الكفر بنفيه الى ان يظهره على الدين كله الخامس ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فان الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا واخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن الله وحضور الاجل

المسألة الثانية اختلفوا في تفسير اذن الله على اقوال الاول ان يكون الاذن هو الامر وهو قول ابي مسلم والمعنى ان الله تعالى يامر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت احد الا بهذا الامر الثاني ان المراد من هذا الاذن ما هو كقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد ان هذا الامر انما هو التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت والحياة احد الا الله تعالى فاذا المراد انه لا تموت نفس الا بما اماتها الله الثالث ان يكون الاذن هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار وبه فسر قوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس ان تموت بالقتل الا باذن الله الرابع ان يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله موتها فيه فاذا جاء ذلك الوقت لزم الموت كما قال فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون الخامس قال ابن عباس الاذن هو قضاء الله وقدره فانه لا يحدث شيء الا بمشيئة الله وارادته فلا يموت احد الا باذنه **المسألة الثالثة** قوله كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فان قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله قام مقام ان يقال كتب الله فالتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله كتاب الله عليكم لان في قوله حرمت عليكم امهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله صنع الله ووعد الله **المسألة الرابعة** المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال ويقال انه اللوح المحفوظ كما ورد في الاحاديث انه قال كتب الله مقادير الخلائق ... لا يتقدم ولا يتاخر وجميع حوادث العالم من الخلق والخلق والرزق والاجل والسعادة والشقاوة

مكتوبة

مكتوبة في اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك محال واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الاية واكده بحديث الصادق المصدوق وبالحديث المشهور من قوله عليه السلام لحج ادم موسى قال القاضي اما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله تعالى واما الكفر والفسق والايمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى العبد فاذا كتب تعالى ذلك فانما يكتب بعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد من ان يكون هو المذموم والممدوح واعلم انه ما كان من حق القاضي ان يتغافل عن موضع الاشكال وذلك لانا نقول اذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتنافيين لان العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال واذا كان موضع الالزام هو هذا فاي ينفعه الفرار الى الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام اما قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الاخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين فاعلم ان الذين حضروا يوم احد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الاخرة كما ذكر الله تعالى فيما بعد هذه السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء وهؤلاء لا بد وان ينهزموا والذين حضروا للدين فلا بد وان لا ينهزموا ثم اخبر الله تعالى في هذه الاية ان من طلب الدنيا لا بد وان يصل الى مقصوده ومن طلب الاخرة فكذلك ونظيره قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات الى اخر الحديث واعلم ان هذه الاية وان وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك لان المؤثر في جلب الثواب والعقاب المقصود والدواعي لا ظواهر الاعمال فان من وضع الجبهة على الارض في صلاة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من اشرف دعائم الاسلام وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك من اعظم دعائم الكفر وروى ابو هريرة عنه عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم القيمة لمن قاتل في سبيل فيما ذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول الله تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان محارب وقد قيل ذلك ثم يامر الله تعالى به الى النار

قوله تعالى وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين واعلم انه تعالى من تمام تاديبه قال للمنهزمين يوم احد ان لكم بالانبياء المتقدمين واتباعهم اسوة حسنة فلما كانت طريقة اتباع الانبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الاية مسائل

المسألة الاولى قرا ابن كثير كائن على وزن كاعن ممدودا مهموزا مخففا وقرا الباقون مشددا بوزن كعين لغة قريش ومن اللغة الاولى قول جرير

وكائن بالاباطح من صديق • يراني لو اصبت هو المصابا •

وانشد المفضل • وكاين ترى يسعى الى الحي من ذي قرابة •

المسألة الثانية قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو قتل معه وقرا الباقون قاتل معه فعلى القراءة الاولى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي ان يكون حالكم يا امة محمد هكذا قال القفال رحمه الله والوقف على هذا التاويل على قوله قتل وقوله معه ربيون حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون او يكون على معنى التقديم والتاخير اي وكاين من نبي معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه اخر وهو ان يكون المعنى وكاين من نبي قتل من كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغي ان تكونوا كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من هذه الاية حكاية ما جرى لسائر الانبياء لتقتدي هذه الامة بهم وقد قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فيجب ان يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم ومن قرا قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من اصحابه فاصابهم من عدوهم قروح فما وهنوا لان الذي اصابهم انما هو في سبيل الله وطاعته واقامة دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغي ان تفعلوا مثل ذلك يا امة محمد وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الاية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب ان يكون المذكور هو القتال وايضا يروى عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال

المسألة الثالثة قال الواحدي رحمه الله اجمعوا على ان معنى كاين كم وتاويلها التكثير لعدد الانبياء الذين هذه صفتهم ونظيره قوله وكاين من قرية امليت لها والكاف في كاين كاف التشبيه دخلت على اي التي للاستفهام كما دخلت على ذا من كذا وان كان لا معنى للتشبيه فيه كما انه لا معنى للتشبيه في كذا الا انك تقول لي عليك كذا وكذا معناه لي عليه عدد ما فلا معنى للتشبيه الا انها زيادة لازمة لا يجوز حذفها واعلم انه لم يقع للتنوين صورة في الخط الا في هذا الحرف خاصة وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة للتكثير

المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف الربيون الربانيون وقرئ بالحركات الثلاث فالفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وحكى الواحدي عن الفراء انه قال الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربي وقال ابن قتيبة اصله من الربة وهي الجماعة يقال ربي كانه نسب الى الربة وقال الاخفش الربيون الذين يعبدون الرب طعن فيه ثعلب وقال كان يجب ان يقال ربي ليكون منسوبا الى الرب واجاب ابن نصر الاخفش وقال ان العرب اذا نسبت شيئا الى شيء غيرت حركته كما قالوا بصري في النسبة الى البصرة ودهري

ده هو في النسبة الى الرب وقال ابن زيد الربانيون الائمة والولاة والربيون الرعية وهم المنتسبون الى الرب واعلم انه تعالى مدح الربيين بنوعين اولا بصفات النفي وثانيا بصفات الاثبات اما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولا بد من الفرق بين هذه الامور الثلثة فقال صاحب الكشاف فما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما اصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين ارادوا ان يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن ابي وطلب الامان من ابي سفين ويحتمل ايضا ان يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بان يضعف ايمانهم ويقع الشكوك والشبهات في قلوبهم والاستكانة هي الانتقال من دينهم الى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم والاستكانة هي اظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو ان يسكن صاحبه لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فان الله يحبه ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب والجنة وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى لما بين ذلك بان مدحهم بصفات الثبوت فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وفيه مسائل

المسئلة الاولى قوله وثبت اقدامنا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف **المسئلة الثانية** بين تعالى انهم كانوا مستعدين عند ذلك للصبر والتجلد بالدعاء والتضرع بطلب الامداد والاعانة من الله والغرض منه ان يقتدي بهم في هذه الطريقة امة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي انما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا لانه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين فاذا لم يحصل النصرة وظهر امارات استيلاء العدو

المسئلة الثالثة

دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين تعالى انهم بدؤا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر او من الكبائر ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله واسرافنا في امرنا لان الاسراف في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وقال فلا يسرف في القتل وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سالوا ربهم ان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سالوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على ثبات اقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث احوال سماوية او ارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح يثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا تاديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد او غيره ثم قال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين واعلم انه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل

المسئلة الاولى فآتاهم الله يقتضي انه تعالى اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات واما ثواب الآخرة فلا شك انه هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وانواع السرور والتعظيم وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد انه تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة فاقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول كما ان الكذب في وعد الله والظلم في عدله محالان ويحتمل ان يكون قوله فآتاهم على انه سيؤتيهم على قياس قوله اتى امر الله اي سيأتي امر الله قال القاضي ولا يمتنع ان تكون هذه الآية مختصة بالشهداء واخبر الله تعالى عن بعضهم انهم احياء يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين ايضا كذلك وانه تعالى في حال انزال هذه الآية قد آتاهم حسن ثواب الآخرة في جنات النعيم **المسئلة الثانية** خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لان ثواب الآخرة كله في غاية الحسن فما خصه الله تعالى بانه حسن من هذا الجنس فانظر كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة قال القفال يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا اي حسنا والغرض منه المبالغة كان تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن كما يقال فلان جود وكرم اذا كان غاية في الجود والكرم **المسئلة الثالثة** قال فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الآية فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة واما المذكورون في هذه الآية فانهم لم يذكروا من انفسهم الا الذنب والقصور وهو المراد من قوله اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم

الكافرين فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم اولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب وهؤلاء ما ارادوا وانما ارادوا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا ليعلم ان كل من اقبل على خدمة الله اقبل على خدمته كل من سوى الله ثم قال والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهي ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله المحسنين كان الله تعالى يقول لهم اذا اعترفت باساءتك وعجزك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا سبيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما ارادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت اقدامهم من الله ونصرتهم على العدو من الله فحينئذ سماهم الله بالمحسنين وهذا يدل على ان العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن الا اذا اعطاه الله ذلك الفعل الحسن واعانه عليه ثم انه تعالى قال هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه سبحانه هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله والله اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين واعلم ان هذه الآية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منع المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقال يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الآية وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو سفين لانه كان كبير القوم في ذلك اليوم قال السدي المراد ابو سفين لانه كان شجرة الفتن وقال آخرون المراد عبد الله بن ابي واتباعه من المنافقين وهم الذين القوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه فارجعوا الى دينكم الذي كنتم فيه وقال آخرون المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبهة في قلوب المسلمين ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة والاقرب انه يتناول كل الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ **المسئلة الثانية** قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل ان تطيعوهم فيما امروكم به يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما يامرونكم من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا خاسرين واعلم ان اللفظ لما كان عاما وجب ان يدخل فيه خسران الدنيا وخسران الآخرة اما خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له واظهار الحاجة اليه واما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم الناصر لم يصح تعقيبه بهذا القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه **الاول** انه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم الذي لا بخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه الثاني انه ينصرك في الدنيا والآخرة وغيره ليس كذلك الثالث انه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن وغيره ليس كذلك واعلم ان قوله خير الناصرين بظاهره يقتضي ان يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله وهو اهون عليه قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا واعلم ان هذه الآية من تمام ما تقدم ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه الآية انه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في ان هذا الوعد مخصوص بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص بهذا اليوم وذلك لان جميع الآيات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الاول ان الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم اوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفين صعد الجبل وقال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب فاجابه عمر ودارت بينهم كلمات وما تجاسر ابو سفين على النزول من الجبل والذهاب اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا ببعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثرين منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستاصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله الرعب في قلوبهم والقول الثاني ان هذا الوعد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال رحمه الله كانه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم احد الا ان الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم على سائر الاديان وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان والملل ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نصرت بالرعب مسيرة شهر

المسئلة الثانية قرأ ابن كثير والكسائي

الرعب بسكون العين والباقون بضمها في كل القرآن قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا فهو مرعوب ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه **المسألة الثالثة** الرعب الخوف الذي يحصل في القلب واصل الرعب الملاء يقال سيل راعب اذا ملأ الاودية والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب خوفا المسألة الرابعة ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في قلوب جميع الكفار وقد ذهب بعض العلماء الى اجراء هذا العموم على ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين وانما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وقد ذهب جمع من المفسرين الى انه مخصوص باولئك الكفار واما قوله بما اشركوا فاعلم ان ما مصدرية والمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم انه تقرير هذا بالوجه المعقول هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال امن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذلك الاخر ينصرني وان لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصرة واذا لم يحصل ذلك وجب ان يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب اما قوله ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل

المسألة الاولى السلطان ههنا هو الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من السليط وهو الذي يضاء به السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين بهم يتوصل الناس الى تحصيل الحقوق الثاني ان السلطان في اللغة هو الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه انه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لان اصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شيء حدته وهو ماخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة **المسألة الثانية** قوله ما لم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا انه تعالى ما انزله وما اظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزله به سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون ان هذا مما لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من بالغ فقال لا دليل عليه يجب نفيه ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل الى اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته **المسألة الثالثة** هذه الاية دالة على فساد التقليد وذلك لان الاية دالة على ان الشرك لا دليل عليه فوجب ان يكون القول به باطلا وهذا انما يصح اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد ثم انه تعالى ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين ثم انه تعالى لما بين احوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم بين احوالهم في الاخرة وهي ان مأواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين المثوى المكان الذي يكون مقر الانسان ومأواه من قولهم ثوى يثوي ثويا وجمع المثوى مثاوي قوله تعالى

ولقد صدقكم الله وعده اعلم ان في سبب نزول هذه الاية بما قبلها وجوها الاول انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد قال ناس من اصحابه من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فانزل الله تعالى هذه الاية الثاني قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم رأى في المنام انه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم احد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذلك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث يجوز ان يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بشرط الصبر والتقوى والرابع يجوز ان يكون هذا الوعد قوله ولينصرن الله من ينصره الا ان هذا ايضا مشروط والخامس يجوز ان يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب والسادس قيل الوعد هو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا من هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما دمتم في هذا المكان السابع قال ابو مسلم لما وعدهم الله في الاية المتقدمة القاء الرعب في قلوبهم اكد ذلك بان ذكرهم ما انجزهم من الوعد بالنصر في واقعة احد فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط ان يتقوا ويصبروا فحين اتوا بذلك الشرط لا جرم وفى الله تعالى بالمشروط واعطاهم النصرة فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط واذا عرفت وجه النظم في الاية ففيها مسائل

المسألة الاولى قال الواحدي رحمه الله الصدق يتعدى الى مفعولين تقول صدقته الوعد والوعيد المسألة الثانية قد ذكرنا في قصة احد ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة واقام الرماة عند الجبل وامرهم ان يثبتوا هناك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقون خيلهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على آثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم اي تقتلونهم قتلا كثيرا قال ابو عبيدة والزجاج وابن قتيبة الحس الاستيصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله البرد وسنة حسوس اذا اتت على كل شيء ومعنى تحسونهم اي تقتلونهم قال اصحاب الاشتقاق حسه اذا قتله لانه ابطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب بطنه وراسه اذا اصاب راسه وقوله باذنه اي بعلمه ومعنى الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم

على اعدائكم فلما تركتم الشرط وعصيتم امر ربكم لا جرم زالت تلك النصرة اما قوله تعالى حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون ففيه مسائل

المسألة الاولى لقائل ان يقول ظاهر قوله حتى اذا فشلتم بمنزلة الشرط ولا بد له من الجواب فاين جوابه واعلم ان للعلماء ههنا طريقين الاول ان هذا ليس بشرط بل المعنى ولقد صدقكم الله وعده حتى اذا فشلتم اي قد نصركم الى ان كان منكم الفشل والتنازع لانه تعالى كان انما وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر وعلى هذا القول يكون كلمة حتى غاية بمعنى الى فيكون معنى قوله حتى اذا الى ان والطريق الثاني ان قوله حتى اذا فشلتم شرط وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه الاول وهو قول البصريين ان جوابه محذوف والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منعكم الله نصره وانما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظائره في القرآن كثيرة قال تعالى فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتاتيهم باية والتقدير فافعل ثم اسقط هذا الجواب لدلالة الكلام عليه وقال امرؤ القيس فلما اجزنا ساحة الحي وانتحى

الوجه الثاني وهو مذهب الكوفيين ان الجواب هو قوله وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين وناديناه والمعنى ناديناه كذا ههنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان فكان التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر عصيتم والواو زائدة وعلى من نصر هذا القول زعم ان من مذهب العرب ادخال الواو في جواب حتى اذا بدليل قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقال لهم خزنتها والتقدير حتى اذا جاؤها فتحت لهم ابوابها فان قيل ان فشلتم وتنازعتم معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد قلنا المراد من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشيء بنفسه واعلم ان البصريين لا يقبلون هذا الجواب لان مذهبهم انه لا يجوز جعل الواو زائدة

الوجه الثالث في الجواب ان يقال تقدير الاية حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه اسقط لان قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة يفيد فائدته ويؤدي معناه لان كلمة من للتبعيض فهي تفيد هذا الانقسام وهذا التبعيض وهذا احتمال خطر ببالي الوجه الرابع قال ابو مسلم جواب قوله اذا فشلتم هو قوله صرفكم عنهم والتقدير حتى اذا فشلتم وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة ثم ههنا كالساقطة وهذا الوجه في غاية البعد والله اعلم

المسألة الثانية انه تعالى ذكر امورا ثلاثة اولها الفشل وهو الضعف وقيل الفشل هو الجبن وهذا باطل بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا اي فتضعفوا لانه لا يليق به ان يكون المعنى فتجبنوا وثانيها التنازع في الامر وفيه بحثان البحث الاول التنازع انه عليه السلام امر الرماة بان لا يبرحوا عن مكانهم البتة وجعل اميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون اقبل الرماة عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة اذا راوا نساء المشركين يصعدن في الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخلهن فقالوا الغنيمة فقال عبد الله عهد الرسول الينا ان لا نبرح عن هذا المكان فابوا عليه وذهبوا الى طلب الغنيمة وبقي عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون فهذا هو التنازع البحث الثاني في قوله في الامر وجهان الاول ان الامر ههنا بمعنى الشان والقصة اي تنازعتم فيما كنتم فيه من الشان والثاني ان الامر الذي يضاده النهي والمعنى وتنازعتم فيما امركم الرسول به من ملازمة ذلك المكان وثالثها قوله وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان بقي في هذه الاية سؤالات الاول لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية والجواب ان القوم لما راوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة فشلوا في انفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة ثم تنازعوا بطريق القول في انا هل نذهب لطلب الغنيمة ام لا ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة

السؤال الثاني لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء ههنا العتاب باللفظ العام والجواب هذا اللفظ وان كان عاما الا انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة السؤال الثالث ما الفائدة في قوله من بعد ما اراكم ما تحبون والجواب عنه المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله تعالى اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا عن المعصية فلما اقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الاكرام واذاقهم وبال امرهم ثم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وقد اختلف قول اصحابنا وقول المعتزلة في هذه الاية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه اما اصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم لان مذهبهم ان الخير والشر بارادة الله وتخليقه فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف ان الله تعالى رد المسلمين عن الكفار والقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم وهذا هو قول جمهور المفسرين قالت المعتزلة هذا التاويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل اما القرآن فهو قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فاضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان فكيف يضيفه بعد هذا الى نفسه واما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك بفعل

المراد منهم

لم يجز معاتبة القوم عليه كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم ثم عند هذا ذكروا وجوهاً من التأويل
الأول قال الجبائي إن الرماة كانوا فريقين بعضهم فارقوا المكان لا لطلب الغنائم وبعضهم بقوا هنالك ثم هؤلاء الذين بقوا
أحاط بهم العدو فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة أصلاً فلهذا السبب جاز لهم أن يتحولوا عن ذلك الموضع
إلى موضع يتحرزون فيه عن العدو ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم ذهب إلى الجبل في جماعة من أصحابه وتحصنوا به ولم
يكونوا عصاة بذلك فلما كان ذلك الانصراف جائزاً أضافه إلى نفسه بمعنى أنه كان بأمره وإذنه ثم قال ليبتليكم
والمراد أنه تعالى لما صرفهم إلى ذلك المكان وتحصنوا به أمرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ٥
ولا شك أن الإقدام على الجهاد بعد الانهزام وبعد أن شاهدوا في تلك المعركة قتل أقاربهم وأحبابهم من أعظم أنواع الابتلاء
فإن قيل على هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم قلنا الآية
مشتملة على ذكر من كان معذوراً في الانصراف ومن لم يكن وهم الذين بدؤوا بالهزيمة فعفي وعصى فقوله ثم صرفكم
عنهم راجع إلى المعذورين لأن الآية لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم إلى القسم الذي يليق به ونظيره ٥
قوله ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه والمراد الذي قال
له لا تحزن وهو أبو بكر لأنه كان خائفاً قبل هذا القول فلما سمع هذا سكن ثم قال وأيده بجنود لم تروها وعنى بذلك
الرسول دون أبي بكر لأنه قد تجري ذكرهما جميعاً فهذا جملة ما ذكره الجبائي في هذا المقام والوجه الثاني تأويل ذكره
أبو مسلم الأصفهاني وهو أن المراد من قوله ثم صرفكم عنهم أنه تعالى أزال ما كان في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين
عقوبة منه على عصيانهم وفشلهم ثم قال ليبتليكم أي ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا إلى الله وترجعوا إليه
وتستغفروه فيما خالفتم فيه أمره وملتم فيه إلى الغنيمة ثم أعلم أنه تعالى قد عفا عنهم

والوجه الثالث

قال الكعبي ثم صرفكم عنهم بأن لم يأمركم بمعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكثرة الإنعام عليكم والتخفيف عنكم فهذا
ما قيل في هذا الموضع والله أعلم ثم قال ولقد عفا عنكم وظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم قال القاضي إن كان
ذلك الذنب من الصغائر صح أن يصف نفسه بأنه عفا عنهم من غير توبة وإن كان من باب الكبائر فلا بد من إضمار توبتهم
لقيام الدلالة على أن صاحب الكبيرة إذا لم يتب لم يكن من أهل العفو والمغفرة واعلم أن الذنب لا شك أنه كان كبيرة
لأنهم خالفوا صريح النص والرسول وصارت تلك المخالفة سبباً لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم من أكابرهم ومعلوم
أن كل ذلك من باب الكبائر وأيضاً ظاهر قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال
إنه خاص في بدر ضعيف لأن اللفظ عام ولا تفاوت في المقصود فكان التخصيص ممتنعاً ثم إن ظاهر هذه الآية يدل
على أنه تعالى عفا عنهم من غير توبة لأن التوبة غير مذكورة فصار هذا دليلاً على أنه تعالى قد يعفو عن أصحاب الكبائر
وأما دليل المعتزلة في المنع عن ذلك فقد تقدم الجواب عنه في سورة البقرة ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو راجع
إلى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه بالنصر أولاً ثم بالعفو عن المؤمنين ثانياً وهذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن
لأنا بينا أن هذا الذنب كان من الكبائر ثم إنه تعالى سماهم المؤمنين فهذا يقتضي أن صاحب الكبيرة مؤمن خلاف ما تقوله
المعتزلة والله أعلم

قوله تعالى إذ تصعدون ولا تلوون على أحد فيه قولان

أحدهما أنه متعلق بما قبله وعلى هذا التقدير فيه وجوه أحدها كأنه قال وعفا عنكم إذ تصعدون لأن عفوه عنهم لا بد وأن يتعلق
بأمر اقترفوه وذلك الأمر هو ما بينه بقوله إذ تصعدون والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والأخذ في الوادي ٥
كالمنهزمين لا يلوون على أحد وثانيها التقدير ثم صرفكم عنهم إذ تصعدون وثالثها التقدير ليبتليكم إذ تصعدون والقول
الثاني أنه ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله والتقدير اذكر إذ تصعدون وفي الآية مسائل

المسألة الأولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن إذ تصعدون في الجبل وقرأ أبي إذ تصعدون في الوادي وقرأ أبو حيوة إذ تصعدون بفتح
التاء وتشديد العين من تصعد في السلم

المسألة الثانية الإصعاد الذهاب في الأرض والإبعاد فيه
يقال صعد في الجبل وأصعد في الأرض ويقال أصعدنا من مكة إلى المدينة قال أبو معاذ النحوي كل شيء له أسفل وأعلى
مثل الوادي والنهر والأزقة فإنك تقول صعد فلان يصعد في الوادي إذا أخذ من أسفله إلى أعلاه وأما ما ارتفع كالسلم فإنه يقال
صعدت

المسألة الثالثة ولا تلوون على أحد أي لا تلتفتون إلى أحد من شدة الهرب وأصله أن المعرج
على الشيء يلوي إليه عنقه أو عنان دابته فإذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ثم استعمل في ترك التعريج على الشيء وترك الالتفات
إلى الشيء يقال فلان لا يلوي على شيء أي لا يعطف عليه ولا يبالي به ثم قال تعالى والرسول يدعوكم كان يقول إلي عباد الله أنا رسول الله
من يكر فله الجنة فيحتمل أن يكون المراد أنه عليه السلام كان يدعوهم إلى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل أن يكون المراد أنه كان
يدعوهم إلى المحاربة مع العدو ثم قال في أخراكم أي في آخركم يقال جئت في آخر الناس وأخراهم كما تقول في أولهم وأولاهم ويقال جاء فلان

في

في أخريات الناس أي في آخرهم والمعنى أنه عليه السلام كان يدعوهم وهو واقف في آخرهم لأن القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه
ثم قال فأثابكم غماً بغم وفيه مسائل

المسألة الأولى لفظ الثواب لا يستعمل في الأغلب إلا في الخير
ويجوز أيضاً استعماله في الشر لأنه مأخوذ من قولهم ثاب إليه أي رجع إليه قال تعالى وإذ جعلنا البيت مثابة للناس والمرأة تسمى ثيباً لأن
الواطئ عائد إليها وأصل الثواب كل ما يعود إلى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيراً أو شراً إلا أنه بحسب العرف اختص لفظ الثواب
بالخير فإن حملنا لفظ الثواب ههنا على أصل اللغة استقام الكلام وإن حملناه على مقتضى العرف كان ذلك وارداً على سبيل التهكم كما يقال
تحية بينهم ضرب وجيع وعتابك السيف أي جعل مكان ما يرجون من الثواب وقال تعالى فبشرهم بعذاب أليم

المسألة الثانية الباء في قوله غماً بغم يحتمل أن يكون بمعنى مع والتقدير أثابكم غماً مع غم أما على التقدير الأول ففيه
وجوه الأول وهو قول الأكثرين أذقتم الرسول غماً بسبب أن عصيتم أمره فالله تعالى أذاقكم هذا الغم وهو الغم الذي حصل لهم بسبب
الانهزام وقتل الأحباب والمعنى جازاكم بذلك الغم بهذا الغم الثاني قال الحسن يريد غم يوم أحد للمسلمين بغم يوم بدر للمشركين
والمقصود منه أن لا يبقى في قلبكم التفات إلى الدنيا فلا تفرحوا بإقبالها ولا تحزنوا بإدبارها وهو المعنى بقوله لكيلا تأسوا
على ما فاتكم في واقعة أحد ولا تفرحوا بما آتاكم في واقعة بدر وطعن القاضي في هذا الوجه وقال إن غمهم يوم أحد إنما كان من جهة
استيلاء الكفار وذلك كفر ومعصية فكيف يضيفه الله إلى نفسه ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا يبعد أن يقال إن تسليط
الكفار على المسلمين نوع مصلحة وهو أنه لا يفرحوا بإقبال الدنيا ولا يحزنوا بإدبارها ولا يبقى في قلوبهم اشتغال بغير الله ٥

الثالث يجوز أن يكون الضمير في قوله فأثابكم للرسول والمعنى أن الصحابة لما رأوا أن النبي صلى الله عليه
وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لأجله والرسول عليه السلام لما رأى أنهم عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين
من الغنيمة وقتل أقاربهم اغتم لأجلهم فكان المراد من قوله فأثابكم غماً بغم هو هذا أما على التقدير الثاني وهو أن يكون الباء في
قوله غماً بغم بمعنى غماً مع غم أو غماً على غم فهذا جائز لأن حروف الجر يقام بعضها مقام بعض تقول ما زلت به حتى فعل وما زلت معه
حتى فعل وتقول نزلت ببني فلان وعلى بني فلان واعلم أن الغموم هناك كانت كثيرة فأحدها غمهم بما نالهم من العدو في الأنفس ٥
والأموال وثانيها غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك وثالثها غمهم بما وصل إلى الرسول من الشجة وكسر الرباعية ورابعها
ما أرجف من قتل الرسول وخامسها بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها وسادسها غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة
عليهم وذلك لأنهم إذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم إلا بترك الهزيمة والعود إلى المحاربة بعد الانهزام وذلك من أشق الأشياء
لأن الإنسان بعد صيرورته منهزماً يصير ضعيف القلب جباناً فإذا أمر بالمعاودة فإن فعل خاف القتل وإن لم يفعل خاف الكفر
وعقاب الآخرة وهذا الغم لا شك أنه أعظم الغموم والأحزان وإذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الآية بواحد
[illegible]

الوجه الثالث

[illegible]

المسألة الثالثة

[illegible]

يعني الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا الثاني قال الحسن جعلكم مغمومين يوم أحد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر لأجل أن يسهل
أمر الدنيا في أعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا بإقبالها وهذان الوجهان متفرعان على قولنا الباء في قوله غما بغم للمجازاة أما إذا قلنا
إنها بمعنى مع فالمعنى أنكم لما تبتم في هذا المكان واستثقلتم أمر الرسول وطلبتم الغنيمة وتفرقتم فهذه الغموم الكثيرة التي كل واحد
منها أعظم من ذلك الغم أضعافا مضاعفة والعاقل إذا تعارض عنده الضرران رجح أخفهما على أعظمهما بالدفع فصارت الآية الغم على الغم
مانعا لكم من أن تحزنوا بسبب فوت الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك ثم كان زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزاجر الحاصل في الدنيا
وزجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في العقبى فقال والله خبير بما تعملون أي هو عالم بجميع أعمالكم وقصودكم ودواعيكم
قادر على مجازاتها إن خيرا فخير وإن شرا فشر وذلك من أعظم الزواجر للعبد عن الإقدام على المعصية والله أعلم ٥

قوله تعالى ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم في كيفية النظم وجهان ٥
الأول أنه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين وهذا النصر لا بد وأن يكون مسبوقا بإزالة الخوف عن المؤمنين بين في هذه الآية أنه تعالى
أزال الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على أنه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين الثاني أنه تعالى لما ذكر نصر المؤمنين ولما عصى بعضهم سلط الخوف
ثم ذكر أنه أزال ذلك الخوف عن قلوب من كان صادقا في إيمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم أن الذين كانوا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد فريقان أحدهما الذين كانوا جازمين بأن محمدا عليه السلام نبي حق من عند الله وأنه لا ينطق
عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الأديان فكانوا
قاطعين بأن هذه الواقعة لا تؤدي إلى الاستئصال فلا جرم كانوا آمنين وبلغ ذلك الأمن إلى حيث غشيهم النعاس فإن النوم
لا يجيء مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال ههنا في قصة أحد في هذه ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا
وقال في قصة بدر إذ يغشاكم النعاس أمنة منه فههنا في قصة أحد قدم الأمنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الأمنة وأما
الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه السلام وما حضروا إلا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم
ثم إنه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين فقال في صفة المؤمنين أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا وفيه مسائل
المسئلة الأولى قال الواحدي الأمنة مصدر كالأمن ومثله من المصادر العظمة والغلبة وقال الجبائي ٥
أمن فلان يأمن أمنا وأمانا **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف قرئ أمنة بسكون الميم
كأنها المرة من الأمن المسئلة الثالثة في قوله تعالى نعاسا وجهان أحدهما أن يكون بدلا من أمنة والثاني أن يكون مفعولا وعلى هذا التقدير
ففي قوله أمنة وجوه أحدها أن تكون حالا مقدمة عليه كقولك رأيت راكبا رجلا وثانيها أن يكون مفعولا له بمعنى نعستم أمنة وثالثها أن يكون
حالا من المخاطبين بمعنى ذوي أمنة ثم قال تعالى يغشى طائفة منكم وفيه مسائل الأولى قد ذكرنا أن هذه الطائفة هم المؤمنون
الذين كانوا على الحق في إيمانهم قال أبو طلحة غشينا النعاس ونحن في مصافنا فكان السيف يسقط من يد أحدنا فيأخذه ثم يسقط
فيأخذه وعن الزبير كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فأرسل الله علينا النوم والله إني لأسمع قول معتب بن قشير
والنعاس يغشاني يقول لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا وقال عبد الرحمن بن عوف ألقي النوم علينا يوم أحد وعن ابن مسعود النعاس
في القتال أمنة والنعاس في الصلاة من الشيطان وذلك لأنه في القتال لا يكون إلا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلاة
إلا من غاية البعد عن الله واعلم أن ذلك النعاس فيه فوائد أحدها أنه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد فكان ذلك معجزة ٥
ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك أن المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا إيمانا مع إيمانهم ومتى صاروا كذلك
ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بالله تعالى بإنجاز وعده وثانيها أن الأرق والسهر يوجبان الضعف والكلال والنوم يفيد
عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة وثالثها أن الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين ألقى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا
قتل أعزتهم فلا يشتد الخوف والجزع في قلوبهم ورابعها أن الأعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك
المعركة من أدل الدلائل على أن حفظ الله وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى
ومن الناس من قال ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الأمن وهذا ضعيف لأن صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز
إلا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم **المسئلة الثانية**
وحمزة والكسائي تغشى بالتاء ردا إلى الأمنة والباقون بالياء ردا إلى النعاس وهو اختيار أبي حاتم وخلف وأبي عبيدة واعلم
أن الأمنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر فلا جرم حسن رد الكناية إلى أيهما شئت كقوله إن شجرة الزقوم طعام الأثيم كالمهل
تغلي في البطون ويغلي إذا عرفت جوازهما فنقول مما يقوي القراءة بالتاء أن الأصل الأمنة والنعاس بدل ورد الكناية إلى الأصل
أحسن وأيضا الأمنة هي المقصود وإذا حصلت الأمنة حصل النعاس لأنها سببه فإن الخائف لا يكاد ينعس وأما من قرأ بالياء فحجته
أن النعاس هو الغاشي فإن العرب تقول غشيني النعاس وقلما يقولون غشيني من النعاس أمنة وأيضا فإن النعاس مذكور
بالغشيان في قوله إذ يغشاكم النعاس أمنة وأيضا النعاس يلي الفعل وهو أقرب في اللفظ إلى ذكر الغشيان من الأمنة فالتذكير

اولى

أولى ثم قال تعالى وطائفة قد أهمتهم أنفسهم وفيه مسائل **المسئلة الأولى** هؤلاء هم المنافقون عبد الله
بن أبي ومعتب بن قشير وأصحابهما كان همهم خلاص أنفسهم يقال همني الشيء أي كان من همي وقصدي قال أبو مسلم من عادة العرب أن يقولوا
لمن خاف قد أهمته نفسه فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همهم النبي وإخوانهم من المؤمنين
والمنافقون كان همهم أنفسهم وتحقيق القول فيه أن الإنسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه صار غافلا عما سواه فلما كان أحب
الأشياء إلى الإنسان نفسه فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواها فهذا هو المراد من قوله أهمتهم أنفسهم وذلك لأن أسباب
الخوف وهي قصد الأعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لأنهم كانوا مكذبين
بالرسول في قلوبهم فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم المسئلة الثانية طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون وقيل خبره أهمتهم
أنفسهم ثم إنه تعالى وصف هذه الطائفة بأنواع من الصفات الصفة الأولى من صفاتهم قوله تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية
وفيه مسائل **المسئلة الأولى** في هذا الظن احتمالات أحدها وهو الأظهر هو أن ذلك الظن هو أنهم كانوا
يقولون في أنفسهم لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد أما على قول أهل السنة والجماعة فلأنه سبحانه
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه فإن النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها وليس يجب في العقل أن المولى
إذا شرف عبده بخلعة أن يشرفه بخلعة أخرى بل له الأمر والنهي كيف شاء بحكم الإلهية وأما على قول من يعتبر المصالح في أفعال
الله وأحكامه فلا يبعد أن يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكم خفية وألطاف رعية فإن الدنيا
دار الامتحان والابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما كانت المصالح في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر
المؤمن وربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين قال القفال لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال هذه المعاني
لوجب أن يضطر الناس إلى معرفة الحق وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب بل الإنسان إنما يعرف كونه محقا
بما معه من الدلائل والبينات فأما القهر فقد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل وهذه جملة كافية في بيان أنه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة
ووفور القوة على أن صاحبها على الحق الثاني أن ذلك الظن هو أنهم كانوا ينكرون أن الله تعالى عالم بالمعلومات القادر على المقدورات
وينكرون النبوة والبعث فلا جرم ما وثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في أن الله يقويهم وينصرهم **المسئلة الثانية** ٥
غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب أن يظن به وظن الجاهلية بدل منه
والفائدة في هذا الترتيب أن غير الحق أديان كثيرة وأقبحها مقالات أهل الجاهلية فذكر أنهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين
أنهم اختاروا من أقسام الأديان التي غير حقة أركها وأكثرها بطلانا وهو ظن أهل الجاهلية كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه
دين الملاحدة المسئلة الثالثة في قوله ظن الجاهلية قولان أحدهما أنه كقولك حاتم الجود وعمر العدل يريد الظن المختص بالملة
الجاهلية والثاني المراد ظن أهل الجاهلية **الصفة الثانية** من الصفات التي ذكرها الله
تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله واعلم أن قوله هل لنا من الأمر من شيء حكاية للشبهة
التي تمسك أهل النفاق بها وهو يحتمل وجوها الأول أن عبد الله بن أبي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة أشار عليه
بأن لا يخرج من المدينة ثم إن الصحابة ألحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في أن يخرج إليهم فغضب عبد الله بن أبي من ذلك فقال عصاني وأطاع
الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن أبي قيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الأمر من شيء يعني أن محمدا لم يقبل
قولي حين أمرته بأن يسكن في المدينة ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله عنهم أنهم قالوا لو أطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا
من أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الإنكار الوجه الثاني في التأويل أن من عادة العرب أنه إذا كانت الدولة لعدو قالوا عليه
الأمر فقوله هل لنا من الأمر من شيء أي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل
الإنكار وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لأمته وهذا
استفهام على سبيل الإنكار الثالث أن يكون التقدير أنظن أن لنا الغلبة على هؤلاء والغرض منه تصبير المسلمين في التشديد في الجهاد
والحرب مع الكفار ثم إنه سبحانه أجاب عن هذه الشبهة بقوله قل إن الأمر كله لله وفيه مسائل المسئلة الأولى قرأ أبو عمرو
كله برفع اللام والباقون بالنصب أما وجه الرفع فهو أن قوله كله مبتدأ وقوله لله خبره ثم صارت هذه الجملة خبرا لأن وأما النصب
فلأن لفظة كل للتأكيد فكانت كلفظة أجمع ولو قيل إن الأمر أجمع لم يكن إلا النصب فكذا إذا قال كله **المسئلة الثانية**
الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا أنا إذا قلنا بمذهب أهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من أفعاله في الإماتة
والإحياء والفقر والإغناء والسراء والضراء وإن قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها إلا الله
تعالى فربما كانت المصلحة في إيصال السرور واللذة وربما كانت في تسليط الأحزان والآلام فقد اندفعت شبهة المنافقين من
هذا الوجه المسئلة الثالثة احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره وذلك لأن المنافقين قالوا إن محمدا
لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله وهذا الجواب إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضائه

وقدره ومشيته اذ لو كانت خارجة عن مشيته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين وهذه الاية دالة على ما ذكرنا وايضا
فقد جرى هذه الاية مجرى البرهان العقلي وذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا
لانتهائه الى الواجب لذاته ثبت ان كل ما سواه فانه تعالى مستند الى ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا تختص مرتبتها بمحدث دون محدث
او ممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور
لمن وفقه الله للانصاف ثم انه تعالى قال يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر
من شيء وهذا الكلام محتمل للحق والباطل لانه كان من المؤمنين المحقين وكان غرضه منه اظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن اين يحصل النصر
ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الاسلام فبين تعالى في هذه الاية ان غرض هؤلاء من هذا
الكلام هذا القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم محترزا عن مكرهم وكيدهم النوع الثالث
من الاشياء التي حكى الله عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا
الكلام وبين ما تقدم من قوله هل لنا من الامر من شيء واجاب عنه بقوله ان الامر كله لله فاحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب
بقوله لو كان لنا من الامر شيء لما خرجنا من المدينة ما قتلنا ههنا فهذا يدل على انه ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو عين المناظرة
الدائرة بين اهل السنة واهل الاعتزال فان السني يقول الامر كله لله في الطاعة والمعصية والايمان والكفر فيقول المعتزلي ليس
الامر كذلك فان الانسان مختار ومستقل بالفعل ان شاء امن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها
بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الاولى والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله هل لنا من الامر من شيء
هو انه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا هو ما كان يقوله عبد الله بن
ابي من ان محمدا لو اطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا ههنا واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من ثلثة اوجه **الوجه الاول**
من الجواب قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم
التقدير فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وان يقتلوا على جميع التقديرات لان الله تعالى لما اخبر انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا لانه
ايضا ممكن فلا بد من انتهائه الى ايجاد الله تعالى فلو لم يوجد لانقلبت قدرته عجزا وكل ذلك محال ومما يدل على تحقيق
الوجوب كما قررناه في قوله الذين كتب عليهم القتل يعني ان هذه الكلمة تفيد الوجوب فان هذه الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم
القصاص تفيد وجوب الفعل وههنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن ايده الله
بالتوفيق ثم نقول للمفسرين فيه قولان **الاول** لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل
الى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله انه يوجد والثاني وكانه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج
المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم الوجه الثاني في الجواب عن تلك
الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة كانت مفسدة ولو كان الامر لهم
لما خرجوا اليهم فقال تعالى بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة احدهما تمييز الموافق من المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا
الفتن فان فيها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قد تقدم تفسيره مرارا كثيرة **فان قيل** لم ذكر الابتلاء وقد
سبق ذكره في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلنا لما طال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة المؤمنين والثاني سائر الاحوال
والوجه الثالث في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان احدهما ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات
والثاني انها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء الصدور وفي التمحيص القلوب وفيه بحث ثم قال
والله عليم بذات الصدور واعلم ان ذات الصدور هي الاشياء الموجودة في الصدور وهي الاسرار والضمائر وهي ذات الصدور لانها حالة
فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء ذوه وصاحبه ذاته وانما ذكر ذلك ليدل به على ان ابتلاءه لم يكن لانه يخفى عليه ما في الصدور وغيره
ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم اما لمحض الالهية او للاستصلاح قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما
استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا اعلم ان الذين تولوا يوم احد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله
عنهم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلفت الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى فذكر محمد بن اسحق
ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد المدينة واخبر ان النبي صلى الله
عليه وسلم قتل وهو سعد بن عثمان ثم ورد بعده رجال ودخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن عن رسول الله تفرون وكن يحثين التراب
في وجوههم ويقلن هاك المغزل اغزل به ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل وكانوا يسعون في الجبل وفي القتال والذي تدل عليه الاخبار في الجملة
ان نفرا منهم تولوا وابعدوا فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب واما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك
ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في اوائل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى ان صعد النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم ايضا عثمان انهزم مع
رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة ايام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم لقد

ذهبتم فيها عريضة لي بما فعل عثمان وصعقه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي ايها ان ازواج الاخوات ان تحاربوا وانما الذين ثبتوا مع الرسول صلى الله عليه
وسلم فكانوا اربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وطلحة بن عبيد الله وابو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الانصار الحباب بن المنذر وابو دجانة وعاصم بن ثابت والحرث بن الصمة
وسهل بن حنيف واسيد بن حضير وسعد بن معاذ وذكر ان ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين علي وطلحة والزبير وخمسة
من الانصار ابو دجانة والحرث بن الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم احد وروي ان عتبة انه اصيب
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عوان ليث كلهم يعني ويحوطون بين يديه ويقول وجهي لوجهك الفداء ونفسي لنفسك الفداء وعليك السلام غير
مودع **المسألة الثانية** قوله ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان هذا الخطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا
يوم احد انما استزلهم الشيطان حملهم على الزلة وازل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فازلهما الشيطان عنها وقال ابن قتيبة استزلهم طلب زلتهم
كما يقال استعجله اي طلب عجلته واستعمله طلب عمله المسألة الثالثة قال الكعبي الاية تدل على ان المعاصي لا تنسب الى الله فانه تعالى
نسبها في هذه الاية الى الشيطان وهو كقوله تعالى حكاية عن موسى هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول
صاحب موسى وما انسانيه الا الشيطان **المسألة الرابعة** انه تعالى لما بين ان الشيطان في اي شيء استزلهم
وذلك كان مع العفو لا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا ان يكون المراد بذلك تخليهم عن الموضع بان يكون رغبتهم في الغنيمة
وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص وان ذلك كان فقد صح ان الله تعالى عفا عنهم وروي ان عثمان عوتب في هزيمته يوم احد
فقال ان ذلك وان كان خطأ لكن عفا عنه وقرأ هذه الاية اما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء للالصاق كقولك
كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدرت منهم جنايات فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم
وعلى هذا التقدير وجوه الاول قال الزجاج انهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما
ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله الا على حالة يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا
مخطئين فيه الثاني انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان ازلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية واوقعهم في الهزيمة لان الذنب يجر
الى الذنب والوجه الثالث ان يكون المعنى استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا لا في كل ما كسبوا والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما
تركوا دينهم بل هي زلة وقعت لهم في بعض اعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا الله عنهم واعلم ان هذه الاية دلت على ان تلك الزلة ما كانت
بسبب الكفر فان العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ثم قالت المعتزلة ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه
من غير توبة وان كان من الكبائر لم يجز الا مع التوبة فههنا لا بد من تقدم التوبة منهم وان كان ذلك غير مذكور في الاية قال القاضي والاقرب
ان ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان الاول انه لا يكاد في المحاربة يتفق ذلك انما يتفق ذلك في الصغائر الثاني ان القوم ظنوا
ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد
ان يكون من باب الصغائر لان الاجتهاد في مثله مدخل واما على قول اصحابنا فالعفو عن الصغائر وعن الكبائر جائز فلا حاجة الى هذه التكلفات
ثم قال تعالى ان الله غفور حليم اي غفور لمن تاب واناب حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج اصحابنا بهذا على ان ذلك الذنب كان من الكبائر
لانه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة ان يعفو عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لان من يظلم انسانا فانه لا يحسن
ان يتمدح بانه عفا عنه وغفر له فلما ذكر هذا التمدح علمنا ان ذلك الذنب كان من الكبائر ولما عفا عنه علمنا ان العفو عن الكبائر واقع
والله اعلم **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في
الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا اعلم ان المنافقين كانوا يعيرون الموحدين في الجهاد مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا
ما ماتوا وما قتلوا ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم احد ما وقع وعفا الله بفضله ذلك عنهم ذكر في
هذه الاية ما يدل على النهي عن ان يقول احد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين امنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد لو لم تخرجوا
لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيي والمميت فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق وان لم يجاهد وهو المراد
من قوله والله يحيي ويميت وايضا الذي قتل في الجهاد لو انه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة فاذا كان لا بد من الموت فلان
يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من ان يموت من غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم
لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون لهذا هو المقصود من الكلام وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
اختلفوا في المراد بقوله كالذين كفروا فقال بعضهم على الاطلاق يدخل فيه كل من يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا او لم يكن وقال الاخرون
انه مخصوص بالمنافقين لان ما قبل الايات من قوله الى اخرها مختص بشرح احوال المنافقين ثم قال اخرون هذا مختص بعبد الله بن ابي سلول او معتب
بن قشير واصحابهما وعلى هذين القولين فالاية تدل على ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما يقوله الكرامية اذ لو كان كذلك لكان المنافق
مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لاخوانهم
اي لاجل اخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واقول تقرير هذا الوجه انهم لما قالوا لو كانوا عندنا

ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل على أن أولئك الإخوان كانوا مسافرين ومقتولين عند هذا القول ويحتمل أن يكون المراد هو أنهم ذكروا هذا
القول لمع إخوانهم

المسألة الثالثة

قوله لإخوانهم يحتمل أن يكون المراد منه الأخوة في النسب وإن كانوا مسلمين
كقوله تعالى وإلى عاد أخاهم هودا وإلى ثمود أخاهم صالحا فإن الأخوة في هذه الآيات أخوة النسب لا أخوة الدين فلعل أولئك
المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل أن يكون المراد منه الأخوة المشاكلة في
الدين واعتقاد فصار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك المسألة الرابعة المنافقون
كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر بعيد وهو المراد بقوله إذا ضربوا في الأرض والخارج إلى الغزو وهو المراد بقوله أو كانوا غزى
إذا ماتوا أو قتلوا فإنما نالهم ذلك بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد وذلك لأن في الطباع محبة
الحياة وكراهية الموت والقتل فإذا قيل للمرء إن تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش وإن تقحمت أحدهما وصلت
إلى الموت والقتل فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت فكان هذا من مكائد المنافقين في تنفير المؤمنين عن
الجهاد فإن قيل فلم ذكر بعد الضرب في الأرض الغزو وهو داخل فيه قلنا لأن الضرب في الأرض يراد به الإبعاد في السفر
ما لا يقرب منه وفي الغزو لا فرق بين بعيده وقريبه إذ الخارج من المدينة إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب
المسافة وإن كان غازيا فهذا فائدة إفراد الغزو عن الضرب في الأرض

المسألة الخامسة

في الآية إشكال وهو أن قوله وقالوا لإخوانهم يدل على الماضي وقوله إذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما لو قال الذين قالوا
لإخوانهم إذ ضربوا في الأرض أو حين ضربوا لم يكن فيه إشكال والجواب عنه من وجوه الأول أن قوله قالوا تقديره يقولون
فكأنه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لإخوانهم كذا وكذا وإنما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين إحداهما أن الشيء الذي
يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى أتى أمر الله وقال إنك ميت فهاهنا لو وقع التعبير
عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه مبالغة أما لو وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة
قد بلغ الغاية فصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع الفائدة الثانية أنه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي
دل ذلك على أنه ليس المقصود الإخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود الإخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه
الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي والله أعلم الوجه الثاني في الجواب أن الكلام خرج على حكاية الحال الماضية
والمعنى إذا إخوانهم إذا ضربوا في الأرض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا فمن أخبر عنهم بعد ذلك لا بد وأن يقول قالوا فهذا
هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية

الوجه الثالث

قال قطرب كلمة إذ وإذا يجوز إقامة كل واحدة منهما مقام الأخرى وأقول هذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك لأنا جوزنا
إثبات اللغات بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول فلأن يجوز إثباتها بالقرآن العظيم كان أولى بل أعجب أن في الباب أن لفظ
إذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لمشابهة بين كلمة إذ وإذا في معنى الظرفية وكثيرا
أرى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن فإذا استشهد في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وأنا شديد
التعجب منهم فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته
كان أولى

المسألة السادسة

غزى جمع غاز كالقول والركع والسجد جمع قائل وراكع وساجد
ومثله من الناقص عفي وتجوز أيضا غزاة مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب قصد
العدو والمغزى المقصد المسألة السابعة قال الواحدي في الآية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير إذا ضربوا في الأرض
فماتوا أو كانوا غزى فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم ثم قال تعالى
ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم وفيه وجهان الأول أن التقدير أنهم قالوا ذلك الكلام ليجعل ذلك الكلام حسرة في قلوبهم
مثل ما يقال ربيته ليؤذيني ونصرته ليقهرني ومثله قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا إذا عرفت
هذا فنقول ذكروا في بيان أن ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها الأول أن أقارب ذلك المقتول
إذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلبه لأنه يعتقد أنه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقي فذلك
الشخص إنما مات أو قتل بسبب أن هذا الإنسان قصر في منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام أنه هو الذي تسبب لموت ذلك
الشخص العزيز عليه أو قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك أنه يزداد حسرته وتلهفه أما المسلم المعتقد في أن الحياة
والموت لا يكون إلا بتقدير الله وقضائه لم يحصل البتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة فثبت أن الشبهة التي ذكرها المنافقون
لا تفيدهم إلا زيادة الحسرة

الوجه الثاني

أن المنافقين إذا ألقوا هذه الشبهة إلى إخوانهم
تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فإذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه إلى الغنائم العظيمة والاستيلاء
على الأعداء والفوز بالأماني بقي ذلك المتخلف عند ذلك في الخيبة والحسرة الوجه الثالث أن هذه الحسرة إنما تحصل يوم القيامة

في

في قلوب المنافقين إذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات وإعلاء الدرجات وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي
واللعن والعقاب الوجه الرابع أن المنافقين إذا أوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لها فرحوا
بذلك من حيث إنه راج كيدهم ومكرهم على أولئك الضعفة فالله تعالى يقول إنه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم إذا علموا أنهم
كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة

الوجه الخامس

أن جدهم واجتهادهم
في تكثير الشبهات وإلقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله
ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا الوجه السادس أنهم متى ألقوا هذه الشبهة على أقوياء المسلمين لم يلتفتوا
إليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم والقول الثاني في تفسير الآية أن اللام في قوله ليجعل الله متعلقة
بما دل عليه النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لأن مخالفتهم فيما يقولون
ويعتقدون ومضادتهم مما يغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الأول أن المقصود منه بيان الجواب
عن هذه الشبهة وتقريره أن المحيي والمميت هو الله ولا تأثير لشيء آخر في الحياة والموت وأن علم الله لا يتغير وأن حكمه لا ينقلب
وأن قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت فإن قيل إن كان القول بأن قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد
مفيدا في الحذر عن القتل والموت فكذا القول بأن قضاء الله لا يتبدل وجب أن يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب الآخرة وهذا
يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الآيات تقرير الأمر بالجهاد والتكليف وإذا كان هذا الجواب يفضي بالآخرة إلى
سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضي ثبوته إلى نفيه فيكون باطلا الجواب أن حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية
مصلحة بل عندنا أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والوجه الثاني في تأويل الآية أنه ليس الغرض منه من هذا الكلام الجواب
عن تلك الشبهة بل المقصود أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن أن يقولوا مثل قول المنافقين قال والله يحيي ويميت يريد يحيي قلوب أوليائه
وأهل طاعته بالنور والفرقان ويميت قلوب أعدائه من المنافقين ثم قال تعالى والله بما تعملون بصير وفيه مسألتان المسألة
الأولى المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين

المسألة الثانية

قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم
والله يحيي ويميت والله بما يعملون بصير والباقون على الخطاب لكون وفقا لما قبله في قوله لا تكونوا كالذين كفروا ولما بعده في قوله ولئن قتلتم
في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون واعلم أن هذا الجواب الثاني عن شبهة المنافقين وتقريره أن هذا الموت لا بد واقع
ولا محيص للإنسان من أن يقتل أو يموت فإذا وقع هذا الموت أو القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه خير من أن يحصل ذلك في طلب
الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الإنسان بها بعد الموت البتة وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك لأن الإنسان إذا توجه إلى الجهاد
أعرض قلبه عن الدنيا وأقبل على الآخرة فإذا مات فكأنه تخلص عن العدو ووصل إلى المحبوب وإذا جلس في بيته خائفا من الموت
حريصا على جمع الدنيا فإذا مات فكأنه حجب عن المعشوق وألقي في دار الغربة ولا شك في كمال سعادة الأول وكمال شقاوة الثاني
وفي الآية مسائل

المسألة الأولى

قرأ نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والأولى
أخذوه من مات يمات مثل هاب يهاب وخاف يخاف حكى ذلك المبرد هذه اللغة فقد صحت هذه القراءة وأما
قراءة الجمهور فهو مأخوذ من مات يموت مثل قال يقول المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله اللام في قوله ولئن قتلتم
لام القسم بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل الله واللام في قوله لمغفرة من الله ورحمة جواب القسم وهذا القسم دخل عليه حرف الشرط
والأحوط عندي أن يقال هذه اللام للتأكيد فيكون المعنى أن وجب أن تموتوا وتقتلوا في سفركم وغزوكم فكذلك يجب أن تفوزوا بالمغفرة
أيضا فلماذا تحترزون عنه كأنه قيل إن الموت والقتل غير لازم الحصول ثم بتقدير أن يكون لازما فإنه يستعقب لزوم المغفرة فكيف
يليق بالعاقل أن يحترز عنه

المسألة الثالثة

قرأ حفص عن عاصم يجمعون بالياء على سبيل الغيبة
والباقون بالتاء على وجه الخطاب أما وجه الغيبة فالمعنى أن مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من حطام الدنيا وأما
وجه الخطاب فالمعنى أنه تعالى كأنه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الأموال التي تجمعونها في الدنيا المسألة
الرابعة إنما قلنا إن رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه أحدها أن طالب المال [illegible] فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال
ولعله لا ينتفع به غدا لأنه يموت قبل الغد وأما طالب الرحمة والمغفرة فإنه لا بد وأن ينتفع به لأن الله لا يخلف وعده ويدل عليه قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وثانيها هب أنه يبقى إلى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى إلى الغد فكم من إنسان أصبح أميرا وأمسى أسيرا
وخيرات الآخرة لا تزول لقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ولقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وثالثها بتقدير
أن يبقى إلى الغد ويبقى المال إلى الغد لكن لعله يحدث حادث يمنعك من الانتفاع به مثل مرض أو ألم وغيرهما ومنافع الآخرة ليست
كذلك ورابعها بتقدير أنه في الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال ولكن لذات الدنيا مشوبة بالآلام ومنافعها مخلوطة بالمضار
وذلك مما لا يخفى وأما منافع الآخرة فليست كذلك وخامسها هب أن تلك المنافع تحصل في الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم

ولا تستمر بل تنقطع وتنفى وكلما كانت اللذة اقوى واكمل كانت التأسف والتحسر عند فوتها اشد واعظم ومنافع الاخرة مصونة عن الانقطاع والزوال

وسادسها ان منافع الدنيا جسمانية ومنافع الاخرة عقلية والجسمية خسيسة والعقلية شريفة اترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه ليساوي ابتهاج الملائكة المقربين عند اشراقها بالانوار الالهية فهذه المقاييس تنبهك على لا نهاية لها من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه وتعالى لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بانها خير مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد خيرا وايضا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشياء التي تظنونها خيرات ثم قال ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون واعلم انه سبحانه رغب المجاهدين في الاية الاولى بالحشر الى مغفرة الله وفي هذه الاية زاد في اعلاء الدرجات فرغبهم ههنا بالحشر الى الله يروى ان عيسى بن مريم صلوات الله عليه مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت وجوههم وراى عليهم اثار العبادة فقال لهم ماذا تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام اخرين فراى عليهم تلك الاثار فسالهم فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر بقوم ثالث وراى اثار العبودية عليهم اكثر فسالهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة فقال انتم المخلصون والمتعبدون المحقون فانظر في ترتيب هذه الايات فانه قال في الاية الاولى لمغفرة من الله وهو اشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى من يعبده لطلب ثوابه ثم قال في خاتمة الاية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية والعبودية وهذا اعلى المقامات وابعد النهايات في العبودية في علو الدرجة الا ترى انه لما شرف الملائكة قال ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقال للمقربين من اهل الثواب عند مليك مقتدر فبين ان هؤلاء الذين بذلوا انفسهم واداموا في طاعته ومجاهدة عدوه يكون حشرهم اليه واستيناسهم بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا مقام نهاية الطالب والمستبصر ومنتهى القصد والرجاء وورائه ولنرجع الى التفسير كانه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ثم تتركونها لا محالة فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم اما لو اعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها وبذلتم النفس والمال للمولى يكون حشركم الى الله ووقوفكم على عتبة رحمة الله ولذة ذكره بذكر الله فشتان ما بين هاتين الدرجتين والمنزلتين واعلم ان في قوله لالى الله تحشرون دقائق

احدها

انه لم يقل تحشرون الى الله بل قال لالى الله تحشرون وهذا يفيد الحصر معناه الى الله يحشر العالمون لا الى غيره وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم ولا ضار ولا نافع الا هو قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال تعالى والامر يومئذ لله

وثانيها انه ذكر من اسماء الله هذا الاسم وهذا الاسم اعظم الاسماء وهو دال على كمال الرحمة وكمال القهر فهو لدلالته على كمال الرحمة اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر اشد انواع الوعيد

وثالثها ادخال لام التاكيد في اسم الله حيث قال لالى الله وهذا ينبهك على ان الالهية تقتضي هذا الحشر والنشر كما قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى

ورابعها ان قوله تحشرون فعل ما لم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم الكبير الذي شهدت العقول بانه هو الله الذي يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح في هذا الموضع ادل على العظمة ونظيره قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وخامسها اضاف حشرهم الى غيرهم وذلك يدل على ان الخلق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشيئة سواء كانوا احياء او امواتا وذلك يدل على كمال الربوبية وكمال الالهية

وسادسها ان قوله تحشرون خطاب مع الكل فهو يدل على ان جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة وبساط العدل فيجتمع المظلوم مع الظالم والمقتول مع القاتل والحق سبحانه يحكم بين عبيده بالعدل على ما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فمن تامل في هذه الدقائق علم ان هذه الاية مشتملة على الاسرار الموجودة في هذه الاية وتعالى القاضي بالحق الذي يقضي في ذلك اليوم قوله تعالى

فبما رحمة من الله لنت لهم

اعلم ان القوم لما انهزموا عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول عليه السلام بالتغليظ والتشديد وانما خاطبهم بالكلام اللين ثم انه سبحانه لما ارشدهم في الايات المتقدمة الى ما فيه صلاحهم في معاشهم ومعادهم وكان من جملة ذلك ان عفا عنهم زاد في الفضل والاحسان بان مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على عفوه عنهم وتركه التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم

المسئلة الاولى

اعلم انه لما ثبت ان الرسول عليه السلام جاء بحسن الخلق والعفو والاحسان قال تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وقال تعالى وانك لعلى خلق

(Margin note:) المغفرة اشارة الى التعبد خوفا من عقابه ورحمة اشارة الى التعبد لطلب ثوابه لالى الله تحشرون اشارة الى التعبد لمجرد الربوبية والعبودية وهذا اعلى المقامات

علم

عظيم وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم وبيان انه عليه السلام لا حلم الا بالله من طرف امام وزمرة ولا جمل اعظم الى الله من حلم امام ورفقه لما كان عليه السلام امام العالمين وجب ان يكون اكثرهم حلما ورفقا وروي ان امراة عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم وكان النبي وعلي يغسلان السلاح فقالت ما فعل ابن عفان اما والله لا تجدونه امام القوم فقال لها علي الا ان عثمان فضح الذمار اليوم فقال عليه السلام مه وروي انه قال حينئذ اعياني ازواج الاخوات ان يتحابوا ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه ما زاد على ان قال لقد ذهبتم فيها عريضة وروي عن بعض الصحابة انه قال لقد احسن الله الينا كل الاحسان كنا مشركين فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة وبالقران دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا فلما كنا ندخل في الاسلام ولكنه دعانا الى كلمة واحدة فلما قبلنا وعرفنا حلاوة الايمان وقبلنا ما وراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين وكملت الشريعة وروي انه عليه السلام قال انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها واعلم ان سر الامر في حسن الخلق امران اعتبار حال القائل واعتبار حال الفاعل اما اعتبار حال القائل فلان جواهر النفوس مختلفة بالماهية كما قال عليه السلام الارواح جنود مجندة وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وكما انها في جانب النقصان تنتهي الى غاية البلادة والبلاهة والنذالة واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات فكذلك في جانب الكمال قد تنتهي الى غاية القوة والجلالة اما في القوة النظرية فكما وصفه الله بقوله نور على نور وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما واما في القوة العملية فكما وصفه الله بقوله وانك لعلى خلق عظيم وكما ان جوهر ارواح الملائكة فلا تشتغل بالشهوة ولا تميل الى دواعي الغضب ولا تتاثر من حب المال والجاه فان من تاخر عن شيء كان المنافع اضعف من الحوض فالنفس اذا ما تاثرت عن الحسوسات كانت روحانية اضعف من الجسمانيات وان لم تتاثر الا ولم تلتفت اليه كانت روحانية مشتغلة على الجسمانيات وهذه الخواص نظرية وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال في هذه الخصال واما اعتبار حال الفاعل فقوله عليه السلام من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه متى علم ان الحوادث الارضية مستندة الى الاسباب الالهية فيعلم ان الحزم لا يدفع القدر فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل له محبوب لم يانس به لانه مطلع على الروحانيات التي هي اشرف من الجسمانيات فلا ينازع احدا في هذا العالم في طلب شيء من لذاتها وطيباتها ولا يغضب على احد بسبب فوت شيء من مطالبها ومتى كان الانسان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق ولما كان صلوات الله عليه اكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لا جرم كان اكمل الخلق في حسن الخلق

المسئلة الثانية

احتج اصحابنا في مسئلة القضاء والقدر بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم وجه الاستدلال انه تعالى بين ان حسن خلقه مع الخلق انما كان بسبب رحمة الله تعالى فنقول رحمة الله عند المعتزلة عامة في حق المكلفين فكل ما فعله مع محمد عليه السلام من الهداية والدعوة والبيان والارشاد فقد فعل ذلك مع ابليس وفرعون وهامان فلما كان محمد عليه السلام رحيما كريما وكان كل ما فعله الله مع الكلفين في هذا الباب مشترك فيه بين اصفى الاصفياء وبين اشقى الاشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفادا من رحمة الله فكان هذا القول تعليل حسن خلق الرسول عليه السلام برحمة الله باطلا ولما كان هذا باطلا بالاجماع علمنا ان الله تعالى خص محمدا بمزيد من الرحمة والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الالطاف وهذا في غاية البعد لان كل ما كان ممكنا من الالطاف فقد فعله في حق المكلفين والذي يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الالطاف فذلك في الحقيقة انما اكتسبه بنفسه لانه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ووجب ايصاله اليه ومتى لم يفعل امتنع ايصاله فكان ذلك المتعبد من نفسه لا من الله

المسئلة الثالثة

ذهب الاكثرون الى ان ما في قوله فبما رحمة من الله صلة زائدة ومثله في القران كثير كقوله عما قليل وجندما هنالك فبما نقضهم مما خطاياهم قالوا والعرب قد تزيد في الكلام للتاكيد ما يستغني عنه قال تعالى فلما ان جاء البشير اراد فلما جاء فاكد بان وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضايع في كلام احكم الحاكمين غير جائز وههنا يجوز ان تكون ما استفهاما للتعجب تقديره فباي رحمة من الله لنت لهم وذلك لان جنايتهم لما كانت عظيمة ثم انه ما اظهر البتة تغليظا في القول ولا خشونة في الكلام علموا ان هذا لا يتاتى الا بتاييد رباني وتسديد الهي فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التاييد والتسديد فقيل فباي رحمة من الله لنت لهم وهذا هو الاصوب عندي

المسئلة الرابعة

اعلم ان ظاهر الاية دلت على ان رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه السلام رحيما بالامة فاذا تاملت حقيقة هذه الاية عرفت دلالتها على انه لا رحمة الا لله سبحانه والذي يقرر ذلك وجوه احدها انه لولا ان الله القى في قلب عبده داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيئا من ذلك واذا القى في قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لا محالة وعلى هذا التقدير فلا رحمة الا لله

وثانيها ان كل رحيم سوى الله فانه يستفيد برحمته عوضا اما هربا من العقاب او طلبا للثواب او طلبا للذكر الجميل فاذا فرضنا صورة خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية فان من راى حيوانا في الالم رق قلبه وتالم بسبب مشاهدته اياه في الالم فيخلصه عن ذلك الالم دفعا لتلك الرقة عن قلبه فلو لم يوجد شيء من هذه الاغراض لم يرحم البتة اما الحق سبحانه وتعالى فهو الذي يرحم لا لغرض من هذه الاغراض فلا رحمة الا لله

وثالثها كل من رحم غيره فانه انما يرحمه بان يعطيه مالا او يبعد عنه سببا من اسباب البلاء الا ان المرحوم لا ينتفع بذلك المال الا مع سلامة الاعضاء وهي ليست الا من الله فلا رحمة

في الحقيقة الا الله وانما في الظاهر فحصل من اعانه الله على الرحمة سمي رحيما قال عليه السلام الراحمون يرحمهم الرحمن وقال في صفة محمد
عليه السلام بالمؤمنين رءوف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم انه قال رحمه الله في حق محمد صلى الله
عليه وسلم انه عرفه مفاسد الفظاظة والغلظة وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله
الفظ الغليظ الجانب السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا فانت فظ واصله فظظ كقولك حذر من حذرت وفرق من فرقت
الا ان ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب واصله صبب واما الفض بالضاد فهو تفريق الشيء وانفض القوم تفرقوا
قال تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب ومنه يقال لا يفضض الله فاك فان قيل
ما الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب قلنا الفظ الذي يكون سيء الخلق وغليظ القلب هو الذي لا يتأثر قلبه عن شيء فقد لا يكون الانسان
سيء الخلق ولا يؤذي احدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه **المسألة الثانية**
ان المقصود من البعثة ان يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق وهذا المقصود لا يتم الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم
لديه وهذا المقصود لا يتم الا اذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن اساءتهم ويخصهم بوجوه البر والمكرمة
والشفقة فلهذه الاسباب وجب ان يكون الرسول مبرأ من سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب ان يكون غير غليظ القلب بل يكون
كثير الميل الى اعانة الضعفاء كثير القيام باعانة الفقراء كثير التجاوز عن ذنبهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا المعنى قال ولو كنت
فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال رحمه الله هذه الآية
على واقعة احد قال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم احد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب لشافهتهم
بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما لا يطمع العدو
فيك وفيهم المسألة الثالثة اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى اهمال حق من حقوق الله فاما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال
تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال للمؤمنين في اقامة حد الزنا ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله
وهاهنا دقيقة اخرى وهي انه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية وامره بالغلظة في قوله واغلظ عليهم فهاهنا نهاه عن الغلظة
على المؤمنين وهناك امره بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار رحماء
بينهم وتحقيق القول فيه ان طرفي الافراط والتفريط مذمومان والفضيلة في الوسط فورود الامر بالتغليظ تارة واخرى بالنهي عنه انما كان
لاجل ان يتباعد عن الافراط والتفريط فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم ولهذا السر مدح الله الوسط فقال
وكذلك جعلناكم امة وسطا ثم قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر واعلم انه تعالى امر في هذه الآية بثلاثة
اشياء اولها بالعفو عنهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان كمال حال العبد ليس الا في ان يتخلق
باخلاق الله تعالى قال عليه السلام تخلقوا باخلاق الله ثم انه تعالى لما عفا عنهم في الآية المتقدمة امر الرسول ايضا بان يعفو عنهم
ليحصل للرسول عليه السلام فضيلة التخلق باخلاق الله المسألة الثانية قال اصحاب الكتاب فاعف عنهم فيما يتعلق بك واستغفر لهم
فيما يتعلق بحق الله المسألة الثالثة ظاهر الامر للوجوب والفاء في قوله تعالى فاعف عنهم يدل على التعقيب فهذا يدل على انه تعالى اوجب
عليه ان يعفو عنهم في الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفا هو عنهم ثم اوجب على رسوله ان يعفو في الحال عنهم واعلم
ان قوله فاعف عنهم ايجاب العفو على الرسول ولما آل الامر في الامة لم يوجب عليهم بل ندبهم اليه فقال والعافين عن الناس ليعلم
ان حسنات الابرار سيئات المقربين وثانيها قوله تعالى واستغفر لهم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى**
هذه الآية دلالة قوية على انه تعالى يعفو عن اصحاب الكبائر وذلك لان الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت ان انهزام اهل احد كان من الكبائر ثم انه تعالى نص في الآية المتقدمة على
انه عفا عنهم وامر رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالعفو عنهم ثم امره بالاستغفار لهم وذلك من ادل الدلائل
على ما قلنا المسألة الثانية قوله تعالى واستغفر لهم امر له بالاستغفار لاصحاب الكبائر واذا امره بطلب المغفرة لا يجوز
ان لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق بالكريم فدلت هذه الآية على انه تعالى يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق اصحاب
الكبائر فبان يشفعه في حقهم في القيامة كان اولى المسألة الثالثة انه سبحانه وتعالى لما عفا عنهم اولا بقوله ولقد عفا الله عنهم
امر محمدا في هذه الآية بالاستغفار لهم والاجل كانه قيل له يا محمد استغفر لهم فاني قد غفرت لهم قبل ان تستغفر لهم واعف عنهم
فاني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الامة وثالثها قوله تعالى وشاورهم في الامر وفيه
مسائل **المسألة الاولى** يقال شاورهم مشاورة ومشاورا ومشورة والقوم شورى وهي مصدر سمي
به كقوله واذ هم نجوى قيل المشاورة ماخوذة من قولهم شرت العسل اشوره اذا اخذته من موضعه واستخرجته وقيل ماخوذة
من شرت الدابة شورا اذا عرضتها والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كانه بالعرض يعلم خيره وشره فكذلك
بالمشاورة يعلم خير الامور وشرها المسألة الثانية الفائدة في انه تعالى امر الرسول بمشاورتهم وجوه الاول ان مشاورة الرسول

[illegible]

أحد لا يخذلكم كما خذلكم يوم أحد لم ينصركم أحد وفيه مسائل **المسألة الأولى** قيل المقصود من الآية الترغيب في
الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لأنه تعالى بين فيما تقدم أن من اتقى معاصي الله تعالى نصره الله وهو قوله بلى إن تصبروا وتتقوا
ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وفي هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له فحصل
من مجموع هاتين المقدمتين أن من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فإنه يصير منصورا دائما لا شاغلة منها ويصير لا دل
معه ويصير غالبا لا يغلبه أحد وأما من أتى بالمعصية فإن الله يخذله ومن خذله الله فقد وقع في شقاء ولا سعادة معه
وذل لا عز معه **المسألة الثانية** احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الإيمان لا يحصل إلا بإعانة الله والكفر لا يحصل إلا بخذلانه
والوجه فيه ظاهر لأنها دالة على أن الأمر كله لله **المسألة الثالثة** قرأ عبيد بن عمير وإن يخذلكم من أخذله إذا جعله
مخذولا **المسألة الرابعة** قوله من بعده فيه وجهان الأول يعني من بعد خذلانه والثاني
أنه مثل قولك ليس لك من يحسن إليك من بعد فلان تريد إذا جاوزته وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت أن الأمر كله بيد الله
وأنه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب أن لا يتوكل المؤمن إلا عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر أي
فليتوكل المؤمنون لا على غيره **قوله تعالى** وما كان لنبي أن يغل اعلم أنه تعالى لما بالغ في الحث

وما كان لنبي أن يغل

على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الآية في هذا المعنى وفيها مسائل المسألة الأولى الغلول
الخيانة وأصله أخذ الشيء في الخفية يقال غل الجازر والسالخ إذا أبقى في الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة والغل
الحقد الكامن في الصدر والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذي يجري في أصول الشجرة
لأنه مستتر بالأشجار والغلول التي إذا أعلا وحي وقال عليه السلام من استعملناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله
على عنقه وقال هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا إغلال ولا إسلال ويقال أيضا
أغل إذا وجده غالا كقولك أبخلته وأجبنته أي وجدته كذلك **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير
وعاصم وأبو عمرو يغل بفتح الياء وضم الغين أي ما كان للنبي أن يخون وقرأ الباقون من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين
أي ما كان للنبي أن يغال واختلفوا في أسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الأولى وبعضها يوافق القراءة الثانية
أما النوع الأول ففيه روايات الأولى أنه عليه السلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة لبعض الموانع
فجاء قوم وقالوا ألا تقسم غنائمنا فقال عليه السلام لو كان لكم مثل أحد ذهبا ما حبست عنكم منه درهما أتحسبون أني أغلكم
مغنمكم فأنزل الله هذه الآية الثاني أن هذه الآية نزلت في أداء الوحي كان عليه السلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم
وسب آلهتهم فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية الثالث روى عكرمة وسعيد بن جبير أن الآية نزلت في قطيفة حمراء
فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال لعل النبي صلى الله عليه وسلم أخذها فنزلت هذه الآية الرابع روي عن ابن عباس من
طريق آخر أن أشراف الناس طمعوا أن يخصهم النبي عليه السلام من الغنائم بشيء زائد فنزلت هذه الآية الخامس روي أنه
عليه السلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية السادس
قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبي صلى الله عليه
وسلم من أخذ شيئا فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر فقال عليه السلام ظننتم أنا نغل فلا نقسم لكم فنزلت
هذه الآية واعلم أن على الرواية الأولى المراد من الآية النهي عن أن يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه وعلى الروايات
الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول بأن يعطي البعض دون البعض وأما ما يوافق القراءة الثانية فروي أن النبي صلى الله
عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غله رجل بمخيط فنزلت هذه الآية واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم
أمر الغلول وجعله من الكبائر عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من فارق روحه جسده وهو بريء من
ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول والدين وعن عبد الله بن عمر أن رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه وسلم يقال له كركرة
فمات فقال النبي صلى الله عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء أو عباءة قد غلها وقال عليه السلام
أدوا الخياط والمخيط فإنه عار ونار وشنار يوم القيامة وروى رويفع بن ثابت الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم
الآخر أن يلبس ثوبا حتى إذا أخلقه رده وروي أنه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاء رجل وقال يا سلمان كان
في ثوبي خرق فأخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به فهل علي جناح فقال سلمان كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه
في المتاع وروي أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بشراك أو شراكين من المغنم فقال أصبت هذا يوم خيبر فقال صلى الله عليه وسلم
شراك من نار أو شراكان من نار وروي أن رجلا قتل يوم خيبر فقالوا هنيئا له الشهادة فقال عليه السلام كلا والذي نفسي
بيده إن الشملة التي أخذها من الغنائم يوم خيبر لتلتهب عليه نارا واعلم أنه يستثنى من هذا النهي حالتان الأولى أخذ الطعام

واعز

وأخذ علفا لدابته مع الحاجة قال عبد الله بن أبي أوفى أصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل يجيء فيأخذ منه قدر الكفاية
ثم ينصرف [illegible]
الثانية إذا احتاج [illegible]
به **المسألة الثالثة** أما القراءة بفتح الياء ففيها وجهان الأول
أن يكون المراد أن النبوة والخيانة لا يجتمعان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ما كان الله أن يتخذ من ولد [illegible]
الوجه الثاني [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وثالثها [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الوجه الثاني في التأويل أن يكون من الإغلال أي يخون أي ينسب إلى الخيانة قال المبرد تقول
العرب أكفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته إلى الكفر قال العتبي لو كان هذا هو المراد لقيل يغلل كما يقال يفسق ويفجر ويكفر
والأولى أن يقال إنه من أغللته أي وجدته غالا كما يقال أبخلته أي وجدته كذلك قال صاحب الكشاف ومعنى القراءة
بهذا أنه ما صح له أن يوجد غالا وقيل بعد ما قررنا معنى القراءة الأولى لأن هذا المعنى لهذه القراءة هو أنه لا يصح أن يوجد النبي غالا إلا إذا كان
غالا **المسألة الرابعة** قد ذكرنا أن الغلول هو الخيانة إلا أنه في عرف الاستعمال صار مخصوصا
بالخيانة في الغنيمة وقد جاء أيضا في غير الغنيمة قال صلى الله عليه وسلم إن أكبر الغلول أن الرجلين يكون بينهما
الدار والأرض فيقتطع أحدهما من صاحبه موضع حصاة طوقه من الأرضين السبع وعلى هذا التأويل يكون المعنى كونه صلوات الله
عليه مبرأ عن جميع الخيانات وكيف لا يكون كذلك والكفار كانوا يبذلون له الأموال العظيمة ليترك ادعاء الرسالة فكيف يليق
به أن يكون كذلك وكان أمينا في الوحي النازل إليه من فوق سبع سموات أن يخون الناس ثم قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة
وفيه وجهان الأول وهو قول أكثر المفسرين إجراء هذه الآية على ظاهرها قالوا وهو نظير قوله في مانع الزكاة يوم يحمى عليها في
نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ويدل عليه قوله لا ألفين أحدكم يجيء على رقبته
يوم القيامة بعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة لها ثغاء فينادي يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيئا قد بلغتك وعن ابن عباس
أنه قال يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ثم يقال له انزل إليه فخذه فينزل إليه فإذا انتهى إليه حمله على ظهره فلا يقبل منه قال
المحققون والفائدة فيه أنه إذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته **الوجه الثاني**
أن يقال ليس المقصود منه ظاهره بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره قوله تعالى إنها إن تك
مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله فإنه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود
إثبات أن الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ثم
القائلون بهذا القول ذكروا وجهين الأول قال أبو مسلم المراد أن الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة
ويجازيه لأنه لا يخفى عليه خافية الثاني قال أبو القاسم الكعبي المراد أنه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء واعلم أن هذا التأويل

يحمل الا ان الاصل المعتبر في علم القرآن انه يجب اجراء اللفظ على الحقيقة الا اذا قام دليل يمنع منه وهاهنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه سؤالان

السؤال الاول

هلا قيل ثم توفى ما كسب ليتصل بما قبله والجواب الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم ان هاهنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب

السؤال الثاني المعتزلة يتمسكون بهذا في اثبات كون العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه فلو كان كسبه خلقا لله تعالى لكان تعالى يجازيه على ما خلقه فيه واما الثاني فلانه تعالى قال في الغال انه يجازى بعمله واثبت في هذه الآية ان كل عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق والجواب اما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك يجب ان يكون مخصوصا في صورة العفو للدلائل الدالة على العفو

ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قال القاضي هذا يدل على ان الظلم ممكن في افعال الله وذلك بان ينقص من الثواب او يزيد في العقاب قال ولا يتأتى ذلك الا على قولنا دون قول من يقول من المجبرة انه اي شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك

الجواب نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتهما عليه

قوله تعالى

أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير

اعلم انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة وبين ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المسيئين ما هو فقال أفمن اتبع رضوان الله وفي الآية مسائل

المسألة الاولى

للمفسرين فيه وجوه الاول افمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وهو قول الكلبي والضحاك الثاني افمن اتبع رضوان الله بالايمان به والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته الثالث افمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون الرابع قال الزجاج لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه الى ان يحملوا على المشركين ففعله بعضهم وتركه آخرون فقال افمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا امره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا قوله وقال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لان اللفظ عام فوجب تناوله لكل لان كل من اقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله افمن اتبع رضوان الله وكل من اخلد الى متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله كمن باء بسخط من الله واقصى ما في الباب ان الآية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب

المسألة الثانية

قوله افمن اتبع الهمزة فيه للانكار والفاء للعطف على محذوف تقديره افمن اتقى فاتبع رضوان الله

المسألة الثالثة

قوله باء به اي احتمله ورجع به وقد ذكرناه في سورة البقرة المسألة الرابعة قرأ عاصم في احدى الروايتين عنه رضوان الله بضم الراء والباقون بالكسر وهما مصدران بالضم كالكفران وبالكسر كالحسبان المسألة الخامسة قوله ومأواه جهنم من صلة ما قبله والتقدير كمن باء بسخط من الله وكان مأواه جهنم فاما قوله وبئس المصير فمنقطع عما قبله وهو كلام مبتدأ كانه لما ذكر جهنم اتبعه بذكر صفته المسألة السادسة نظير هذه الآية قوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم وقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار واحتج القوم بهذه الآية وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ولولا انه ممتنع في العقول والا لما حسن هذا الاستبعاد والا لقال ذلك فقال لا يجوز في الحكمة ان يسوي المسيء بالمحسن لان فيه اغراء بالمعاصي واباحة لها واهمالا للطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل

المسألة الاولى تقدير الكلام لهم درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشياء المختلفة في ذواتها فكان هذا المجاز ابلغ من الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة فبعضها ذكية وبعضها بليدة واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية بل لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقال الارواح جنود مجندة واذا كان كذلك ثبت ان الناس في انفسهم درجات لا انهم لهم درجات

المسألة الثانية

هم عائد الى اللفظ في قوله افمن اتبع رضوان الله لفظه لفظ التوحيد ومعناه الجمع والمعنى للعذاب ان يكون قوله هم عائدا اليه ونظيره قوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فان قوله يستوون صيغة الجمع وهو عائد الى من المسألة الثالثة هم ضمير عائد الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله فهذا الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى الاول والى الثاني والى كليهما معا فالاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة الوجه الاول ان يكون عائدا الى من اتبع رضوان الله وتقديره افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله لا يستوون بل لهم درجات عند الله على حسب اعمالهم والذي يدل على هذا الضمير الى من اتبع الرضوان اول وجوه الاول ان الغالب في العرف استعمال الدرجات في اهل الثواب والدركات في اهل العقاب الثاني انه تعالى وصف من باء بسخط من الله بان مأواهم جهنم وبئس المصير فوجب ان يكون قوله درجات

وصف لمن اتبع رضوان الله الثالث ان عادة القرآن في الاكثر جارية بان ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه الى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقال كتب عليكم القصاص وقال كتب عليكم الصيام فلما اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم درجات عند الله علمنا ان ذلك صفة اهل الثواب ويتأيد انه شاكل بقوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا

الوجه الثاني

ان يكون قوله هم درجات عائدا الى من باء بسخط من الله والحجة ان الضمير عائد الى الاقرب وهو قول الحسن قال والمراد ان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ولكل درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فيها ضحضاحا وغمرا وانا ارجو ان يكون ابو طالب في ضحضاحها وقال عليه السلام ان اهون اهل النار عذابا رجل يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب وهل يعذب احد عذابي الوجه الثالث ان يكون قوله هم عائدا الى الكل وذلك لان درجات اهل الثواب متفاوتة ودركات اهل العقاب ايضا متفاوتة على حسب تفاوت اعمال الخلق لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوتت مراتب الخلق في اعمال المعاصي والطاعات وجب ان تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب

المسألة الرابعة

قوله عند الله اي في حكم الله وعلمه وهو كما يقال هذه المسألة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة كذا وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله عند مليك مقتدر ثم قال والله بصير بما يعملون والمقصود انه تعالى لما ذكر انه فرض لكل احد بقدر عمله جزاء وهذا لا يتم الا اذا كان عالما بجميع افعال العباد على التفصيل الخالي عن الظن والتريب والحسبان اتبعه بيان كونه عالما بالكل تأكيدا لذلك المعنى وهو قوله والله بصير بما يعملون وذكر محمد بن اسحق صاحب المغازي في تأويل قوله وما كان لنبي ان يغل وجها آخر فقال ما كان لنبي ان يغل اي ما كان لنبي ان يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس او رهبة عنهم ثم قال افمن اتبع رضوان الله يعني رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله على سخط الخلق كمن باء بسخط من الله يعني رجح سخط الخلق على سخط الله ورضوان الخلق على رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر بين ان ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فاما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع رضوان الخلق وهذا الذي ذكره محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية فاما اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث

قوله تعالى

لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم

اعلم ان في وجه النظم وجوها الاول انه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الرسول ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة الثاني انه لما بين خطأ هم في نسبة الخيانة اليه فكانه تعالى قال ما الذي حملكم على هذه النسبة بل الواجب عليكم ان تشكروا الله على ما اعطاكم الخ... الثالث انه تعالى يقول انه منكم ومن اهل بلدكم ومن اقاربكم وانتم ارباب الخمول والرداءة فاذا شرفه الله وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فطعنكم فيه واجتهادكم في نسبة القبائح اليه على خلاف العقل الرابع انه لما كان في الشرف والمنقبة بحيث من الله به على عباده وجب على كل عاقل ان يعينه بأقصى ما يقدر وعليه فوجب عليكم ان تحاربوا اعداءه وان تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الآية مسائل

المسألة الاولى

قال الواحدي رحمه الله المن في كلام العرب بمعنى احدها الذي يسقط من السماء وانزل عليكم المن والسلوى وثانيها ان تمن بما اعطيت وهو قوله صدقاتكم بالمن والاذى وثالثها القطع وهو قوله لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون ورابعها الانعام والاحسان الى من لا يطلب الجزاء ومنه قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك وقوله ولا تمنن تستكثر والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير ان يطلب منه عوضا وقوله لقد من الله على المؤمنين اي انعم عليهم واحسن اليهم ببعثة هذا الرسول

المسألة الثانية اعلم ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين وذلك لان وجه الاحسان في بعثه كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله وهذا عام في حق العالمين لانه مبعوث الى كل العالمين كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس الا انه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا اهل الاسلام فلهذا التأويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ونظيره قوله تعالى هدى للمتقين مع انه هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما انت منذر من يخشاها

المسألة الثالثة

اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول اكمل كان وجه الانعام في بعثه اكثر وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الامرين احدهما المنافع الحاصلة من اصل البعثة والثاني المنافع الحاصلة بسبب ما فيه من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره اما المنفعة الحاصلة بسبب اصل البعثة التي ذكرناها

في قوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال أبو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة
الرسل ليس إلا في طريق الدين وهو من وجوه **الأول** أن الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم
الدراية فهو صلوات الله عليه يورد عليهم وجوه الدلائل وينقحها وكلما خطر ببالهم شك أو شبهة أزالها وأجاب عنها والثاني أن الخلق
وإن كانوا يعلمون أنه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو يشرح تلك الكيفية لهم حتى
يقدموا على الخدمة آمنين من الغلط ومن الإقدام على ما لا ينبغي والثالث أن الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملالة فهو
يورد عليهم أنواع الترغيبات والترهيبات حتى أنه كلما عرض لهم كسل أو فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها الرابع أن أنوار عقول
الخلق تجري مجرى أنوار البصر ومعلوم أن الانتفاع بنور البصر لا يكمل إلا عند سطوع نور الشمس ونور عقل النبي يجري مجرى طلوع
الشمس فتقوى العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره فهذا إشارة خفية إلى فوائد
أصل البعثة وأما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات فأمور ذكرها الله تعالى في هذه الآية
أولها قوله من أنفسهم واعلم أن وجه الانتفاع به من وجوه الأول أنه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم
كانوا عارفين بأحواله مطلعين على جميع أحواله وأقواله فما شاهدوا منه من أول عمره إلى آخره إلا الصدق والعفاف وعدم الالتفات
إلى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة على الصدق ومن عرف من أحوال المرء من أول عمره إلى آخره ملازمة الصدق والأمانة
وبعده عن الكذب والخيانة ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى أقبح أنواع الكذب يغلب على ظن
كل أحد أنه صادق في هذه الدعوى الثاني أنهم كانوا عالمين بأنه لم يتلمذ لأحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا ولا تكرارا وأنه
إلى تمام الأربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم إنه بعد الأربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم
ما لم يظهر على أحد من العالمين ثم إنه يذكر قصص المتقدمين وأحوال الأنبياء الماضين على الوجه الذي كانوا يجدونه في كتبهم فكل
من له عقل سليم علم أن هذا لا يتأتى إلا بالوحي السماوي والإلهام الإلهي **الثالث** أنه بعد
ادعاء النبوة عرضوا عليه الأموال والأزواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت إلى شيء من ذلك بل قنع بالفقر وصبر على المشقة
ولما علا أمره وعظم شأنه وأخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوة إلى الله والكاذب
إنما يقدم على الكذب لطلب الدنيا فإذا وجد [illegible] فلم يغير شيئا من ذلك علم أنه كان صادقا الرابع أن الكتاب
الذي جاء به ليس إلا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة وإثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات
ومعلوم أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به وكتابه ليس إلا في تقرير هذين الأمرين فكل عاقل
علم أنه صادق فيما يقوله الخامس أنه قبل مجيئه كان دين العرب أرذل الأديان وهو عبادة الأوثان وأخلاقهم أرذل الأخلاق وهي
النهب والغارة والقتل وأكل الأطعمة الردية ثم لما بعث الله محمدا عليه السلام نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة
التي هي أخس الدرجات إلى أن صاروا أفضل الأمم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات إلى الدنيا وطيباتها ولا شك
أن فيه أعظم المنة إذا عرفت هذه الوجوه فنقول إن محمدا عليه السلام لما ولد فيهم ونشأ فيما بينهم كانوا مشاهدين لهذه الأحوال
مطلعين على هذه الدلائل فكان إيمانهم مع مشاهدة هذه الأحوال أسهل مما إذا لم يكونوا مطلعين على هذه الأحوال فلهذا المعنى
من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم وفيه وجه آخر من المنة وذلك لأنه صار شرفا
للعرب وفخرا لهم كما قال وإنه لذكر لك ولقومك وذلك لأن الافتخار بإبراهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى
والعرب ثم اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والإنجيل فما كان للعرب ما يقابل ذلك فلما بعث الله
محمدا وأنزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الأمم فهذا هو وجه الفائدة في قوله من أنفسهم
ثم قال تعالى بعد ذلك يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم أن كمال الإنسان في أمرين في أن يعرف
الحق لذاته والخير لأجل العمل به وبعبارة أخرى للنفس الإنسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى أنزل الكتاب على محمد
صلوات الله عليه ليكون سببا لتكميل الخلق في هاتين القوتين فقوله يتلوا عليهم آياته إشارة إلى كونه مبلغا لذلك الوحي
من عند الله إلى الخلق وقوله ويزكيهم إشارة إلى القوة العملية لسبب طهرهم عن طرفي الإفراط والتفريط وبقائهم
على الوسط بين الطرفين وقوله ويعلمهم الكتاب والحكمة إشارة إلى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الإلهية
والكتاب إشارة إلى معرفة التنزيل والحكمة إشارة إلى معرفة التأويل وبعبارة أخرى الكتاب إشارة إلى الظواهر
الشرعية والحكمة إشارة إلى المحاسن الشرعية وأسرارها وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما يكمل به هذه
النعمة وهو أنهم كانوا من قبل في ضلال مبين لأن النعمة إذا وردت بعد المحنة كان وقعها أعظم فإذا كان ورود النعمة العلم
والإعلام بعد الجهل والذهاب عن الدين كانا أعظم ونظيره قوله ووجدك ضالا فهدى **قوله تعالى**
أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير

اعلم أنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم طعنوا في الرسول صلى الله عليه وسلم بأن نسبوه إلى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة أخرى
في هذه الآية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره عن الكفار في يوم أحد وهو المراد من قولهم أنى هذا فأجاب الله
عنه بقوله قل هو من عند أنفسكم أي هذا الانهزام إنما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الأولى
تقرير الآية أولما أصابتكم مصيبة قلتم كذا وكذا قالوا والواو لعطف جملة على جملة ودخل حرف الاستفهام على واو العطف لأنه صدر
الكلام قال الزجاج ومثله من الكلام قول القائل تكلم فلان بكذا وكذا فتقول أوهو ممن يقول ذلك والمعنى وحين
أصابتكم مصيبة قلتم وهو استفهام على سبيل الإنكار **المسألة الثانية** قوله أولما أصابتكم
مصيبة المراد منه واقعة أحد وفي قوله قد أصبتم مثليها قولان الأول وهو قول الأكثرين أي معناه قد أصبتم مثليها يوم بدر
وذلك لأن المشركين قتلوا من المسلمين يوم أحد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين وأسروا سبعين والثاني أن المسلمين
هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم أيضا في الأول يوم أحد فلما عصوا الله هزمهم المشركون فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام
المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج وطعن الواحدي في هذا الوجه فقال كما أن المسلمين قالوا إن المشركين يوم
أحد فكذلك المشركون قالوا إن المسلمين يوم بدر ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة أما يوم أحد فالمسلمون هزموا المشركين
أولا ثم انقلب الأمر المسألة الثالثة الفائدة في قوله قد أصبتم مثليها هو التنبيه على أن أمور الدنيا لا تبقى على نهج واحد
فلما هزمتموهم مرتين فأي استبعاد في أن يهزموكم مرة واحدة أما قوله قلتم أنى هذا ففيه مسألتان المسألة الأولى
قوله أنى هذا معناه من أين هذا وهو استفهام على سبيل الإنكار **المسألة الثانية** سبب تعجبهم
أنهم قالوا نحن ننصر الإسلام الذي هو دين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين
علينا واعلم أنه تعالى أجاب عن هذا من وجهين الأول ما درجه في حكاية السؤال وهو قوله قد أصبتم مثليها يعني أحوال الدنيا لا تبقى على
نهج واحد فإذا أصبتم منهم مثلي هذه الواقعة فكيف تستبعدون هذه الواقعة والثاني قوله قل هو من عند أنفسكم وفيه مسائل المسألة الأولى
تقرير هذا الجواب من وجهين الأول إنما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لأنهم عصوا الرسول في أمور أولها أن الرسول
عليه السلام قال المصلحة في أن لا نخرج من المدينة بل نبقى هاهنا فأبوا إلا الخروج فلما خرجوا توجه إلى أحد وثانيها ما حكى الله عنهم من فشلهم
وثالثها ما وقع بينهم من المنازعة ورابعها أنهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة وإعراضهم عن طاعة الرسول
عليه السلام في محاربة العدو فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى إنما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية كما قال إن تصبروا وتتقوا
ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط الوجه الثاني في التأويل ما روي عن علي عليه السلام أنه قال
جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال يا محمد إن الله قد كره ما صنع قومك في أخذهم الفداء من الأسارى وقد أمرك
بأن تخيرهم بين أن يقدموا الأسارى فيضربوا أعناقهم وبين أن يأخذوا الفداء على أن يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذلك لقومه فقالوا يا رسول الله عشائرنا وإخواننا نأخذ الفداء منهم فنتقوى به على قتال العدو ويرضى بأن يستشهد منا بعددهم
فقتل يوم أحد سبعون نفرا عدد أسارى أهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند أنفسكم أي بأخذكم الفداء واختياركم القتل **المسألة
الثالثة** استدلت المعتزلة على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى بقوله قل هو من عند أنفسكم من وجوه أحدها أن بتقدير
أن يكون ذلك حاصلا بخلق الله ولا تأثير لقدرة العبد فيه كان قوله هو من عند أنفسكم كذبا وثانيها أن القوم تعجبوا أن الله كيف يسلط الكافر
على المؤمن فالله تعالى أزال ذلك التعجب بأن ذكر أنكم أنتم أوقعتم أنفسكم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله تعالى لم يصح هذا الجواب
وثالثها أن القوم قالوا أنى هذا أي من أين هذا فهذا طلب سبب الحدوث فلو كان المحدث لها هو الله لم يكن الجواب مطابقا للسؤال
والجواب أنه معارض بالآيات الدالة على كون فعل العبد بإيجاد الله تعالى ثم قال تعالى إن الله على كل شيء
قدير أي أنه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم كما أنه قادر على التخلية إذا خالفتم وعصيتم واحتج أصحابنا بهذا على أن فعل العبد
مخلوق لله تعالى قالوا فعل العبد شيء فيكون مخلوقا لله تعالى فوجب أن يكون الله تعالى قادرا عليه وإذا كان الله قادرا على إيجاده فلو أوجده
العبد امتنع كونه تعالى قادرا على إيجاده لأنه لما وجد بالعبد امتنع من الله إيجاده لأن إيجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضي
إلى عجز الله وجب أن لا يكون العبد موجدا له والله أعلم **قوله تعالى** وما أصابكم
يوم التقى الجمعان فبإذن الله اعلم أن هذا متعلق بما تقدم من قوله أولما أصابتكم مصيبة فذكر في الآية الأولى أنها أصابتكم لشؤم
من عند أنفسكم وذكر في هذه الآية أنها أصابتهم لوجه آخر وهو أن يتميز المؤمن من المنافق وفي الآية مسائل المسألة الأولى
قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم أحد والجمعان أحدهما جمع المسلمين وأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والثاني جمع المشركين
الذين كانوا مع أبي سفيان المسألة الثانية في قوله فبإذن الله وجوه الأول أن الإذن عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار
الإذن لتخلية الكفار وأنه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لأن الإذن في الشيء لا يدفع المأذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الإذن
أطلق لفظ الإذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز الوجه الثاني فبإذن الله أي بعلمه كقوله فأذنوا بحرب من الله أي اعلموا وكقوله وأذان

ما منا من شهيد وقوله فأذنوا بحرب من الله وكل ذلك بمعنى العلم لهذا قال الواحدي رحمه الله فيه فقال الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم
ولا يقع التسلية إذا كان واقعا بعلمه لأن علمه عام في جميع المعلومات بدليل قوله تعالى وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه
الوجه الثالث أن المراد من الإذن الأمر بدليل قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى أنه تعالى لما أمر بالمحاربة ثم صارت
تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الانهزام صح على سبيل المجاز أن يقال ذلك حصل بأمره الوجه الرابع وهو المنقول عن ابن عباس
أن المراد من الإذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لأن الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم والتسلية إنما تحصل إذا
قيل إن ذلك وقع بقضاء الله وقدره فحينئذ يرضون بما قضى الله ثم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى
ليتميز المؤمن عن المنافق وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق
إذا أظهر كلمة الإيمان وأضمر خلافها والنفاق اسم إسلامي واختلفوا في اشتقاقه على وجوه الأول قال أبو عبيدة نافق الرجل
مشتق من ذلك لأن جحر اليربوع ونافقاء اليربوع لها بابان القاصعاء والنافقاء فإذا طلب من أحدهما خرج من الآخر فقيل للمنافق
إنه منافق لأنه وضع لنفسه طريقين إظهار الإسلام وإضمار الكفر فمن أيهما طلبته خرج من الآخر الثاني قال ابن الأنباري سمي المنافق
من النفق وهو السرب ومعناه أنه يستتر بالإسلام كما يستتر الرجل في السرب الثالث أنه مأخوذ من النافقاء لكن على غير
الوجه الذي ذكره أبو عبيدة وهو أن النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الأرض ثم إنه يرقق ما فوق الجحر حتى إذا رابه
ريب دفع التراب برأسه وخرج فقيل للمنافق منافق لأنه يضمر الكفر في باطنه فإذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالإسلام
المسألة الثانية قوله وليعلم المؤمنين ظاهره يشعر بأنه إنما حصل له هذا العلم إذن في تلك
وهذا يشعر بتجدد علم الله وهذا محال في حق الله تعالى فالمراد ههنا من العلم المعلوم والتقدير ليتبين المؤمن من المنافق وليتميز
أحدهما عن الآخر حصل الإذن في تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة **المسألة الثالثة** في الآية
حذف وليعلم إيمان المؤمنين ونفاق المنافقين قلنا الاسم يدل على تأكد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده فقوله
ليعلم المؤمنين يدل على كونهم مستقرين على إيمانهم متثبتين فيه وأما المنافقون فإنما شرعوا في الأعمال اللائقة بالنفاق
في ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا وفيه مسائل المسألة الأولى في أن هذا القائل
من هو وجهان الأول قال الأصم إنه الرسول عليه السلام كان يدعوهم إلى القتال الثاني روي أن عبد الله بن أبي بن سلول
لما خرج بعسكره إلى أحد قالوا لم نلقي أنفسنا في القتل فرجعوا وكانوا ثلاثمائة من جملة الألف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام أبو جابر بن عبد الله الأنصاري أذكركم الله أن تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا
هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قول عبد الله **المسألة الثانية** قوله قاتلوا في سبيل الله
أو ادفعوا يعني إن كان في قلبكم حب الدين والإسلام فقاتلوا في سبيل الله وإن لم يكن في قلبكم ذلك فقاتلوا
دفعا عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم يعني كونوا إما من رجال الدين أو من رجال الدنيا وقال السدي وابن جريج ادفعوا عنا العدو
بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا قالوا لأن الكثرة أحد أسباب الهيبة والعظمة والأول هو الوجه المسألة الثالثة
قوله قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا تصريح بأنهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على أن المسلم لا بد وأن يقدم الدين
على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الأول
أن يكون المراد أن الفريقين لا يلتقيان البتة فلهذا رجعنا الثاني أن يكون المعنى لو نعلم ما يصح أن يسمى قتالا لاتبعناكم يعنون أن الذي
يقدمون عليه لا يقال له قتال وإنما هو إلقاء النفس في التهلكة لأن رأي عبد الله كان في الإقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج
واعلم أنه إن كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الأول فهو فاسد وذلك لأن الظن في أحوال الدنيا قائم مقام العلم وأمارات
حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذي ذكر هذا الجواب فينبغي لو شاهدت من شهر سيفه في
الحرب أن لا يقدم على مقاتلته لأنك لا تعلم منه قتالا وكذا القول في سائر التصرفات في أمور الدنيا بل الحق أن الجهاد واجب
عند ظهور أمارات المحاربة ولا أمارات أقوى من قرب العدو من المدينة عند جبل أحد فدل ذكر الجواب على غاية الخزي والنفاق
وأنه كان غرضهم من هذا الجواب على الحقيقة النفاق وأنه كان غرضهم من هذا الجواب إما التلبيس وإما الاستهزاء وإما
إن كان مراد المنافقين هو الوجه الثاني فهو أيضا باطل لأن الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والإعانة لم يكن الخروج إلى ذلك
القتال إلقاء النفس في التهلكة ثم إنه تعالى بين حالهم عند ما ذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان وفيه
مسائل **المسألة الأولى** في الآية دليل وجهان الأول أنهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الإيمان ولم
يكن يظهر منهم ما يدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن أن يظن بهم كونهم مؤمنين
واعلم أن رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على أنهم ليسوا من المسلمين وذلك لأنا بينا أن هذا الكلام يدل إما على بغضهم للمسلمين
وإما على عدم الوثوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر الوجه الثاني في الآية أن يكون المراد أنهم لأهل الكفر

أقرب نصرة منهم لأهل الإيمان لأن تقليلهم سواد المسلمين بالاعتزال تقوية للمشركين **المسألة الثانية**
قال أكثر العلماء إن هذا تنصيص من الله على أنهم كفار قال الحسن إذا قال الله أقرب فهو اليقين بأنهم مشركون وهو كقوله مائة ألف أو يزيدون
فهذه الزيادة لا شك فيها وأيضا المكلف لا يمكن أن ينفك عن الإيمان والكفر فلما دلت الآية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال
الواحدي في البسيط هذه الآية دليل على أن من أتى بكلمة التوحيد لم يكفر لأنه تعالى لم يطلق القول بتكفيرهم مع أنهم كانوا كافرين لإظهارهم
القول بلا إله إلا الله محمد رسول الله ثم قال تعالى يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والمراد أنهم وإن كانوا
يظهرون الإيمان باللسان لكنهم يضمرون في قلوبهم الكفر ثم قال والله أعلم بما يكتمون فإن قيل إن المعلوم إذا علمه عالمان
لا يكون أحدهما أعلم به من الآخر فما معنى قوله والله أعلم بما يكتمون قلنا المراد أن الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الأحوال ما لا يعلمه غيره
قوله تعالى الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا اعلم
أن الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وصفهم الله تعالى بأنهم كما قعدوا واحتجوا بقعودهم كذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا
لذلك فحكى تعالى عنهم قالوا لإخوانهم الخارجين لو أطاعونا ما قتلوا فخرجوا من أراد موافقة الرسول في محاربة الكفار بالقتل فأمر ربنا
ما جرى يوم أحد من الكفار على المسلمين من القتل لأن المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب يجري مجرى
ما يورده الشيطان من الوساوس وفي الآية مسائل المسألة الأولى في محل الذين وجوه أحدها النصب على البدل من الذين
نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير في يكتمون وثالثها الرفع على خبر الابتداء بتقدير هم الذين ورابعها أن يكون نصبا على الذم
المسألة الثانية قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن أبي وأصحابه وقال الأصم هذا لا يجوز
لأن عبد الله بن أبي خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم أحد وهذا القول نقول إنه من تخلف لأنه قال الذين قالوا
لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا في القعود فإن قالوا هو كلام متأخر عن الجهاد فلا يمتنع خروجه عن الجهاد ولكن هو
قوي القلب في ذلك فجعله شبهة فيما بعده مغريا لهم في الجهاد المسألة الثالثة قالوا لإخوانهم أي قالوا لأجل إخوانهم وقد
سبق بيان أن المراد من هذه الأخوة الأخوة في النسب والأخوة بسبب المشاركين في الدار أو في عداوة الرسول أو في عبادة الأوثان
المسألة الرابعة قال الواحدي الواو في قوله وقعدوا واو الحال ومعنى هذا القعود عن الجهاد
يعني من قتل بأحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ثم أجاب الله عن ذلك بقوله قل فادرؤوا عن أنفسكم
الموت إن كنتم صادقين فإن قيل ما وجه الاستدلال بذلك مع أنا نرى قطعا هم فإن التحرز عن القتل ممكن أما التحرز عن الموت
فغير ممكن البتة والجواب هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يبقى إلا إذا اعترفنا بالقضاء وقد اعترفنا بأن الكل بقضاء الله ولا يقتل
المسلم إلا بقضاء الله وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق فيصح الاستدلال إلا أنا إذا قلنا بأن فعل العبد ليس بتقدير الله تعالى
كان الفرق بين القتل وبين الموت ظاهرا من الوجه الذي ذكرتم فيفضي إلى فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى ومعلوم أن المفضي
إلى ذلك يكون باطلا فثبت أن هذه الآية دالة على الكل بقضاء الله وقوله إن كنتم صادقين يعني إن كنتم صادقين في كونكم
مشتغلين بالحذر عن المكاره والوصول إلى المطالب والله أعلم **قوله تعالى** ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله اعلم أن القوم لما ثبطوا الراغبين في الجهاد
بأن قالوا الجهاد يفضي إلى القتل كما في حق من خرج إلى الجهاد يوم أحد والقتل شيء مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم إن الله تعالى
أخبر أن قولهم الجهاد يفضي إلى القتل كلام باطل لأن القتل إنما يحصل بقضاء الله وقدره كما أن الموت يحصل بقضاء الله فمن قدر الله
له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ثم أجاب عن تلك الشبهة في هذه الآية بجواب
آخر وهو أنا لا نسلم أن القتل في سبيل الله شيء مكروه وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله أحياء عند الله بعد القتل وخصه
بدرجات القربة والكرامة وأعطاه الله أفضل أنواع الرزق وأوصله إلى أجل مراتب الفرح والسرور فأي عاقل يقول
إن مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** هذه الآية واردة
في شهداء بدر وأحد لأن وقت نزول هذه الآية لم يكن أحد من الشهداء إلا من قتل في هذين اليومين المشهورين والمنافقون
إنما ثبطوا المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين والله تعالى بين فضائل من قتل
في هذين اليومين وتحقيق الكلام أن من ترك الجهاد فربما وصل إلى نعيم الدنيا وربما لم يصل وبتقدير أن يصل إليه فهو حقير
قليل ومن أقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم وإذا كان الأمر كذلك
ظهر أن الإقبال على الجهاد أفضل من تركه **المسألة الثانية** اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء فإما أن يكون
المراد منه حقيقة أو مجازا فإن كان المراد هو الحقيقة فإما أن يكون المراد أنهم سيصيرون في الآخرة أحياء أو المراد أنهم أحياء في
الحال وبتقدير أن يكون هذا هو المراد فإما أن يكون المراد إثبات الحياة الروحانية أو إثبات الحياة الجسمانية فهذا ضبط
الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الآية الاحتمال الأول أن تفسير الآية بأنهم سيصيرون أحياء في الآخرة وقد ذهب إليه جماعة

من متكلمي المعتزلة منهم أبو القسم الكعبي قال وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى كانوا يقولون أصحاب محمد يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحيوة ولا يصلون إلى خير وإنما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية أنهم يبعثون ويرزقون ويوصل إليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة واعلم أن هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه **الحجة الأولى** قوله بل أحياء ظاهره يدل على كونهم أحياء حال نزول هذه الآية فحمله على أنهم سيصيرون أحياء بعد ذلك عدول عن الظاهر الحجة الثانية أنه لا شك أن جانب الرحمة والفضل والإحسان أرجح من جانب العذاب والعقوبة ثم إنه تعالى ذكر في أهل العذاب أنه أحياهم قبل القيامة لأجل التعذيب فإنه تعالى قال أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحيوة وأيضا قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وإذا جعل الله أهل العذاب أحياء قبل يوم القيمة لأجل التعذيب فلأن يجعل أهل الثواب أحياء قبل القيمة لأجل الإحسان والإثابة كان ذلك أولى **الحجة الثالثة** أنه لو كان المراد أنه سيجعلهم أحياء عند البعث في الجنة كما قال للرسول عليه السلام ولا تحسبن مع علمه بأن جميع المؤمنين كذلك أما إذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لأنه عليه السلام لعله ما كان يعلم أنه شرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو أنه يحييهم قبل قيام القيمة لأجل إيصال الثواب إليهم فإن قيل إنه عليه السلام وإن كان عالما بأنهم سيصيرون أحياء عند البعث لكنه غير عالم بأنهم من أهل الجنة فجاز أن يبشره الله بأنهم سيصيرون أحياء ويصلون إلى الثواب والسرور قلنا قوله ولا تحسبن إنما تناول الموت لأنه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم أحياء في الحال لأنه لا حسبان هناك في صيرورتهم أحياء يوم القيمة وقوله يرزقون فرحين خبر بعد خبر مبتدأ ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال **الحجة الرابعة** قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد أن يكونوا في الدنيا فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لا بد وأن يكون قبل قيام القيمة والاستبشار لا بد وأن يكون مع الحيوة فدل على كونهم أحياء قبل قيام القيمة ونعني هذا الاستدلال بحث سيأتي في ذكره الحجة الخامسة ما روي عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء أن أرواحهم في أجواف طير خضر وأنها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح في الجنة حيث شاءت وتأوي إلى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى أنا مخبر عنكم ومبلغ إخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزل الله تعالى هذه الآية ه وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن هذه الآية فقال سألنا عنها فقيل لنا أن الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء ه وفي رواية في روضة خضراء ه وعن جابر بن عبد الله قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أبشرك أن أباك حيث أصيب بأحد أحياه الله ثم قال له ما تريد يا عبد الله بن عمرو أن أفعل بك فقال يا رب أحب أن تردني إلى الدنيا فأقتل فيك مرة أخرى والروايات في هذا الباب كأنها بلغت حد التواتر فكيف يمكن إنكارها وطعن الكعبي في هذه الروايات وقال إنها غير جائزة لأن الأرواح لا تتغير وإنما يتغير الجسم إذا كان فيه روح لأن الروح ومنزلة الروح من البدن منزلة الوقت وأيضا الخبر المروي يقتضي أن تكون الأرواح في حواصل الطير وأيضا ظاهره يقتضي أنها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وهذا يناقض كونها في حواصل الطير الجواب أما الطعن الأول فبني على أن الروح عرض قائم بالجسم وسنبين أنه ليس الأمر كذلك وأما الطعن الثاني فهو مدفوع لأن المقصود من أمثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال الآفات والمخافات فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال **وأما الوجه الثاني** من الوجوه المحتملة في هذه الآية أن المراد أن الشهداء أحياء في الحال والقائلون بهذا القول منهم من أثبت هذه الحيوة للروح ومنهم من أثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة وهي أن الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه أمران أحدهما أن أجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل والإنسان المخصوص شيء باق من أول عمره إلى آخره والباقي مغاير للمتبدل والذي يؤكد ما قلناه أنه تارة يصير سمينا وأخرى هزيلا وأنه يكون في أول الأمر صغير الجثة ثم يكبر وينمو ولا شك أن كل إنسان يجد من نفسه أنه شيء واحد من أول عمره إلى آخره فصح ما قلناه الثاني أن الإنسان قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون غافلا عن جميع أعضائه وأجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت بهذين الوجهين أنه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجثة سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل أن يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حالا في الجسم وعلى كلا المذهبين فإنه لا يبعد أنه لما مات البدن انتقل ذلك الشيء حيا وإن قلنا أماته الله إلا أنه تعالى يعيد الحيوة إليه وعلى هذا التقدير يزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر كما في هذه الآية وعن عذاب القبر كما في قوله أغرقوا فأدخلوا نارا فثبت بما ذكرنا أنه لا امتناع في ذلك وظاهر الآية دال عليه فوجب المصير إليه والذي يؤكد ما قلناه القرآن والحديث والعقل أما القرآن فآيات أحدها قوله يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ولا شك أن المراد بقوله ارجعي إلى ربك الموت ثم قال فادخلي في

عبادي

عبادي وفاء التعقيب تدل على حصول هذه الآية يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه وثانيها قوله حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن موت البدن ثم قال ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق فقوله ردوا ضمير عنهم وإنما هو بحيوته وذاته المخصوصة فدل على أن ذلك باق بعد موت البدن وثالثها قوله فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب تدل على أن هذا الروح والريحان حاصلة عقيب الموت وأما الخبر فقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته وفاء التعقيب تدل على أن قيامة كل أحد حاصلة بعد موته وأما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله وأيضا عليه السلام قال القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار وأيضا روي أنه عليه السلام يوم بدر كان ينادي المقتولين ويقول هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل له يا رسول الله إنهم أموات فكيف تناديهم فقال عليه السلام ما أنتم بأسمع منهم لفظ هذا معناه وأيضا قال عليه السلام أنبياء الله لا يموتون بل ينقلون من دار إلى دار وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد وأما المعقول فمن وجوه **الأول** وهو أن وقت الموت يضعف البدن وضعفه لا يقتضي ضعف النفس بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الأحوال وتطلع على المغيبات فإذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوي الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس الثاني وهو أن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه مؤد إلى الموت وهذه الأفكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الإلهية وهو غاية كمال النفس فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوي الظن في أن النفس لا تموت بموت البدن **الثالث** أن أحوال النفس على ضد أحوال البدن وذلك لأن النفس إنما تفرح وتبتهج بالمعارف الإلهية والدليل عليه قوله تعالى ألا بذكر الله تطمئن القلوب وقال عليه السلام أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني ولا شك أن ذلك الشراب ليس إلا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بأنوار عالم الغيب وأيضا فإنا نرى الإنسان إذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان أو الفوز بمنصب أو بالوصول إلى معشوق ترك الطعام والشراب بل ربما بحيث لو دعي إلى الأكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه والعارفون المتوغلون في معرفة الله قد يجدون من أنفسهم أنه إذا لاح لهم شيء من تلك الأنوار وانكشف لهم شيء من تلك الأسرار لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادات النفسانية كالمضادة للسعادات الجسمانية وكل ذلك يغلب على الظن أن النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ومتى كان كذلك وجب أن لا تموت النفس بموت البدن ولكن هذه الإقناعيات كافية في هذا المقام واعلم أنه متى تقررت هذه القاعدة زالت الإشكالات والشبهات على كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه إذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين أرواح الشهداء أحياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش إلى يوم القيمة والدليل عليه ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا نام العبد في سجوده باهى الله به ملائكته ويقول انظروا إلى عبدي روحه عندي وجسده في خدمتي واعلم أن الآية دالة على ذلك وهي قوله أحياء عند ربهم ولفظ عند مذكور ههنا وكذا في صفة الملائكة مذكور وهو قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فإذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله وهذه الكلمة تفتح على العقل أبواب معارف الآخرة **الوجه الثالث** في تفسير هذه الآية من يثبت هذه الحيوة للأجساد والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم إنه تعالى يصعد أجساد هؤلاء الشهداء إلى السموات وإلى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادات والكرامات إليها ومنهم من قال يتركها في الأرض ويحييها ويوصل هذه السعادات إليها ومنهم من طعن فيه فقال إنا نرى أجساد هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع فأما أن يقال إن الله يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب إليها أو يقال إن تلك الأجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ويؤلفها ويرد الحيوة إليها ويوصل الثواب إليها وكل ذلك مستبعد لأنا قد نرى الميت المقتول باقيا إلى أن تنفسخ أعضاؤه وينفصل القيح والصديد فإن جوزنا كونها حية متنعمة عاقلة عارفة لزم القول بالسفسطة ه **الوجه الرابع** في تفسير هذه الآية أن نقول ليس المراد من كونهم أحياء حصول الحيوة بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه الأول أن الأمر الذي إذا كان عظيم المنزلة في الدين فكان عاقبته يوم القيمة البهجة والسعادة ه والكرامة صح أن يقال إنه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا ينتفع به إنه ميت وليس بحي وكما يقال للبليد إنه حمار وللمؤذي إنه سبع وروي أن عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلم فقهه وتحقيقه قال له ما مات من خلف مثلك وبالجملة فلا شك أن الإنسان إذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فإنه يقال على سبيل المجاز إنه ما مات **الوجه الثاني** قال بعضهم مجاز هذه الآية أن أجسادهم باقية في قبورهم وأنها لا تبلى تحت الأرض البتة واحتج هؤلاء بما روي أنه لما أراد معاوية أن يجري العين على قبور الشهداء أمر بأن ينادي من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع قال جابر فخرجنا إليهم فأخرجناهم رطابا بالأبدان فأصابت المسحاة إصبع رجل منهم فانقطرت دما **والثالث** أن المراد بكونهم أحياء أنهم لا يبلون كما يبلى الأموات هذا مجموع ما قيل في هذه الآية والله أعلم بأسرار المخلوقات المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف

ولا تحسبن الخطاب لرسول الله ولكل احد وقرى بالياء وفيه وجوه احدها ولا يحسبن رسول الله والثاني ولا يحسبن حاسب والثالث ولا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا قال وقرى تحسبن بفتح السين وقرا ابن عامر قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف **المسئلة الرابعة** قوله بل احيا قال الواحدي التقدير بل هم احيا قال صاحب الكشاف وقرى احيا بالنصب والتقدير بل احسبهم احيا واعلم ان الزجاج قال ولو قرى احيا بالنصب لجاز على معنى بل احسبهم احيا وطعن ابو علي الفارسي فيه وقال لا يجوز ذلك لانه امر بالشك والامر بالشك غير جائز على الله ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لان ذلك لم يذهب اليه احد من اهل اللغة وللزجاج ان يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فيه ثم قلنا انه لا يجوز ان يامر الله بالظن اليس ان تكليفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن والقول في المناظرة بين الزجاج وابي علي الفارسي تدل على انحطاط قراة احيا بالنصب بل الزجاج كان يدعي ان له وجها في اللغة والفارسي نازعه فيه وليس كل ما له وجه في الاعراب جازت القراة به اما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجوه احدها بحيث لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله تعالى والثاني هم احيا عنده وهم اي هم احيا في علمه وحكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذلك وعند ابي حنيفة بخلافه الثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله والذين عند ربك اما قوله يرزقون فرحين فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما الحكما فانهم قالوا اذا اشرقت جواهر الارواح القدسية بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما بكون ذواتها مستنيرة مشرقة متلالئة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الالهية والثاني بكونها ناظرة الى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني اتم من ابتهاجها بالاول فقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة الى الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما آتاهم الله من فضله يعني فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الرزق لغيره فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون واعلم ان قوله ان لا خوف في محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون بان لا خوف ولا حزن بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة واصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة **المسئلة الثانية** اعلم ان الذين سلموا كون الشهدا احيا قبل قيام القيمة ذكروا لهذه الاية تاويلا والذين منعوا من كونهم احيا قبل قيام القيمة ذكروا لها تاويلا آخر اما الاول فهو ان يقال ان الشهدا يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون ان شا الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما اصبنا فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم واما الثاني فهو ان يقال ان الشهدا اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيمة يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله والمراد بقوله لم يلحقوا بهم من خلفهم هم اخوانهم من المومنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهدا لان الشهدا يدخلون الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون من ماوى المومنين والنعيم المعد لهم وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك اعينهم هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم ان التاويل الاول اقوى وذلك لان حاصله يرجع الى استبشار بعض المومنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة وهذا امر عام في حق كل المومنين ولا معنى لتخصيص الشهدا بذلك وايضا كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول لان منازل الانبيا والصديقين فوق منازل الشهدا قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة في التخصيص اما اذا فسرنا الاية بالوجه الاول بقي لتخصيص المجاهدين بهذه الخاصية اعظم الفوايد فكان ذلك اولى والله اعلم

المسئلة الثالثة الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين سبحانه انه لا خوف عليهم فيما ياتيهم من احوال القيمة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا يستبشرون بنعمة من الله وفضل وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى بين انهم كانوا يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكرنا ثم بين انهم يستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعيم وانما اعاد لفظ يستبشرون لان الاستبشار الاول كان باحوال الذين لم يلحقوا بهم والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم خاصة فان قيل اليس انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم والفرح عين الاستبشار قلنا الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار بما عرفوا ان النعمة العظيمة تحصل لهم في الاخرة المسئلة الثانية قوله بنعمة من الله وفضل النعمة هي الثواب والفضل هو الزائد **المسئلة الثالثة** الاية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم اتم من استبشارهم بسعادة انفسهم لان الاستبشار الاول في الذكر هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح حال اخوانه ومتعلقيه يجب ان يكون اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال وان الله لا يضيع اجر المومنين فيه مسائل المسئلة الاولى قرا الكسائي وان الله بكسر الالف على الاستيناف وقرا الباقون بالفتح على معنى وبان الله والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبان الله لا يضيع

اجر المومنين والقراة الاولى عندي اكمل لان على هذه القراة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط وعلى القراة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وبطلب الاجر ولا شك ان المقام الاول اكمل لان كون العبد مستغرقا في فضل الله اتم من اشتغاله بطلب اجرة عمله **المسئلة الثانية** المقصود من الاية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب والسرور والفرح الى الشهدا ليس حكما مخصوصا بهم بل كل مومن يستحق شيا من الاجر والثواب فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة المسئلة الثالثة الاية عندنا دالة على العفو عن فساق اهل الصلوة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مويدا مخلدا لما وصل اليه اجر ايمانه فحينئذ يضيع اجر المومنين على ايمانهم وذلك خلاف الاية

قوله تعالى الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم اعلم ان الله تعالى مدح المومنين على غزوتين تعرف احديهما بغزوة حمرا الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلتان بغزوة احد اما غزوة حمرا الاسد فهي المراد من هذه الاية على ما سنذكره ان شا الله تعالى وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في محل الذين وجوه الاول وهو قول الزجاج انه رفع بالابتدا وخبره للذين احسنوا منهم واتقوا الى آخر الاية الثاني ان يكون محله هو الخفض نعتا للمومنين الثالث ان يكون نصبا على المدح المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو الاصح ان ابا سفيان واصحابه لما انصرفوا من احد فبلغوا الروحا ندموا وقالوا انا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم الا القليل فلم تركناهم بل الواجب ان نرجع ونستاصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يرهب الكفار ويريهم من نفسه واصحابه قوة فندب اصحابه للخروج في طلب ابي سفيان وقال لا اريد ان يخرج الان معي الا من كان معي في القتال فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوم من اصحابه وقيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمرا الاسد وهو من المدينة على ثلثة اميال فالقى الله الرعب في قلوب المشركين وانهزموا وروي انه كان فيهم من يحمل اصحابه على عنقه ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة اخرى كل ذلك لاثخان الجراحات فيهم وكان فيهم من يتوكا على صاحبه ساعة ويتوكا عليه صاحبه ساعة الثاني قال ابو بكر الاصم نزلت هذه الاية في يوم احد لما رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنه بعد ان مثلوا بحمزة فقذف في قلوبهم الرعب فانهزموا وصلى عليهم صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم وذكروا ان صفية جات لتنظر الى اخيها حمزة فقال عليه السلام للزبير ردها لئلا تجزع من مثلة اخيها فقالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى فقال للزبير فدعها فنظرت اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجات امراة قد قتل زوجها وابوها واخوها وابنها فلما رات النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت ان كل مصيبة بعدك هدر فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية واكثر الروايات على الوجه الاول **المسئلة الثالثة** استجاب بمعنى اجاب ومنه قوله فلم يستجبه عند ذاك مجيب وقيل اجاب فعل الاجابة واستجاب طلب ان يفعل الاجابة لان الاصل في الاستفعال طلب الفعل والمعنى اجابوا واطاعوا الله في اوامره واطاعوا الرسول من بعد ما اصابهم الجراحات القوية اما قوله تعالى للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا وجوه الاول احسنوا دخل تحته الاتيان بجميع المامورات وقوله واتقوا دخل تحته الانتها عن جميع المنهيات والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم الثاني احسنوا في طاعة الرسول في ذلك الوقت واتقوا الله في التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم الاستجابة للرسول وان بلغ الامر بهم في الجراحات ما بلغ بعد ان يتمكنوا معه من النهوض الثالث احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتقوا ارتكاب شي من المنهيات بعد ذلك **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف من في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا للتبيين مثلها في قوله وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم لان الذين استجابوا قد احسنوا كلهم واتقوا لا بعضهم

قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وفي الاية مسائل المسئلة [الاولى] هذه الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى روي عن ابن عباس ان ابا سفيان لما عزم ان ينصرف من المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه السلام لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شا الله فلما حضر الاجل خرج ابو سفيان مع قومه حتى نزل مر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ان لا اخرج ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالراي اتوكم في دياركم فقتلوا اكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك قال والذي نفس محمد بيده لاخرجن اليهم وحدي ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه نحو من سبعين رجلا فيهم ابن مسعود وذهبوا الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وهي ما لبني كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيه كل عام ثمانية ايام ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه احدا من المشركين

وذاقوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا ادما وزبيبا واصابوا بالدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفيان الى مكة فسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا الكلام في سبب نزول هذه الاية **المسئلة الثانية** في محل الذين وجوه احدها انه صفة للمؤمنين تقديره والله لا يضيع اجر المؤمنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله الذين استجابوا الثالث انه رفع بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا **المسئلة الثالثة** المراد بقوله الذين من تقدم ذكره وهم الذين استجابوا لله والرسول وفي المراد بقوله قال لهم الناس وجوه الاول انه نعيم بن مسعود الثقفي كما ذكرنا في سبب نزول الاية وانما جاز اطلاق لفظ الناس على الواحد لانه اذا قال الواحد قولا وله اتباع يقولون مثل قوله او يرضون بقوله حسن حينئذ اضافة ذلك الفعل الى الكل قال الله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وقال واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعله اسلافهم الا انه اضيف اليهم لما كانوا راضين بصنيعهم في تلك الافعال وكذا ههنا يجوز ان يكون نسبة ذلك القول الى الجماعة راضين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ومحمد بن اسحق ان ركبا من عبد القيس مروا بابي سفيان فدسهم الى المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم جعلا الثالث قال السدي هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير الى بدر لميعاد ابي سفيان القوم قد اتوكم في دياركم فقتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم احد **المسئلة الرابعة** قوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس ابو سفيان واصحابه ورؤساء عسكره وقوله قد جمعوا لكم اي جمعوا لكم الجموع فحذف لان العرب تسمي الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله فاخشوهم اي كونوا خائفين منهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنا فقال تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله فزادهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات والثاني انه عائد الى نفس قولهم والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت اضافتها الى هذا القول والى هذا القائل ونظيره قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقوله فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا **المسئلة الثانية** المراد بالزيادة في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث في قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول في كل ما يأمر به وينهى عنه ثقل ذلك او خف لانه قد كان فيهم من كان به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث في قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا **المسئلة الثالثة** الذين يقولون ان الايمان عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا بهذه الاية فانه تعالى نص على وقوع الزيادة في الايمان والذين لا يقولون بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت في مراتب الايمان وفي شعائره فصح القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازا **المسئلة الرابعة** هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الاخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه سبحانه قلب القضية ههنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة وذلك يدل على ان الدواعي والصوارف من الله تعالى وانها متى حدثت في القلوب وقعت الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل والمراد انهم لما ازدادوا ايمانا في قلوبهم اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله قال ابن الانباري حسبنا الله اي كافينا الله ومثله قول امرئ القيس

وحسبك من غنى شبع وري

اي يكفيك الشبع والري واما الوكيل ففيه اقوال احدها انه الكفيل قال الشاعر

ذكرت ابا اروى فبت كانني ... برد الامور الماضيات وكيل

اراد كانني برد الامور كفيل الثاني قال الفراء الوكيل الكافي والذي يدل على صحة هذا القول ان نعم سبيلها ان يكون الذي بعدها موافقا للذي قبلها تقول رازقنا الله ونعم الرازق فكذا ههنا تقدير الاية يكفينا الله ونعم الكافي **الثالث** الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافي والكفيل يجوز ان يكون وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج والمسلمين وخرجوا فانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق اي فضرب فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال مجاهد والسدي النعمة ههنا العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الاخرة وقوله لم يمسسهم سوء اي لم يصبهم قتل ولا جراح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله اي في طاعة رسوله والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفي ذلك القاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم واظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا انفسهم ما فاز به هؤلاء وروي انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم واعلم ان اهل المغازي اختلفوا فذهب الواقدي الى تخصيص الاية الاولى بوقعة حمراء الاسد والثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الايتين في وقعة بدر الصغرى والاول اولى لان قوله تعالى من بعد ما اصابهم القرح كانه يدل على قرب عهد بالقرح والمدح فيه اكثر للخروج على العدو من وقت اصابة القرح لسنة والقرب الاخر ايضا محتمل والقرح على هذا القول

سبحانه يبشرهم بالهزيمة فكانه قيل ان الذين انهزموا ثم احسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا الله في سائر امورهم ثم استجابوا لله والرسول عازمين على الثبات موطنين انفسهم على لقاء العدو بحيث لما اخبرهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا ومعينا فلهم اجر عظيم لا تحجبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة اذ كانوا قد تابوا عنها والله اعلم **قوله تعالى** انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه المراد بقوله الشيطان خبر ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان يخوف اولياءه وجملة مستأنفة بيان لشيطنته او الشيطان صفة لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه وتمرده في الكفر كقوله شياطين الانس والجن وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة اما قوله يخوف اولياءه ففيه سؤال وهو ان الذين سماهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله الشيطان يخوف اولياءه والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول تقدير الكلام ذلكم الشيطان يخوفكم باوليائه فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى فاذا خفت عليه فالقيه في اليم اي فاذا خفت عليه فرعون ومثال حذف الجار قوله تعالى لينذر بأسا شديدا من لدنه اي لينذركم ببأس وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم بيوم التلاق وهذا قول الفراء والزجاج وابي علي قالوا ويدل عليه قراءة ابي بن كعب يخوفكم باوليائه القول الثاني ان هذا على قول القائل خوفت زيدا عمرا وتقدير الاية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول اعطيت الاموال اي اعطيت القوم الاموال قال ابن الانباري وهذا اولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله لينذر بأسا اي لينذركم بأسا وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى الى مفعولين من غير حرف جر تقول خاف زيد القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود يخوفكم اولياءه **القول الثالث** ان معنى الاية يخوف اولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى الشيطان يخوف اولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لمراده منهم وهذا قول الحسن والسدي فالقول الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه واما الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم فالكناية في القولين الاولين عائدة الى الاولياء وفي القول الثالث عائدة الى الناس في قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافون فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى ما يأمركم به ان كنتم مؤمنين يعني ان الايمان يقتضي ان يؤثروا خوف الله على خوف الناس **قوله تعالى** ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا الله شيئا فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذلك في جميع ما في القرآن الا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلها بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري اللغة الجيدة حزنه يحزنه على ما قرأه اكثر القراء وحجة نافع انهما لغتان يقال حزن يحزن كنصر ينصر واحزن يحزن كاكرم يكرم لغتان **المسئلة الثانية** اختلفوا في سبب نزول الاية على وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش والله تعالى جعل رسوله امنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم بهذا الصنيع انما يضرون انفسهم ولا يضرون الله ولا بد من حمل ذلك على انهم لن يضروا النبي واصحابه من المؤمنين شيئا واذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص لان من المشهور انهم بعد ذلك الحقوا انواعا من الضرر بالنبي عليه السلام والاولى ان يكون ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال هذا الدين وازالة هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل يضمحل امرهم وتزول شوكتهم ويعظم امرك ويعلو شانك الثاني انها نزلت في المنافقين ومسارعتهم في الكفر انهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب وقعة احد ويؤيسونهم من النصرة والظفر او بسبب انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك فتارة يكون الامر له وتارة عليه ولو كان رسولا من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان الرسول يحزن بسببه الثالث ان قوما من الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب فانه عليه السلام ظن انهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله ان ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي ويمكن ان يقوي هذا الوجه بامور **الاول** ان المستمر على الكفر لا يوصف بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان **الثاني** ان ارادته تعالى ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة لا يليق الا بمن قد آمن فاستوجب ذلك ثم احبط **الثالث** ان الحزن انما يكون على فوات امر مقصود فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ثم كفروا احزن صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوت التكثير بهم فامنه الله من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم كعدمه في ان احواله لا تتغير القول الرابع ان المراد رؤساء اليهود كعب بن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا قال القفال رحمه الله ولا يبعد حمل الاية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الى قوله ومن الذين هادوا فدلت هذه الاية على ان حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار **المسئلة الثالثة** في الاية سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله عن الطاعة والجواب من وجهين الاول انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كاد يؤدي ذلك الى لحوق الضرر به فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه الا ترى الى قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني ان المعنى لا يحزنوك بخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى انه قال انهم لن يضروا الله شيئا يعني انهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم البتة ثم قال انهم لن يضروا الله

شيئا والمعنى انهم لن يضروا النبي واصحابه شيئا وقال عطا يريد لن يضروا اولياء الله شيئا ثم قال تعالى يريد الله الا يجعل لهم حظا في الآخرة وفيه مسائل **المسألة الاولى** انه رد على المعتزلة وتنصيص على ان الخير والشر بارادة الله قال القاضي المراد انه يريد الاخبار بذلك والحكم به واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول انه عدول عن الظاهر والثاني بتقدير ان يكون الامر كما قال لكن الايمان بعدما اخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال **المسألة الثانية** قالت المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال اصحابنا ذلك جائز والآية دالة على قولنا لانه تعالى بين انه يريد ان لا يكون لهم حظ في الآخرة وهذه ارادة متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة المعنى انه تعالى ما اراد ذلك كما قال ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر **المسألة الثالثة** الآية تدل على ان النكرة في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال ولهم عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى انه كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة

قوله تعالى ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب اليم اعلم انا لو حملنا الآية الاولى على المنافقين واليهود فانا نحمل هذه الآية على المرتدين ولا يبعد ايضا حمل الآية الاولى على المرتدين وحمل هذه الآية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على اعدائهم فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكانهم اعطوا الايمان واخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من اعطاء شيء واخذ غيره بدلا عنه ولا يبعد ايضا حمل هذه الآية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين اظهروا الايمان فاذا خلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك كانهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الآية الاولى ان الذين يسارعون في الكفر لن يضروا الله شيئا وقال في هذه الآية ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار امور احدها ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين اولا ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ومثل هذا الانسان لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير وثانيها ان امر الدين اهم الامور واعظمها ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر وكثرة الفكر وهؤلاء يقدمون على الفعل او الترك في مثل هذا الامر العظيم باهون الاسباب واضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم ومثل هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها ان اكثرهم انما ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله هذا القدر وهو انه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في اعادة هذه الآية والله اعلم بمراده

قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين اعلم انه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة لتثبيط اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انهم انما ثبطوا لانه خوفهم بان يقتلوا كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين ان امثال هذا التثبيط لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المؤمن ان يعتمد على الله ثم بين في هذه الآية ان بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل اولئك الذين قتلوا باحد لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة وقتل اولئك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة فترغيب اولئك المثبطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا جاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وابو عمرو ولا يحسبن الذين كفروا ولا يحسبن الذين يبخلون ولا يحسبن الذين يفرحون بما اوتوا فلا يحسبنهم في الاربعة بالياء وضم الباء في قوله فلا يحسبنهم وقرأ نافع وابن عامر بالياء الا قوله فلا تحسبنهم فانه بالتاء وقرأ حمزة كلها بالتاء واختلفوا في فتح السين وكسرها كما قدمناه في سورة البقرة اما الذين قرأوا بالياء المنقطة من تحت فقوله يحسبن فعل وقوله الذين كفروا فاعل وقوله حسب ان زيدا منطلق وحسبت ان يقوم عمرو فقوله في الآية انما نملي لهم خير لانفسهم ينوب مسد المفعولين ونظيره قوله تعالى أحسب الناس ان يتركوا واما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فاحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج وهو ان الذين كفروا نصب بانه المفعول الاول وانما نملي لهم بدل عنه وخير لانفسهم هو المفعول الثاني والتقدير ولا تحسبن يا محمد ان املاءنا للذين كفروا خير لهم ومثله مما جعل ان مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم فقوله انها لكم بدل من احدى الطائفتين **المسألة الثانية** ما في قوله انما نملي يحتمل وجهين احدهما ان تكون بمعنى الذي فيكون التقدير لا تحسبن الذين كفروا ان الذي نمليه خير لانفسهم وحذف الهاء من نمليه لانه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك الذي رأيت زيد والآخر ان يكون ما مع ما بعدها في تقدير المصدر والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا ان املاءنا خير لهم **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف ما مصدرية وكان حقها في قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة واتباع خط المصحف لذلك المصحف واجب واما في قوله انما نملي لهم ليزدادوا فههنا يجب ان تكون متصلة لانها كافة بخلاف

الاولى **المسألة الرابعة** معنى نملي نطيل ونؤخر والاملاء الامهال والتأخير قال الواحدي رحمه الله واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوة من الدهر وملوة وملوة وملاوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد قال الاصمعي يقال املى عليه الزمان اي طال واملى له اي طول له وامهله قال ابو عبيدة ومنه الملا للارض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار **المسألة الخامسة** احتج اصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر من وجوه الاول ان هذا الاملاء ليس بخير وهذا يدل على انه سبحانه فاعل الخير والشر الثاني انه تعالى نص على ان المقصود من هذا الاملاء هو ان يزدادوا الاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على ان الكفر والمعاصي بارادة الله ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين اي انما نملي لهم ليزدادوا اثما وليكون لهم عذاب مهين الثالث انه تعالى اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغي والطغيان والاتيان بخلاف مخبر خبر الله تعالى مع انه يقتضي انقلاب خبر الله الصدق كذبا وهو محال فاذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم قالت المعتزلة اما الوجه الاول فليس المراد من الآية ان هذا الاملاء ليس بخير انما المراد ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم من ان يموتوا كما مات الشهداء يوم احد لان كل هذه الآيات في شأن احد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الآيات المتقدمة فبين تعالى ان ابقاء الكافرين في الدنيا واملاءه لهم ليس بخير لهم من ان يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء اكثر خيرية من ذلك القتل ان لا يكون هذا الاملاء في نفسه خيرا واما الوجه الثاني فقد قالوا ليس المراد من الآية ان الغرض من الاملاء اقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الآية تحتمل وجوها من التأويل **احدها** ان تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله ولقد ذرأنا لجهنم وقوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتي لك الا زيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك وثانيها ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم ليزدادوا اثما انما نملي لهم خير لانفسهم وثالثها انه تعالى لما امهلهم مع علمه بانهم لا يزدادون عند هذا الامهال الا تماديا في البغي والطغيان اشبه هذا حال من فعل هذا الاملاء لهذا الغرض والمشابهة احد اسباب حسن المجاز ورابعها وهو السؤال الذي ذكره القوم ان هذا اللام في قوله ليزدادوا اثما غير محمول على الغرض باجماع الامة اما على قول اهل السنة فلانهم يحيلون تعليل افعال الله بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بان فعل الله معلل بغرض التعذيب والايلام بل عندنا انه تعالى لم يفعل فعلا الا لغرض الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذا اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا يسقط ما ذكرتم من الاستدلال ثم نقول ان المراد من هذا اللام غير ملتفت اليه لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذا اللام للتعليل فاذا ابطل ذلك سقط استدلاله **واما الوجه الثالث** وهو الاخبار والعلم فهو معارض بان هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه ولزم ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب عن الاول ان قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير معناه نفي الخيرية في الامر وليس معناه انه ليس خيرا من شيء آخر لان بناء المبالغة لا يجوز ذكره الا عند ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله ههنا الا احد الامرين عرفنا انه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا من شيء آخر واما السؤال الثاني وهو تمسكهم بقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان الآية التي تمسكنا بها خاص والآية التي ذكرتموها عام والخاص مقدم على العام واما السؤال الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر وايضا فالبرهان العقلي يبطله لانه تعالى لما علم انهم لا بد وان يصيروا موصوفين بازدياد البغي والطغيان كان ذلك واجب الحصول لان حصول معلوم الله واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال محال فيمتنع ان يريد منهم الايمان ووجب ان يريد منهم ازدياد البغي والطغيان وحينئذ يثبت الغرض من التعليل وانه لا يجوز حمله على لام العاقبة واما السؤال الرابع وهو التقديم والتأخير **فالجواب** عنه من ثلاثة اوجه احدها ان التقديم والتأخير ترك للظاهر وثانيها قال الواحدي رحمه الله هذا انما يحسن لو جازت قراءة انما نملي لهم خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملي لهم ليزدادوا اثما بالفتح ولم توجد هذه القراءة البتة وثالثها انا بينا بالبرهان القاطع العقلي انه يجب ان يكون المراد من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام للقول على خلاف البرهان القاطع واما السؤال الخامس وهو قوله هذا اللام لا يمكن حملها على التعليل فجوابه انه عندنا يمتنع تعليل افعال الله لغرض يعود الى العباد فاما ان يفعل تعالى فعلا لحكمة فذاك غير ممتنع وايضا قوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما تنصيص على انه ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير والاحسان اليهم والقوم لا يقولون بذلك فصارت الآية حجة عليهم من هذا الوجه **واما السؤال السادس** وهو المعارضة بفعل الله تعالى فالجواب ان تأثير قدرة الله في ايجاد الحوادث متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمكن ان يكون العلم مانعا عن القدرة اما في حق العبد فتأثير قدرته في ايجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه فصلح ان يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام المناظرة في هذه الآية **المسألة السادسة** اتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى على الكافر نعمة من النعم الدينية وهل له في حقه نعمة من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الآية وقالوا هذه الآية دالة على ان الله

الحق واتصاله الى ذاته في الدنيا ليس بنعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك ليس بخير والعقل ايضا يقرره وذلك لان من اطعم انسانا
خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام انعاما فاذا كان المقصود من اعطاء نعم الدنيا عقاب الاخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقية واما
الآيات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعمة في الظاهر ولكنها نقمة وآفات في الحقيقة والله اعلم

قوله تعالى ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب واعلم ان هذه الآية
من بقية الكلام في قصة احد فاخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعاء النبي صلى الله عليه وسلم
اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعائه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر
تعالى ان كل هذه الاحوال الصادرة دالة على امتياز المؤمن من المنافق لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتل منكم ثم ثبطوا وزهدوا
المؤمنين في العود الى الجهاد فاخبر سبحانه انه لا يجوز في حكمته ان يذركم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم
منكم ومن اهل الايمان ولكان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز فهذا وجه النظم وفي الآية
مسائل **المسئلة الاولى** قرأ حمزة والكسائي حتى يميز الخبيث بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز
بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي رحمه الله يقال مزت الشيء بعضه من بعض فانا اميزه
ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث من ماز اذى عن طريق فهو له صدقة وحجة من قرأ بالتخفيف ان الميز فائدة التمييز وهو اخف
في اللفظ فكان اولى وحكى ابو زيد عن ابي عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف والله تعالى قال
حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما قال بعضهم في الفرق والتفريق وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز
وحجة من قرأ بالتشديد ان التشديد للتكثير والمبالغة في المؤمنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز ههنا اولى ولفظ الطيب والخبيث
وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما **المسئلة الثانية**
قد ذكرنا ان معنى الآية وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق واشباهه حتى يميز الخبيث
من الطيب اي المنافق من المؤمن واختلفوا باي شيء ميزهم وذكروا وجوها احدها بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان
مؤمنا ثبت على ايمانه وعلى تصديق الرسول ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره وثانيها ان الله وعد بنصرة المؤمنين واذلال
الكافرين فلما قوي الاسلام عظمت دولته وذل الكفر واهله فعند ذلك حصل هذا الامتياز وثالثها القرائن الدالة على
ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته والمنافقون كانوا يغتمون بسبب ذلك **المسئلة الثالثة**
ههنا سؤال وهو ان هذا التمييز ان ظهر واكتشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر
لم يحصل موعود الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب
معناه انه سبحانه حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الآية انه لا يجوز ان يحصل ذلك التمييز بان يطلعكم الله على غيبه فيقول
ان فلانا منافق وفلانا مؤمن وفلانا من اهل الجنة وفلانا من اهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه
بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما
معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهي من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء اي ولكن الله يصطفي
من رسله من يشاء فخصهم باعلام ان هذا مؤمن وهذا منافق ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على
ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول
حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال
فآمنوا بالله ورسله والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع الحوادث المكروهة في قصة احد
فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب فلما اجاب عن هذه الشبهة التي ذكرتموها قال آمنوا بالله ورسوله
يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا بالله
ورسوله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة وهي ان الطريق الذي به يتوسل الى الاقرار بنبوة احد من الانبياء ليس الا المعجز
وهو حاصل في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاقرار بنبوته فلهذه الدقيقة قال ورسله والمقصود التنبيه على ان طريق
اثبات نبوة جميع الانبياء واحد فمن اقر بنبوة واحد منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم بذلك ذكر جزاء الوعد بالثواب فقال
وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم

قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله
هو خيرا لهم بل هو شر لهم اعلم انه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع ههنا في
التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الآية مسائل **المسئلة
الاولى** قرأ حمزة ولا تحسبن بالتاء والباقون بالياء اما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج
معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه واما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه

وجهان الاول ان يكون فاعل يحسبن ضمير رسول الله او ضمير احد والتقدير ولا يحسبن رسول الله او احد بخل الذين يبخلون خيرا لهم
الثاني ان يكون فاعل يحسبن هو الذين يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول الاول محذوفا والتقدير ولا يحسبن الذين يبخلون
بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه كقولهم من كذب كان شرا له اي الكذب ومثله اذا نهي السفيه
جرى اليه اي الى السفه وانشد الفراء
هم الملوك وابناء الملوك هم والآخذون به والسادة الاول
فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى بذكر الملوك **المسئلة الثانية** قوله هو خيرا لهم
لسيبويه المبرد يسمونه فصلا والكوفيون عمادا وذلك لانه لما ذكر يبخلون فهو بمنزلة ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون
البخل خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان المبتدأ حقيقة والخبر حقيقة وكون حقيقة المبتدأ موصوفا بحقيقة الخبر امر زائد
على حقيقة المبتدأ وحقيقة الخبر فلما كانت هذه الموصوفية امرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه
الموصوفية وهي كلمة هو **المسئلة الثالثة** اعلم ان الآية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع وذلك الخير يحتمل
ان يكون مالا وان يكون علما فالقول الاول ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهمن هؤلاء البخلاء ان بخلهم
هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم والمراد من قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ثم انه لا يبقى
تلك الاموال لهم وهذا المراد بقوله ولله ميراث السموات والارض والقول الثاني ان المراد من هذا البخل البخل بالعلم
وذلك لان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم وصفته فكان ذلك الكتمان بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك
ان العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ثم انه تعالى امر اليهود والنصارى ببيان ما في
التوراة والانجيل فاذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة ببعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا واعلم ان القول
الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال سيطوقون ما بخلوا به ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى حمل هذا الكلام على المجاز
في تفسير هذه الآية ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى المجاز فكان هذا اولى الثاني انا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك
ترغيبا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية مع ما قبلها نظم حسن ولو حملناها على ان اليهود كتموا ما عرفوه من
التوراة انقطع النظم الا على سبيل التكلف فكان الاول اولى **المسئلة الرابعة** الاكثرون من العلماء
على ان البخل عبارة عن منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الآية دالة على الوعيد الشديد
في البخل والوعيد لا يليق الا بالواجب وثانيها انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز ان يذم فاعله وان يعاب به
وثالثها وهو انه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لانه لا نهاية لمقدوراته في التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناه فيكون لا محالة
تاركا للتفضل فلو كان ترك التفضل بخلا لزم ان يكون الله موصوفا بالبخل لا محالة تعالى الله عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه السلام واي
ادوى من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف وخامسها انه لو كان تارك التفضل بخيلا لوجب فيمن يملك المال
العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج الكل وسادسها انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون وكلمة
من للتبعيض فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون البعض ثم انه تعالى قال في صفتهم اولئك على هدى من ربهم واولئك
هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الآية ان البخل عبارة عن ترك
الواجب الا ان الانفاق الواجب اقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه وعلى اقاربه الذين يلزمه مؤنتهم ومنها ما يتصل بابواب الزكوات ومنها
ما اذا احتاج المسلمون الى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم فههنا يجب عليهم انفاق الاموال على من يدفعه عنهم لان ذلك يجري مجرى دفع
الضرر عن النفس ومنها اذا صار واحد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه ان يدفع اليه مقدار ما يستبقي به رمقه فكل هذه الانفاقات
من الواجبات وتركها يكون من باب البخل والله اعلم ثم قال تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة وفيه مسائل
المسئلة الاولى في تفسير هذا الوعيد وجوه الاول انه محمول على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم لكون
سبالهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في اعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق تلتوي في اعناقهم ثم تجول تلك الحيات
في سائر ابدانهم فاما ما يصير من ذلك في اعناقهم فلعل حكمته انهم كانوا التزموا اداء الزكاة ثم امتنعوا عنها واما ما يلتوي منها في سائر
ابدانهم فلعل حكمته انهم كانوا يضمون تلك الاموال الى انفسهم فجعلت حياتها ملتوية عليهم كما ضموها الى
انفسهم ويمكن ان يكون الطوق طوقا من نار ويجعل في اعناقهم ونظيره قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم وعن ابن عباس تلك الزكاة الممنوعة في عنقهم كهيئة الطوق شجاعا ذات زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول انا الزكاة التي
بخلت بي في الدنيا القول الثاني في تفسير قوله سيطوقون قال مجاهد سيكلفون ان يأتوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ما روي
عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه فكذا قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة
اي يؤمرون باداء ما منعوا حين لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث

ان قوله سيطوقون به اي سيلزمون اثمه في الاخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثم اطواقا يقال منه فلان كالطوق في رقبة فلان والعرب تعبر عن تاكيد الزام الشي بتصييره في العنق ومنه يقال قلدتك هذا الامر وجعلت هذا الامر في عنقك قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه القول الرابع انا اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون ان الله تعالى يجعل في رقابهم طوقا من النار قال عليه السلام من سئل عن علم فكتمه الجم بلجام من نار يوم القيمة والمعنى انهم عوقبوا في افواههم والسنتهم بهذا اللجام لانهم لم ينطقوا بافواههم والسنتهم بما يدل على الحق واعلم ان تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد وذلك لان اليهود موصوفون بالبخل في القران قال تعالى في صفتهم ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا وقال ايضا فيهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل وايضا ذكر عقيب هذه الاية قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا وذلك من اقوال اليهود ولا يبعد ايضا ان تكون الاية عامة في البخل بالعلم وفي البخل بالمال ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا

المسئلة الثانية قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد الفساق وذلك لان من لزمه حق من الحقوق فلا يسقط عنه وهو المصدق بالرسول وبالشريعة اما قوله بل هو شر لهم فلا يبدي الحرمان من الثواب وحصول النار واما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فهو صريح بالوعيد واعلم ان الكلام في هذه المسئلة تقدم في سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميراث السموات والارض وفيه وجهان الاول ان له ما فيهما مما يتوارثه اهلهما من مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه في سبيله ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه **الثاني** وهو قول الاكثرين ان المراد انه يفني اهل السموات والارض ويبقى الاملاك ولا مالك لها الا الله فجرى هذا مجرى الوراثة اذ كان الخلق يدعون الملك فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا احدا كان هو الوارث لها والمقصود من الاية انه يبطل ملك جميع المالكين الا ملك الله سبحانه وتعالى فيصير كالميراث قال ابن الانباري يقال ورث فلان علم فلان اذا انفرد به بعد ان كان مشاركا فيه وقال تعالى وورث سليمان داود وكان المعنى انفراده بذلك الامر بعد ان كان داود مشاركا له فيه او غالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرا ابن كثير وابو عمرو بما يعملون بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليه والباقون قرءوا بالتاء على الخطاب وذلك لان ما قبل هذه الاية خطاب وهو قوله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة اقرب اليه من الخطاب قال صاحب الكشاف الياء على طريقة الالتفات وهي ابلغ في الوعيد

قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا

اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما امر المكلفين في هذه الايات ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك شرع بعد ذلك في حكاية شبهات القوم في الطعن في نبوته فالشبهة الاولى انه تعالى لما امرهم بانفاق الاموال في سبيله قالت اليهود ان الله تعالى لو طلب الانفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا لان الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله تعالى محالا كان كونه طالبا للمال من عبيده محالا فدل ذلك على ان محمدا كاذب في اسناد هذا الطلب الى الله تعالى

الوجه الثاني في طريق النظم انه في زمن موسى عليه السلام كانوا اذا ارادوا التقرب بامر الى الله تعالى نزلت نار من السماء فتحرقها فالنبي صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الاموال في سبيل الله قالوا له لو كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج في اصلاح دينه الى اموالنا بل انك لو كنت نبيا لطلبت اموالنا لاجل ان تجيئها نار من السماء فتحرقها فلما لم تفعل ذلك عرفنا انك لست بنبي فهذا هو وجه النظم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه يبعد من العاقل ان يقول ان الله فقير ونحن اغنيا بل الاقرب انهم ذكروا ذلك اما على سبيل الاستهزاء او على سبيل الالزام وذكر الرواية ان هذا القول انما صدر عن اليهود وروي انه صلى الله عليه وسلم كتب مع ابي بكر الى يهود بني قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقامة الصلاة وايتاء الزكوة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال فنحاص اليهودي ان الله فقير حين سال القرض فلطمه ابو بكر في وجهه فقال لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه الاية تصديقا لابي بكر رضي الله عنه وثانيها روي انه لما انزل الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة قالت اليهود ان الله يستقرض منا فنحن اذا اغنيا وهو فقير وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا واراد قوله فيضاعفه له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس في الاية تعيين هذا القائل الا ان العلماء نسبوا هذا القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى حكى عنهم ان يد الله مغلولة يعنون انه بخيل بالعطا وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الاية وثانيها ما رويناه من الخبر المشهور على ما رويناه في قصة ابي بكر وثالثها ان القول بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن اثبات ذلك لا يمكنه اثبات انه غني وليس بفقير

الزم

والوجه الرابع ان موسى عليه السلام لما طلب منهم ان يقاتلوا في مجاهدة الاعداء قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون موسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان الاله قادرا فاي حاجة به الى جهادنا وكذا ههنا ان محمدا عليه السلام لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا لما كان الاله غنيا فاي حاجة به الى اموالنا فكان اسناد هذه الشبهة الى اليهود لائقا بهذا الوجه وان كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعني لو صدق محمد في ان الاله يطلب المال من عبيده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار او ذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية فاما ان يقول العاقل مثل هذا الكلام مع اعتقاد حقيقته

المسئلة الثانية من الاية تدل على انه تعالى سميع للاقوال ونظيره قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك

المسئلة الثالثة ظاهر الاية يدل على ان قائل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال قول الذين قالوا والظاهر هذا يفيد الجمع واما ما روي ان قائل هذا القول هو فنحاص اليهودي فهذا لا ينافي ان غيره لم يقل ذلك فلما شهد الكتاب ان القائلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك ثم قال سنكتب ما قالوا وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة سيكتب بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبيا برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم والباقون بالنون وفتح اللام اضافة اليه تعالى قال صاحب الكشاف وقرا الحسن والاعرج سيكتب بالياء وتسمية الفاعل

المسئلة الثانية هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد من كتبته علمه اثبات ذلك عليهم وانه لا يخفى ولا يبطل وذلك لان الناس اذا ارادوا اثبات الشي على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه والله تعالى اجل عن الكتبة مجاز اثبات حكم ذلك عليهم الثاني سنكتب ما قالوا في الكتب التي فيها اعمالهم ليقرؤا ذلك ويجزوا بها اعمالهم يوم القيمة والثالث وعندي فيه احتمال اخر وهو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل في القران حتى يعلم الخلق الى يوم القيمة شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجدهم في الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بكل ما قدروا عليه ثم قال وقتلهم الانبيا بغير حق اي ونكتب قتلهم الانبيا بغير حق وفيه مسالتان

المسئلة الاولى الفائدة في ضم قتلهم الانبيا الى وصفهم الله بالفقر بيان ان جهل هؤلاء ليس مخصوصا بهذا القول بل هم منذ كانوا مصرين على الجهالات والحماقات

المسئلة الثانية في اضافة قتل الانبيا الى هؤلاء وجهان احدهما سنكتب ما قاله هؤلاء ونكتب ما فعله اسلافهم فيجازي الفريقين بما هو اهله كقوله تعالى واذ قتلتم نفسا اي قتلها اسلافكم واذ نجيناكم من ال فرعون واذ فرقنا بكم البحر والفاعل لهذه الاشيا هو اسلافهم والمعنى انه سخط على الفريقين لانهم رضوا افعالهم والوجه الثاني سنكتب على هؤلاء ما قالوا بانفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل ابائهم الانبيا صلوات الله عليهم وعن الشعبي ان رجلا ذكر عنده عثمان رضي الله عنه وحسن قتله فقال الحسن صرت شريكا في دمه وقرا الشعبي قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم وكان بينهما قريب من ستمائة سنة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة سيكتب على لفظ ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبيا برفع اللام ويقول ذوقوا بالياء والمعظمة مرتفعة والباقون سنكتب ونقول بالنون

المسئلة الثانية المراد انه تعالى ينتقم من هذا القائل بان يقول له ذق عذاب الحريق كما اذقت المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المولم

المسئلة الثالثة يحتمل ان يقال له هذا القول عند الموت او عند الحشر او عند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون هذا كناية عن حصول الوعيد وان لم يكن هناك قول

المسئلة الرابعة لقائل ان يقول انهم اوردوا سؤالا وهو ان من يطلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا فلو طلب الله المال من عبيده لكان فقيرا وذلك محال فوجب ان يقال انه لم يطلب المال من عبيده وذلك يقدح في كون محمد عليه السلام صادقا في ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فاين الجواب عنه وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنه فنقول انا اذا فرعنا على قول اصحابنا من اهل السنة والجماعة فلنا ان يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد ولا يبعد ان يامر الله تعالى عبيده ببذل الاموال مع كونه تعالى اغنى الاغنيا وان فرعنا على قول المعتزلة في انه تعالى يراعي المصالح لم يبعد ان يكون في هذا التكليف انواع من المصالح العائدة الى العباد منها ان الانفاق والمال يوجب زوال حب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع فانه اذا مات والموتى في قلبه حب المال مع انه ترك المال لكان ذلك سببا لتالم روحه بتلك المفارقة ومنها انه يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب الخالد المؤبد ومنها ان بسبب الانفاق يصير القلب فارغا عن حب ما سوى الله وبقدر ما يزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله وذلك راس السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القران مرارا واطوارا كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وقال والاخرة خير وابقى وقال ورضوان من الله اكبر وقال فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصا كان ايراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البينات محض التعنت فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى انه لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال ذلك بما قدمت ايديكم اي هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر واقدمتم على قتل الانبيا فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا

المسئلة الثانية قال الجبائي الاية تدل على ان فعل العبد لو كان بخلق الله لكان ظلما تعذيبهم لانه لا يقع منهم تلك الذنوب وفيه بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوز ان يعذب البالغين بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا لكان

المسألة الثالثة الظلم حاصلا والجواب ان ما ذكرتم معارض بمسألة الداعي ومسألة العلم على ما شرحنا مرارا
ثم نقول انه تعالى قال وما ربك بظلام للعبيد يفيد نفي كونه ظالما ونفي الصفة يوهم ثبوت الاصل فهذا يقتضي ثبوت اصل الظلم اجاب
القاضي عنه بان العذاب الذي توعد بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وهذا يؤكد ما ذكرنا
ان ايصال العقاب اليهم كان يكون ظلما لو لم يكونوا مذنبين المسألة الرابعة اعلم انه ذكر الايدي على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد
الا ان اليد لما كانت آلة الفعل حسن اسناد الفعل اليها على سبيل المجاز ثم في هذه الآية ذكره بلفظ الجمع فقال بما قدمت ايديكم
وفي آية اخرى ذكر بلفظ التثنية فقال ذلك بما قدمت يداك والكل حسن متعارف في اللغة

قوله تعالى

الذين قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته
صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار وانت يا محمد ما فعلت ذلك
فوجب ان لا تكون من الانبياء فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن الاشرف
وكعب بن الاسد ومالك بن الصيف ووهب بن يهوذا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازورا وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وانه تعالى انزل عليك كتابا وقد عهد الله الينا في التوراة ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان
تأكله النار ويكون لها دوي خفيف تنزل من السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الآية قال عطاء كانت بنو اسرائيل يذبحون لله
فيأخذون الثروب واطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه وبنو اسرائيل خارجون
واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي خفيف ولا دخان لها فتأكل ذلك القربان واعلم ان للعلماء في ادعاء اليهود هذا قولين

الاول

وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى قال
في التوراة من جاءكم يزعم انه رسول الله فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار الا المسيح ومحمدا فانهما اذا اتيا فآمنوا بهما
فانهما يأتيان بغير قربان تأكله النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث الله المسيح ارتفعت
وزالت والقول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان ذلك حقا
لكانت معجزات كل الانبياء هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت اشياء سوى
هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار واكلها القربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء فلم يكن في تعيين هذه
المعجزات وتخصيصها فائدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة على محمد عليه السلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة او لم تظهر
وثالثها ان اليهود اما ان يقولوا انه جاء في التوراة ان مدعي النبوة وان جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله الا اذا جاء بهذه المعجزة المعينة او يقال
جاء في التوراة ان مدعي النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي مجيء النار او شيء آخر والاول باطل لانه على هذا التقدير لم يكن
الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق واذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن ايضا في هذه المعجزة المعينة واما الثاني
فانه يقتضي توقف الصدق على ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة المعينة فكان اعتبارهم هذه المعجزة عبثا ولغوا فظهر
بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية والله اعلم المسألة الثانية في محل الذين وجوه
احدها قال الزجاج هذا نعت العبيد والتقدير وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا وثانيها ان التقدير
لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا وثالثها ان يكون رفعا بالابتداء والتقدير هم الذين
قالوا ذلك المسألة الثالثة قال الواحدي رحمه الله القربان البر الذي يتقرب به الى الله واصله المصدر من قولك قرب قربانا
كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب منه ومنه قوله عليه السلام لكعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة
والصلاة قربان اي بها يتقرب الى الله ويستشفع في الحاجة لديه واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة فقال قد جاءكم
رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين وفيه مسائل

المسألة الاولى

اعلم انه تعالى بين بهذا الدليل انهم يطلبون هذا المعجز لا على سبيل الاسترشاد بل على سبيل التعنت وذلك لان اسلاف
هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الانبياء المتقدمين مثل زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام وهم اظهروا هذا المعجز
ثم ان اليهود سعوا في قتل زكريا ويحيى وهم يزعمون انهم قتلوا عيسى عليه السلام ايضا وذلك يدل على ان اولئك القوم انما طلبوا
هذا المعجز من اولئك الانبياء على سبيل التعنت اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم ثم ان هؤلاء المتأخرين راضون بافعال اولئك
المتقدمين ويصوبون لهم في كل ما فعلوه وهذا يقتضي كون هؤلاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه السلام متعنتين واذا ثبت
ان طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكمة الله اسعافهم بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات
الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا جواب شاف عن هذه الشبهة المسألة الثانية انما قال قد جاءكم رسل من قبلي ولم يقل
جاءتكم رسل لان فعل المؤنث يذكر اذا تقدمه المسألة الثالثة المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان
الذي تأكله النار واعلم انه تعالى لم يقل قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم بل قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم

فالفائدة

والفائدة ان القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور هذا القربان الذي تاكله النار فلو قال الله تعالى قد جاءكم
ان الانبياء المتقدمين اتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط
للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم من عدمه العدم ولكن لا يلزم من وجوده الوجود فثبت انه لو
قال الانبياء المتقدمون جاؤا بهذا القربان لما لزم الاعتراف بنبوتهم فلما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم
فقد اتوا بالموجب للتصديق وكذا اتوا بهذا القربان فقد اتوا بالشرط والموجب فكان الالزام واردا
والحجة لازمة

قوله تعالى

فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير
في قوله فان كذبوك وجوه احدها ان هؤلاء اليهود عادوا بالقربان الذي تاكله النار وكذلك كذبوا قوم نوح وعاد وثمود وصالح وابراهيم وشعيب
وغيرهم ... كذبوا ... فلعل هذا الوجه ... والمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول
صلى الله عليه وسلم ... الانبياء ... المعجزات ...
... تأدية الرسالة ...
اما البينات فهي الحجج والمعجزات واما الزبر فهي الكتب جمع زبور ... الكتاب ... ومنه زبرت الكتاب ...
واما المنير فهو من قولك انرت الشيء اوضحته وفي الآية سؤالات

المسألة الاولى

المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يكون مغايرا لها فانها كانت مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان واحدا
من الانبياء ما كانت كتبهم معجزة مثل التوراة والانجيل والزبور والصحف ما كان شيء منها معجزة واما القرآن فهو وحده
كتاب ومعجزة وهذا احد خواص الرسول عليه السلام المسألة الثانية عطف الكتاب
المنير على الزبر مع ان الكتاب المنير لابد وان يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف لان الكتاب المنير اشرف الكتب
واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكال ووجه زيادة الشرف فيه اما كونه مشتملا على جميع الشريعة او كونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل ان يكون
المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التوراة والانجيل والزبور وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت واعلم ان المقصود من هذه
الآية تأكيد تسلية الرسول والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين احدهما ان عاقبة الكل الموت وهذه الغموم
والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى منها اثر والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه والثاني ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها
المحسن عن المسيء ويتوفر على عمل كل احد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في ازالة الحزن والغم
عن قلوب العقلاء وفي الآية مسائل

المسألة الاولى

في قوله كل نفس ذائقة الموت سؤال
وهو ان الله تعالى سمى نفسه نفسا بقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وايضا النفس هي الذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات
تحت اسم النفس ويلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وايضا قال فصعق من في السماوات ومن في الارض الا من شاء الله
وذلك يقتضي ان لا يموت الداخلون في هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضي موت الكل وايضا يقتضي وقوع الموت لاهل الجنة
ولاهل النار لانهم كلهم نفوس وجوابه ان المراد بالآية المخلوقون الحاضرون في دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد
هذه الآية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز والمعنى لا يأتي في الافهام وايضا العام بعد التخصيص يبقى حجة

المسألة الثانية

ذائقة الموت فاعلة من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي لم
يجز الا الجر كقولك هذا ضارب عمرو امس فان اريد به الحال او الاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب
زيد غدا وضارب زيدا غدا قال هل هن كاشفات ضره قرئ بالوجهين لانه للاستقبال وروي عن الحسن انه قرأ ذائقة الموت
بالتنوين ونصب الموت ومنهم الاصل وقرأ الاعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع النصب كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وتمام
الكلام في هذه المسألة يأتي في سورة النساء عند قوله ظالمي انفسهم ان شاء الله

المسألة الثالثة

زعم
الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحياة الجسمانية وذلك لان هذه الحياة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة
الغريزية والحرارة الغريزية ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية واذا قلت الرطوبة الغريزية ضعفت الحرارة الغريزية ولا تزال
تستمر هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة الاصلية فتطفأ الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه

الحيوة فالواو وقوله كل نفس ذائقة الموت يدل على ان النفوس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذائقة الموت والذائق لا بد وان يكون باقيا حال حصول الذوق فالمعنى ان كل نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا لفظ النفس يختص بالاجسام وفيه تنبيه على صيرورة الموت مختصة بالحيوة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا ونجد في الروايات ما هو خلاف ذلك فانه روي عن ابن عباس انه قال لما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت قالت الملائكة متى نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت يدل على ان المقتول ليس بميت وانما سمي المزكاة ٥ بالموت بسبب التخصيص بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون اجوركم يوم القيمة بين تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيمة لان كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال والاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيمة لان هناك يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا خوف الانقطاع وكذا القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا الخالص عن شوائب اللذة بل يمتزج به راحات وتخفيفات وانما الالم التام الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيمة نعوذ بالله منه ثم قال فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز الزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب بعجلة وهذا تنبيه على ان الانسان حين ما كان في الدنيا كانه كان في النار وما ذاك الا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها ولهذا قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن واعلم انه لا مقصود للانسان وراء هذين الامرين الخلاص من العذاب والوصول الى الثواب فبين تعالى ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الاقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها وروي عن رسول الله ٥ صلى الله عليه وسلم انه قال موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها وقرا قوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال عليه السلام من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر ويأتي الى الناس ما يحب ان يؤتى اليه ثم قال وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور الغرور مصدر من قولك غررت فلانا ٥ غرورا شبه الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويغر حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور وعن سعيد بن جبير ان هذا في حق من آثر الدنيا على الآخرة اما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع والله اعلم واعلم ان فساد ٥ الدنيا من وجوه **اولها** انه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وهمه ازيد من سروره لاجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بانه هل ينتفع به ام لا **وثانيها** ان الانسان كلما كان وجدانه لمرادات الدنيا اكثر كان حرصه في طلبها اكثر وكلما كان الحرص اكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص اشد فان الانسان يتوهم انه اذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته **وثالثها** ان الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة التي هي اعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة علمت ان الدنيا متاع الغرور وانها كما وصفها امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال لين مسها قاتل سمها وقال بعضهم الدنيا ظاهرها مطية السرور وباطنها مطية الشرور

قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا واعلم انه تعالى لما سلى الرسول بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد في تسليته بهذه الآية فبين ان الكفار بعد ان آذوا الرسول والمسلمين يوم احد فسيؤذونهم ايضا في المستقبل بكل طريق يمكنهم من الايذاء بالنفس والايذاء بالمال والغرض من هذا الاعلام ان يوطنوا انفسهم على الصبر وترك الجزع وذلك لان الانسان اذا لم يعلم نزول البلاء عليه شق ذلك عليه اما اذا كان عالما بانه سينزل فاذا نزل لم يعظم وقعه عليه اما قوله لتبلون في اموالكم وانفسكم ففيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الواحدي رحمه الله اللام لام القسم والنون دخلت مؤكدة بفتح الواو وسكونها وسكون النون ولم تكسر لالتقاء الساكنين لانها واو جمع فحركت بما كان يجب لما قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة **المسئلة الثانية** لتبلون لتختبرن ومعلوم انه لا يجوز في وصف الله الاختبار لانه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الردي ولكن معناه في وصف الله انه يعامل العبد معاملة المختبر **المسئلة الثالثة** اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح من جهة الكفار ومن حيث الزموا الصبر في الجهاد وقال الحسن المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهو الصلاة والزكاة والجهاد قال القاضي والظاهر يحتمل كل واحد من الامرين فلا يمتنع حمله عليهما واما قوله ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فالمراد منه انواع الايذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين وذلك لانهم كانوا يقولون عزير ابن الله ٥ والمسيح ابن الله ثالث ثلاثة وكانوا يطعنون في الرسول عليه السلام بكل ما يقدرون ولقد هجاه كعب بن الاشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم واما المشركون فقد كانوا يحرضون العساكر على محاربة الرسول

صلى الله عليه ويثبطون المسلمين عن نصرته فيجب ان يكون الكلام محمولا على الكل اذ ليس حمله على البعض اولى من حمله على الباقي ثم انه تعالى عطف على الامرين وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال المفسرون بعث الرسول صلى الله عليه وسلم الى فنحاص اليهودي يستمده فقال فنحاص قد احتاج ربك الى ان نمده فهم ابو بكر رضي الله عنه ان يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه لا تغلبن على شيء حتى ترجع فتذكر ابو بكر رضي الله عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية **المسئلة الثانية** في الآية تاويلان الاول ان المراد منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء بالنفس والمال والمصابرة على تحمل الاذى وترك المعارضة والمقابلة وانما اوجب الله تعالى ذلك لانه اقرب الى دخول المخالف في الدين كما قال فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقال قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله والمراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام وكما قال واذا مروا باللغو مروا كراما وقال واصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم قال الواحدي رحمه الله كان هذا قبل نزول آية السيف قال القفال رحمه الله الذي عندي ان هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة احد والمعنى انهم امروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الاقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الاحوال والامر بالقتال لا ينافي الامر بالمصابرة على هذا الوجه واعلم ان قول الواحدي ضعيف والقول قول القفال الوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم فامروا بالصبر على مشاق الجهاد والجري على نهج ابي بكر رضي الله عنه في الانكار على اليهود والاباء على المداهنة مع الكفار والسكوت عن اظهار الانكار **المسئلة الثالثة** الصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم عقبه بالتقوى لان الانسان انما يقدم على الصبر لاجل انه يريد الاتقاء عما لا ينبغي وفيه وجه آخر وهو ان المراد من الصبر هو ان مقابلة الاساءة بالاساءة تفضي الى ازدياد الاساءة فامر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا وامر بالتقوى تقليلا لمضار الآخرة فكانت الآية على هذا التاويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة **المسئلة الرابعة** قوله من عزم الامور اي من صواب التدبير الذي لا شك في ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغي لكل عاقل ان يعزم عليه ويأخذ نفسه لا محالة به والعزم كانه من جملة الحزم واصله من قول الرجل عزمت عليك ان تفعل كذا اي الزمتك اياه لا محالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه فما كان من الامور حميد العاقبة معروفا بالرشد والصواب فهو من عزم الامور لانه مما لا يجوز لعاقل ان يترخص في تركه ويحتمل وجها آخر وهو ان يكون معناه فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه اي الزمتم الاخذ به والله اعلم ٥

قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ٥ اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما حكى عن اليهود شبهة طاعنة في نبوة محمد عليه السلام واجاب عنها اتبعه بهذه الآية وذلك لانه تعالى اوجب عليهم في التورية والانجيل على لسان موسى وعيسى عليهما السلام ان يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد منه التعجب من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن في نبوته ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على انه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه الثاني انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة ايذائهم للرسول عليه السلام انهم كانوا يكتمون ما في التورية والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تاويلات فاسدة فبين ان هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابو بكر وعاصم وابو عمرو ليبيننه ولا يكتمونه بالياء فيهما كناية عن اهل الكتاب والباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذي كان حاصلا في وقت اخذ الكتاب اي فقال لهم لتبيننه ونظير هذه الآية قوله واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون بالتاء والياء وايضا قوله وقضينا الى بني اسرائيل لتفسدن **المسئلة الثانية** الكلام في كيفية اخذ الميثاق قد تقدم في الآية المتقدمة وذلك لان الانبياء عليهم السلام اوردوا الدلائل في جميع ابواب التكاليف والزموهم قبولها فالله سبحانه وتعالى انما اخذ الميثاق منهم على لسان الانبياء عليهم السلام فذلك التوكيد والالزام هو المراد باخذ الميثاق وعن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ان اصحاب عبد الله يقرؤن كذا واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم واعلم ان الزام هذا الاظهار لا شك انه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب والله اعلم **المسئلة الثالثة** الضمير في قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه الى ماذا يعود قال سعيد بن جبير والسدي الى محمد وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا الى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة على الكتاب في قوله اوتوا الكتاب اي اخذنا ميثاقهم بان يبينوا للناس ما في التورية والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم **المسئلة الرابعة** اللام لام التاكيد يدخل على اليمين تقديره ٥ استحلفهم ليبيننه **المسئلة الخامسة** انما قال ولا يكتمونه ولم يقل ولا يكتمنه لان الواو واو الحال دون واو العطف ليبيننه للناس غير كاتمين فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما امر بالبيان كان الامر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان قلنا المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد من التورية والانجيل والمراد من النهي عن الكتمان ان لا يلقوا فيها التاويلات الفاسدة والشبهات المغلطة **المسئلة السادسة** اعلم ان ظاهر هذه الآية وان كان مختصا باليهود والنصارى فانه لا يبعد ايضا دخول المسلمين فيه لانهم اهل القرآن

وموا شرفا لك حكي ان الحجاج ارسل الى الحسن وقال ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك قلته ولا كل ما قلته بلغك قال انت الذي قلت ان النفاق كان مقموعا فاصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه قال لان الله اخذ ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا ياكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه قال عليه السلام من كتم علما عن اهله الجم بلجام من نار وعن علي رضي الله عنه ما اخذ الله على اهل الجهل ان يتعلموا حتى اخذ على اهل العلم ان يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا والمراد انهم لم يراعوه ولم يلتفتوا اليه والنبذ وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينه والقاه بين عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه انهم اخفوا الحق ليتوسلوا الى وجدان شيء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم او لجر منفعة او لتقية وخوف او لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد

قوله تعالى لا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم

واعلم ان هذا من جملة ما دخل تحت قوله ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فبين تعالى ان من جملة انواع الاذى انهم يفرحون بما اتوا به من انواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا بانهم اهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك ان الانسان يتاذى بمشاهدة مثل هذه الاحوال فامر النبي عليه السلام بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الاية مسائل

المسألة الاولى

قرا حمزة وعاصم والكسائي بالتاء المنقطة من فوق وقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت وكذا في قوله فلا تحسبنهم اما القراءة الاولى ففيها وجهان احدهما ان يقرا كلاهما بضم الباء والثاني ان يقرا كلاهما بفتح الباء فمن قرا بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير يا محمد وايضا التاء ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين وجعل احد المفعولين الذين يفرحون والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم بمفازة تاكيد الاول وحسنت اعادته لطول الكلام كقولك لا تظنن زيدا اذا جاءك وكلمك بكذا وكذا فلا تظننه صادقا واما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله لا يحسبن ففيها ايضا وجهان الاول بفتح الباء فيهما وجعل الفعل للرسول والباقي كما مضى والوجه الثاني بفتح الباء في الاول وضمها في الثاني وهو قراءة ابي عمرو ووجهه انه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكروا مفعولي حسب لاعادته في قوله فلا يحسبنهم بضم الباء وقوله هم رفع باسناد الفعل اليه والمفعول الاول محذوف والتقدير ولا يحسبن هؤلاء الذين يفرحون انفسهم بمفازة من العذاب

المسألة الثانية

اعلم انه تعالى وصف هذا القوم بانهم يفرحون بفعلهم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس ويفرحون بهذا الصنيع ثم يحبون بانهم اهل التدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس والثاني انا اذا انصفت عرفت ان احوال اكثر الخلق كذلك فانهم ياتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون بانهم اهل العفاف والصدق والدين الثالث روي انه عليه السلام سال اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق واخبروا بخلافه واروه انهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول عليه السلام ان يثني عليهم بذلك فاطلع الله رسوله على هذا السر والمعنى ان هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك ان تثني عليهم بالصدق والوفاء

الثالث

يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين ابراهيم حيث ادعوا ان ابراهيم كان على اليهودية وانهم على دينه الرابع انه نزل في المنافقين فانهم يفرحون بما اتوا من اظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث انهم كانوا يتوصلون بذلك الى تحصيل مصالحهم في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من النبي عليه السلام ان يحمدهم على الايمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم الخامس قال ابو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزو ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا اليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا ان يثني عليهم كما كان يثني على المسلمين المجاهدين السادس قال الرازي ومنه كتمانهم ما في التوراة من اخذ الميثاق عليهم بالاعتراف لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالاقرار بدينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك واعراضهم عن نصوص الله ثم زعموا انهم ابناء الله واحباؤه وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة واعلم ان الاولى ان يحمل على الكل لان جميع هذه الامور مشتركة في قدر واحد وهو ان الانسان ياتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ثم يتوقع من الناس ان يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله

المسألة الثالثة

في قوله بما اتوا بحثان الاول قال الفراء قوله بما اتوا يريد فعلوا كقوله واللذان ياتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا اي فعلت قال صاحب الكشاف اتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده ماتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه قراءة ابي يفرحون بما فعلوا البحث الثاني قرئ اتوا بمعنى اعطوا وعن علي رضي الله عنه بما اوتوا

المسألة الرابعة

قوله بمفازة من العذاب اي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان اذا نجا وقال الفراء اي ببعد من العذاب لان الفوز معناه

التباعد من المكروه وذلك ذكره في قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب اليم ولا شبهة ان الاية واردة في الكفار والمنافقين الذين امر الله رسوله بالصبر على اذاهم ثم قال ولله ملك السموات والارض والله على كل شيء قدير اي لهم عذاب اليم ممن له ملك السموات والارض فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر الغالب

قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب

واعلم ان المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والارواح من الاشتغال بالخلق الى الاستغراق في معرفة الحق فلما طال الكلام في تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى انارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الاية قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني باعجب ما رايت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت واطالت ثم قالت كل امره عجب اتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى الصق جلده بجلدي ثم قال لي يا عائشة هل لك ان تاذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله اني احب قربك واحب هواك قد اذنت لك فقام الى قربة من ماء في البيت فتوضا ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرا من القران وجعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رايت دموعه قد بلت الارض فاتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فراه يبكي فقال له يا رسول الله اتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال يا بلال افلا اكون عبدا شكورا ثم قال ما لي لا ابكي وقد انزل الله في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قراها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتامل فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ويقول ان في خلق السموات والارض وحكي ان رجلا من بني اسرائيل كان اذا عبد الله ثلاثين سنة اظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فما اظلته السحابة فقالت له امه لعل فرطة فرطت منك في مدتك قال ما اذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال فما اتيت الا من ذلك واعلم انه تعالى ذكر هذه الاية في سورة البقرة وذكرها ههنا ايضا وختم هذه الاية في سورة البقرة بقوله لايات لقوم يعقلون وختمها ههنا بقوله لايات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة انواع اخرى حتى كان المجموع ثمانية انواع من الدلائل وههنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي السموات والارض والليل والنهار فهذه اسئلة ثلاثة

السؤال الاول

ما الفائدة في اعادة الاية باللفظ الواحد في سورتين والسؤال الثاني لم اكتفى ههنا باعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية

والسؤال الثالث

لم قال هناك لقوم يعقلون وقال ههنا لاولي الالباب فاقول والله اعلم باسرار كتابه ان سويداء القلب تجري مجرى سواد العين فكما ان سواد العين لا يقدر ان يستقصي في النظر الى شيئين بل اذا حدق بصره نحو شيء تعذر عليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء اخر فكذلك ههنا اذا حدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول اخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان حرمانه عن الاستقصاء في تلك التعقلات والادراكات اكثر اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان السالك الى الله لا بد له في اول الامر من تكثير الدلائل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله فالسالك في اول امره كان طالبا لتكثير الدلائل فبعد وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل حتى اذا زال الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلي انوار معرفة الله واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان يتوصل العقل بهما الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقيل له انك تريد ان تضع قدمك في وادي قدس الوحدانية فاترك الاشتغال بالدلائل اذا عرفت هذه القاعدة فنقول ذكر في سورة البقرة ثمانية انواع من الدلائل ثم اعاد في هذه السورة ثلاثة انواع منها تنبيها على ان العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات الى الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول فكان الغرض من اعادة ثلاثة انواع من الدلائل وحذف البقية التنبيه على ما ذكرناه ثم انه تعالى استقصى هذه الدلائل السماوية وحذف الدلائل الخمسة الباقية التي هي الدلائل الارضية وذلك لان الدلائل السماوية اقهر واقوى والعجائب فيها اكثر وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه اشد ثم ختم تلك الاية بقوله لقوم يعقلون وختم هذه الاية بقوله لاولي الالباب لان العقل له ظاهر وله لب ففي اول الامر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهذا ايضا يقوي ما ذكرناه فهذا ما خطر بالبال والله اعلم باسرار كلامه العظيم الكبير الحكيم

قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض

اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية واصناف العبودية ثلاثة اقسام التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فقوله تعالى يذكرون الله اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضاء وقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض اشارة الى عبودية القلب والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع فاذا كان اللسان مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر كان هذا العبد مستغرقا جميع اجزائه في العبودية فالاية الاولى دالة على كمال الربوبية وهذه الاية دالة على كمال العبودية فما احسن هذا الترتيب

في جذب الارواح من الخلق الى الحق وفي نقل الاسرار من جناب عالم الغرور الى جناب الملك الغفور ونقول في الآية مسائل
المسألة الاولى للمفسرين في هذه الآية قولان الاول ان يكون المراد منه كون الانسان دائم الذكر لربه ه 1
فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين كان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه
البتة والقول الثاني ان المراد من الذكر الصلاة والمعنى انهم يصلون في حال القيام فان عجزوا ففي حال القعود فان عجزوا ففي حال
الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون الصلاة في حال من الاحوال والحمل على الاول اولى لان الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر
وقال عليه السلام من احب ان يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله المسألة الثانية يحتمل ان يكون المراد بهذا الذكر الذكر باللسان 2
وان يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل ان يكون المراد الجمع بين الامرين المسألة الثالثة قال الشافعي اذا صلى 3
المريض مضطجعا وجب ان يصلي على جنبه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يصلي مستلقيا حتى اذا وجد خفة قعد وحجة الشافعي
ظاهر هذه الآية وهو انه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب فكان هذا اولى وايضا فيه دقيقة طبية
وهو انه ثبت في المباحث الطبية ان كون الانسان مستلقيا على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر واما كونه مضطجعا على الجنب
فانه غير مانع منه وهذا المقام يراد به التدبر والتفكر فكان هذا الوضع اولى لكونه اقرب الى الغفلة والى الاشتغال
بالذكر المسألة الرابعة محل على جنوبهم نصب عطفا على ما قبله كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه تعالى لما وصفهم 4
بالذكر والذكر لا يكمل الا مع الفكر لا جرم قال بعده ويتفكرون في خلق السموات والارض وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى
رغب في ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر في الله رغب في الفكر في احوال السموات والارض وعلى وفق هذه الآية قال عليه السلام ه
تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما
يمكن وقوعه على نعت المخالفة فاذا نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة
خالقها عن الكمية والكيفية والشكل وقوله عليه السلام من عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة
عرف ربه بالاستغناء فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه اما التفكر في الخالق فهو غير ممكن البتة فاذا لا يعلم حقيقته
الا بالسلوب فنقول انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مؤلف ولا في الجهة ولا شك ان الحقيقة المخصوصة مغايرة لهذه السلوب
وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل اليها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى النبي
صلى الله عليه وسلم عن التفكر في الله وامر بالتفكر في المخلوقات فلهذه الدقيقة امر الله في هذه الآيات بذكره ولما ذكر الفكر لم يأمر
بالتفكر فيه بل امر بالفكر في مخلوقاته المسألة الثانية اعلم ان الشيء الذي لا يمكن معرفة حقيقته
المخصوصة فانما يمكن معرفته بآثاره وافعاله فكلما كانت افعاله اشرف واعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل
اكمل ولذلك ان العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا اجماليا اما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع
في كل آية على اسرار عجيبة ودقائق لطيفة فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن اكمل اذا عرفت هذا فنقول دلائل التوحيد
محصورة في قسمين دلائل الآفاق ودلائل الانفس ولا شك ان دلائل الآفاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات
والارض اكبر من خلق الناس ولما كان الامر كذلك امر في هذه الآية بالفكر في خلق السموات والارض لان دلائلها اعجب
وشواهدها اعظم وكيف لا نقول ذلك ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة من اوراق شجرة رأى في تلك الورقة عرقا
واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب من كل واحد منه عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق اخر حتى تصير
في الرقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم ان للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة
وان الله تعالى اودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الارض ثم ان ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء
من اجزاء تلك الورقة جزء من اجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ولو اراد الانسان ان يعرف كيفية خلقة تلك الورقة
وكيفية التدبير في ايجادها وايداع القوى الغاذية والنامية فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف
على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة الى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم والى الارض
مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة بالنسبة الى هذه الاشياء كالعدم فاذا ه
عرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجائب حكمه في خلق السموات والارض
واذا عرفت بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بان الخالق اجل واعظم
من ان يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين بل يسلم ان كل ما خلقه ففيه حكم بالغة واسرار عظيمة وان كان
لا سبيل له الى معرفتها فعند هذا يقول سبحانك والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم ثم عند
ذلك يشتغل بالدعاء فيقول فقنا عذاب النار ه عن النبي صلى الله عليه وسلم بينا رجل مستلق على فراشه اذ رفع رأسه
فنظر الى النجوم والى السماء وقال اشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لي فنظر الله اليه فغفر له وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا عبادة

كالتفكر

كالتفكر وقيل الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس
بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل الارض قالوا وكان ذلك العمل هو التفكر في معرفة الله لان احدا لا يقدر ان يعمل
بجوارحه مثل عمل اهل الارض المسألة الثالثة دلت الآية على ان اعلى مراتب الصديقين التفكر
في دلائل الذات والصفات وان التقليد امر باطل لا عبرة به ولا التفات اليه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين
المواظبين على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعاء النوع الاول قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية اضمار وفيه وجهان قال الواحدي رحمه الله التقدير يقولون ربنا ما خلقت هذا
باطلا قال صاحب الكشاف انه في محل الحال بمعنى يتفكرون المسألة الثانية هذا في قوله ما خلقت هذا كناية عن المخلوق يعني
ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم المسألة الثالثة
في نصب قوله باطلا وجوه الاول انه نعت مصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه بنزع الخافض تقديره بالباطل او للباطل
الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا المسألة الرابعة قالت المعتزلة
ان كل ما يفعله الله تعالى فانما يفعله لغرض الاحسان الى العبيد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا
بهذه الآية لانه تعالى لو لم يخلق السموات والارض لغرض لكان قد خلقها باطلا وذلك ضد هذه الآية قالوا وظهر بهذه
الآية ان الذي تقوله المجبرة ان الله تعالى اراد بخلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده وليكفروا
بخالقها فذلك رد لهذه الآية قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لها باطلا وعن كل قبيح وذكر الواحدي كلاما
يصلح ان يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذي لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء وخلق
السموات والارض خلق متقن محكم الا ترى انه قال ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وقال
وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة فان قيل هذا الوجه
مدفوع بوجوه الاول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله سبحانك تنزيها
عن ان يخلق مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا حملناه على المعنى
الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة وهي ان تجعلها مساكن للمكلفين
الذين اشتغلوا بطاعتك وتحرزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزاء من عصى ولم يطع فثبت انا اذا فسرنا قوله ما خلقت هذا
باطلا بما ذكرنا حسن هذا النظم اما اذا فسرناه بانك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم الثالث انه تعالى ذكر
هذا في آية اخرى فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال في آية اخرى وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال في آية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق اي تعالى
الملك الحق عن ان يكون عبثا واذا امتنع ان يكون عبثا فان يمتنع كونه باطلا اولى والجواب
اعلم ان بديهة العقل شاهدة بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة بان كل ممكن لذاته فانه لابد وان ينتهي في رجحانه
الى الواجب لذاته وليس في هذه المقدمة تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد بل هذه المقدمة على عمومها مقدمة
يشهد العقل بصحتها واذا كان كذلك وجب ان يكون الخير والشر بقضاء الله واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد من هذه الآية
تعليل افعال الله تعالى بالمصالح اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدي قوله ولو كان كذلك
لكان قوله سبحانك تنزيها عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا ه
فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه
عن الاحتياج اليه والانتفاع به فيكون قوله سبحانك معناه هذا قوله ثانيا انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به ان فسرناه
بقولكم قلنا لا نسلم بل وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه فعندما وصفه بالغنى اقر لنفسه
بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والآخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن احسن مما ذكرتم لم يكن اقل
منه واما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على ان افعاله منزهة عن ان تكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ونحن
نقول بموجبه فان الافعال كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا في ملكه وملكه فكان حكمة صوابا على الاطلاق
هذا ما في هذه المناظرة والله اعلم المسألة الخامسة احتج حكماء الاسلام بهذه الآية على انه
سبحانه خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصالاتها
بعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة وذلك
رد للآية قالوا وليس لقائل ان يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان كل واحد من ذرات الهواء والماء
يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة فيكون باطلا وهو خلاف

هذا النص اجاب المتكلمون عنه بان قالوا الحكمة في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة اما قوله سبحانك ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذا اقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان الخلق اذا تفكروا في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها لحكم عجيبة واسرار عظيمة وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها **المسألة الثانية** المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء وذلك ان من اراد الدعاء فلا بد وان يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الاية اما قوله تعالى فقنا عذاب النار واعلم انه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد ان السنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى وابدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله ان يقيهم عن عذاب النار ولولا انه يحسن من الله تعذيبهم والا لكان هذا الدعاء عبثا فان كان المعتزلة ظنوا ان دلالة الاية حجة لهم فليعلموا ان هذه الاية حجة لنا في انه لا يقبح من الله شيء اصلا ومثل هذا التضرع ما حكاه الله تعالى عن ابرهيم في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين النوع الثاني من دعواتهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انهم لما سألوا ربهم ان يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي ليكون موقع السؤال اعظم لان من سأل ربه ان يفعل شيئا او ان لا يفعله اذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك الدعاء اكمل واخلاصه في طلبه اشد والدعاء لا يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية ايراد الدعاء **المسألة الثانية** قال الواحدي الاخزاء في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال الزجاج اخزى الله العدو اي ابعده وقيل اخزاه الله اي اهانه وقيل اخزاه الله فضحه وفي القرآن ولا تخزون في ضيفي وقال المفضل اخزاه الله اي اهلكه وقال ابن الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف او انقطاع حجة او بوقوع في بلاء وكل هذه الوجوه متقاربة ثم قال صاحب الكشاف فقد اخزيته اي ابلغت في اخزائه وهو نظير ما يقال من سبق فلانا فقد سبق ومن تعلم من فلان فقد تعلم **المسألة الثالثة** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمؤمن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه الله لدلالة هذه الاية والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فوجب من مجموع هاتين الايتين ان لا يكون صاحب الكبيرة مؤمنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لا يقتضي نفي الاخزاء مطلقا وانما يقتضي ان لا يحصل الاخزاء حال ما يكون مع النبي وهذا النفي لا يناقضه اثبات الاخزاء في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت آخر هذا هو الذي عندي في الجواب وذكر الواحدي في البسيط اجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه احدها انه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب المعتزلة ان كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود فهذا لا يكون سؤالا عليه وثانيها قال ان داخل النار مخزي في حال دخوله وان كانت عاقبته ان يخرج منها وهذا ضعيف ايضا لان موضع الاستدلال ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه يدل على نفي الخزي عن المؤمن على الاطلاق وهذه الاية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار فحصل بمجموع الايتين بين كونه مؤمنا وبين كونه ممن يدخل النار منافاة وثالثها ان الاخزاء يحمل وجهين احدهما الاهانة والاهلاك والثاني التخجيل يقال خزي خزاية اذا استحيا واخزاه غيره اذا عمل به عملا يخجله ويستحيي منه واعلم ان حاصل هذا الجواب ان لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز ان يكون المنفي بقوله لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال الا ان هذا الجواب انما يتمشى اذا كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطئا مفيدا لمعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعين تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لان قوله لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد اخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة **المسألة الرابعة** احتجت المرجئة بهذه الاية في القطع بان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فيلزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا والبغي من الكبائر بالاجماع وايضا قال تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمنا فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيامة ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزي المؤمنين فثبت بما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين

المقدمتين

المقدمتين القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب عنه ما تقدم ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه [illegible]

المسألة الخامسة [illegible]

والجواب [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

قوله تعالى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا بربكم فآمنا [illegible]

المسألة الثانية [illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

ذهب الوهم الى المناد للحرب او لاطفاء النائرة او لاغاثة المكروب او الكفاية لبعض النوازل وكذلك الهادي وقد يطلق على من
يدعي للطريق ويهدي لسداد الراي فاذا قلت للايمان وليدعي للاسلام فقد رفعت من شان المنادي والهادي وفخمته المسئلة
الخامسة قوله ان امنوا فيه حذف او اضمار والتقدير امنوا او بان امنوا ثم حكى الله عنهم انهم قالوا بعد ذلك ربنا فاغفر لنا ذنوبنا
وكفر عنا سياتنا وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انهم طلبوا من الله في هذا
الدعا ثلاثة اشيا اولها غفران الذنوب وثانيها تكفير السيات وثالثها ان يكون وفاتهم مع الابرار اما الغفر فهو الستر والتغطية
والكفر ايضا هو التغطية يقال رجل مكفر بالسلاح اي مغطى به والكفر منه ايضا وقال لبيد في ليلة كفر النجوم غمامها
اذا عرفت هذا فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شي واحد اما المفسرون فقد ذكروا فيه وجوها احدها ان المراد بهما
شي واحد وانما اعيد ذلك للتاكيد لان الالحاح في الدعا والمبالغة فيه مندوب وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب
وبالثاني المستانف وثالثها ان يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالكفران ما تكفره الطاعة العظيمة ورابعها ان يكون
المراد بالاول ما اتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا مع الابرار فيه بحثان الاول ان الابرار
جمع بار او بر كرب وارباب وصاحب واصحاب الثاني ذكر القفال في تفسير هذه المعية وجهين الاول ان وفاتهم معهم
هي ان يموتوا على مثل اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيمة قد يقول الرجل انا مع الشافعي في هذه المسئلة ويريد به كونه
مساويا له في ذلك الاعتقاد والثاني يقال فلان في العطاء مع اصحاب الالوف اي هو مشارك لهم في انه يعطي الفا والثالث
ان يكون المراد منه كونهم في جملة اتباع الابرار واشياعهم ومنه قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
المسئلة الثانية احتج اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الاية اعني قوله تعالى حكاية
عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين الاول انهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر فدل على انهم طلبوا
المغفرة مطلقا ثم ان الله تعالى اجابهم اليه لانه قال في اخر الاية فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح بانه تعالى قد يعفو عن الذنب
وان لم توجد التوبة والثاني وهو انه تعالى حكى عنهم انهم لما اخبروا عن انفسهم بانهم امنوا فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا
والفا في قوله فاغفر للجزا وهذا يدل على مجرد الايمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله ثم ان الله تعالى اجابهم اليه بقوله
فاستجاب لهم ربهم فدلت هذه الاية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران اما ابتدا وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم النار
او بان يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على حصول
العفو **المسئلة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق اصحاب
الكباير مقبولة يوم القيمة وذلك لان هذه الاية دلت على ان هولا المومنين طلبوا من الله غفران الذنوب من غير ان يقيدوا
ذلك بالتوبة فاجابهم الله وقولهم واعطاهم مطلوبهم فاذا قبل شفاعة المومنين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه
وسلم فيه كان اولى النوع الرابع من دعائهم **قوله تعالى** حكاية عنهم ربنا واتنا ما وعدتنا
على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله واتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف
المضاف ثم فيه وجوه احدها واتنا ما وعدتنا على السنة رسلك وثانيها واتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه انه هذا
مذكور عقيب ذكر المنادي للايمان وهو الرسول وعقيب قوله امنا وهو التصديق المسئلة الثانية ههنا سوال وهو ان الخلف
في وعد الله محال فكيف طلبوا بالدعا ما علموا انه لا محالة واقع والجواب عنه من وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعا طلب الفعل بل
المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعا في اشيا نعلم قطعا انها توجد لا محالة كقوله قل رب احكم
بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك والوجه الثاني في الجواب ان وعد الله لا يتناول احاد الامة باعيانهم بل انما
يتناولهم بحسب اوصافهم فانه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله واتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للاعمال
التي بها نصير اهلا لوعدك واعصمنا من الاعمال التي بها نصير اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه
الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية الوجه الثالث ان الله تعالى وعد المومنين بان ينصرهم في الدنيا ويقهر
عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول الاشكال **المسئلة الثالثة** الاية دالة على انهم
انما طلبوا منافع الاخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا واتنا ما وعدتنا على رسلك وفي اخر الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد
وهذا يدل على ان المقتضي لحصول منافع الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق المسئلة الرابعة ههنا سوال اخر وهو متى حصل الثواب
كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله واتنا ما وعدتنا على رسلك طلب الثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب وهو
قوله ولا تخزنا يوم القيمة بل لو طلب ترك العقاب اولا ثم طلب ايصال الثواب كان الكلام مستقيما والجواب من وجهين الاول
ان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله اتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا
المراد منه التعظيم الثاني انا قد بينا ان المقصود من هذه الاية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية وعلى هذا التقدير

النظر

النظر كانه قيل وفقنا للطاعات واذا وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي والهلاك والحاصل كانه
قيل وفقنا للطاعات فانا لا نقدر على شي من الطاعات الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال
المسئلة الخامسة قوله ولا تخزنا يوم القيمة شبيه بقوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن
الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم انه يوم القيمة يظهر له ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهناك تحصل الخجالة
العظيمة والحسرة الكاملة والاسف الشديد ثم قال حكما الاسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب
اشد من العذاب الجسماني ومما يدل على هذا انه سبحانه حكى عن هولا العباد المومنين انهم طلبوا في هذا الدعا اشيا
فاول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله فقنا عذاب النار واخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو
قوله ولا تخزنا يوم القيمة وذلك يدل على ان العذاب الروحاني اشد من العذاب الجسماني **قوله تعالى**
فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى واعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو
قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لايات لاولي الالباب ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين يذكرون الله
قياما وعلى الفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم اثنوا على الله تعالى وهو قولهم ربنا ما خلقت
هذا باطلا سبحانك ثم حكى انهم بعد الثنا اشتغلوا بالدعا وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى قوله انك لا تخلف الميعاد بين
في هذه الاية انه استجاب دعاهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
في الاية تنبيه على ان استجابة الدعا مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي
يكون مجاب الدعا عزيزا المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له قال الشاعر

وداع دعا يا من يجيب الى الندى ۞ فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول المسئلة الثالثة اني لا اضيع قرئ بالفتح والتقدير باني لا اضيع وبالكسر
على ارادة القول وقرئ لا اضيع بالتشديد المسئلة الرابعة في قوله من ذكر او انثى قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وقيل انها مؤكدة للنفي تعني عمل عامل ذكر او انثى **المسئلة الخامسة** اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع نفس
العمل لان العمل كما وجد تلاشى وفني بل المراد انه لا يضيع ثواب العمل والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا اضيع نفي
للنفي فيكون اثباتا فيصير المعنى اني اوصل ثواب اعمالكم اليكم اذا ثبت ما قلنا فالاية دالة على ان احدا من المومنين لا يبقى
في النار مخلدا والدليل عليه انه بايمانه استحق ثوابا وبمعصيته استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الاية والجمع بينهما
محال فاما ان يتقدم الثواب ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يتقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو
المطلوب المسئلة السادسة جمهور المفسرين فسروا الاية بان معناها انه تعالى قال [illegible]
[illegible]

مشددة بمعنى التشديد للمبالغة وتكرير القتل فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرأ حمزة والكسائي وقتلوا
بغير الالف اولا وقاتلوا بالالف ثانيا وفيه وجوه **الاول** ان الواو لا توجب الترتيب كما في قوله واسجدي واركعي ٥
والثاني على قولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات القتل واذا قتل قومه وعشايره والثالث باضمار قد اي قتلوا وقد قاتلوا ثم
انه تعالى وعد من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لاكفرن عنهم سيئاتهم وذلك هو الذي طلبوه
بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وثانيها اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار وهو الذي ٥
طلبوه بقولهم واتنا ما وعدتنا على رسلك **وثالثها** ان يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا بالتعظيم والاجلال
وهو قوله من عند الله وهو الذي قالوه ولا تخزنا يوم القيامة لانه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته واذا قال السلطان
العظيم لعبده اني اخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر مؤكد والتقدير
لاثيبنهم ثوابا من عند الله اي لاثيبنهم اثابة او تثويبا من عند الله لان قوله لاكفرن عنهم ولادخلنهم في معنى لاثيبنهم ثم قال
والله عنده حسن الثواب وهو تاكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف لانه تعالى لما كان قادرا على كل المقدورات عالما بكل
المعلومات غنيا عن الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان فكان عنده حسن الثواب ٥ روي عن جعفر الصادق
انه قال من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرأ هذه الاية قال لان الله تعالى حكى عنهم انهم
قالوا خمس مرات ربنا ثم اخبر انه استجاب لهم **قوله تعالى** لا يغرنك تقلب الذين كفروا في
البلاد واعلم انه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم كانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا في النعم ذكر الله
تعالى في هذه الاية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قد ذكرنا
ان الغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره
اي قبلته على غفلة عن امتحانه وتقول العرب انا الشر راعية الطيه رددته على غرة **المسئلة الثانية** الخطاب في قوله
لا يغرنك فيه قولان الاول انه للرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الامة قال قتادة والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه
وسلم حتى قبضه الله والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن ان يقال السبب لعدم اغترار الرسول بذلك هو تواتر هذه الايات
عليه كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فسقط قول قتادة ونظيره قوله ولا تكن من الكافرين ولا تكونن من المشركين
ولا تطع المكذبين وهو ان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك ايها السامع **المسئلة الثالثة**
تقلب الذين كفروا في البلاد فيه وجهان الاول نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير
وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت هذه الاية والثاني قال الفراء كانت اليهود تضرب في الارض فتصيب الاموال فنزلت هذه الاية
والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد تصرفهم في التجارات والمكاسب اي لا يغرنك امنهم على انفسهم وتصرفهم في البلاد كيف
شاؤوا وانتم معاشر المؤمنين خائفون محصورون فان ذلك لا يبقى الا مدة قليلة ثم ينقلون الى اشد العذاب ثم قال تعالى متاع قليل
قيل اي تقلبهم متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح متاع قليل وانما وصفه الله تعالى بالقلة لان نعيم
الدنيا مشوب بالافات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضي وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الازل الى الان ٥
وسيصير معدوما من الان الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما ياتي وهو الازل والابد كان اقل من ان يجوز وصفه بانه
قليل ثم قال تعالى ثم ماويهم جهنم يعني انه مع قلته سبب للوقوع في نار جهنم ابد الاباد والنعمة القليلة اذا كانت سببا للمضرة ٥
العظيمة لم يعد ذلك نعمة وهو كقوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله واملي لهم ان كيدي متين ثم قال وبئس المهاد اي الفراش والدليل
على انه بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش يأكلون النار ويشربون
النار **قوله تعالى** لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا
من عند الله وما عند الله خير للابرار اعلم انه تعالى ذكر الوعيد واتبعه بالوعد والنزل ما يهيأ للضيف وقوله لكن الذين اتقوا ربهم
يتناول جميع الطاعات لانه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المامورات واحتج بعض اصحابنا بهذه الاية على الرؤية
لانه لما كانت الجنة بكليتها نزلا فلا بد من الرؤية ليكون خلعه ونظيره قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا وقوله نزلا نصب على الحال من جنات لتخصصها بالوصف والعامل اللام ويجوز ان يكون بمعنى مصدر مؤكد لان خلودهم فيها انزالهم
فيها او نزولهم وقال الفراء هو نصب على التفسير كما تقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال وما عند الله من الكثير الدائم خير للابرار
مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرأ مسلمة بن محارب والاعمش نزلا بسكون الزاي وقرأ يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا
بالتشديد **قوله تعالى** وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله
لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب اعلم انه لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر
حال الكفار من قبل بان مصيرهم الى النار بين في هذه الاية ان من امن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا في نزولها

فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت في النجاشي حين مات وصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون انه يصلي على نصراني لم يره
قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله بن سلام واصحابه وقيل نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلثين من الحبشة وثمانية من الروم
كانوا على دين عيسى فاسلموا وقال مجاهد نزلت في مؤمني اهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار بان مصيرهم الى العقاب
بين فيمن امن منهم بان مصيرهم الى الثواب واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل الله على محمد صلى الله
عليه وسلم **وثالثها** الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد ورابعها كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يؤمن لان من
يؤمن في معنى الجمع وخامسها انهم لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا كما يفعله اهل الكتاب ممن كان يكتم امر الرسول وصحة نبوته ثم قال
تعالى في صفتهم اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب والغاية في كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم
ما لكل واحد من الثواب والعقاب **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا
واتقوا الله لعلكم تفلحون اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه السورة انواعا كثيرة من علوم الاصول والفروع اما الاصول فما يتعلق بتقرير
التوحيد والعدل والنبوة والمعاد واما الفروع فما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة بهذه الاية
المشتملة على جميع الاداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره اما
القسم الاول فلا بد فيه من الصبر واما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة اما الصبر فيندرج تحته
انواع اولها ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وعلى مشقة استنباط الجواب من شبهات
المخالفين وثانيها ان يصبر على مشقة اداء الواجبات والمندوبات وثالثها ان يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات ورابعها الصبر
على شدائد الدنيا وافاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام
الثلاثة انواع لا نهاية لها واما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الاخلاق الرديئة من اهل
البيت والجيران والاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليه كما قال واعرض عن الجاهلين وقال واذا مروا باللغو مروا كراما ويدخل
فيه الايثار على الغير كما قال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه العفو عمن ظلمك كما قال وان تعفوا اقرب للتقوى ويدخل
فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك
ويدخل فيه المصابرة على المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله اصبروا
تناول كل ما تعلق به وحده وصابروا تناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه
اخلاقا ذميمة تحمله على اضدادها وهي الشهوة والغضب والحرص والانسان ما لم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه
الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا والمرابطة هي المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد للانسان في كل فعل يفعله من رعاية
وغرض وحينئذ يكون للانسان في هذه المجاهدة غرضا وباعثا وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال واتقوا الله لعلكم
تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها هو القوى فهو تعالى امر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة ٥
والاحتراز عن الافعال الذميمة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى امر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الافعال الذميمة وذلك
هو المراد بالمرابطة ثم ذكر ما به يحصل دفع هذه القوى الداعية الى القبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى
الله على سائر القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الاية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية
وانها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر ما قاله
المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا على عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد
وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي ان يكون اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة امرهم بالصبر عليها
ولما كثر ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السورة امرهم بمصابرة الاعداء واما قوله ورابطوا ففيه قولان الاول انه عبارة عن ان يربطوا هؤلاء خيلهم
في الثغور ويربط اولئك خيلهم ايضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا للقتال قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم
وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل عن صلاته الا لحاجة **الثاني**
ان معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان **الاول** ما روي عن ابي سلمة عبد الرحمن
انه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت هذه الاية في انتظار الصلاة بعد الصلاة **الثاني**
ما روي من حديث ابي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال فذلكم الرباط ثلاث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل
واصل الرباط من الربط وهو الشد يقال لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه وقال اخرون الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى ايضا
راجع الى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان يكون على الجهاد ويجوز ان يكون على الصلاة والله اعلم ٥
٥٩٥ قال الامام رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة بفضل الله واحسانه يوم الجمعة اول ربيع الاخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة

سورة النساء مائة وست وسبعون آية بسم الله الرحمن الرحيم

يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف وذلك لأنه تعالى أمر الناس في أول هذه السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام والرأفة بهم وإيصال حقوقهم وحفظ أموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في أثناء هذه السورة أنواعا أخر من التكاليف وهي الأمر بالطهارة والصلوة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لأجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة وهو تقوى الرب الذي خلقنا والإله الذي أوجدنا فلهذا قال يا أيها الناس اتقوا ربكم وفي الآية مسائل

المسألة الأولى روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا أيها الناس أن هذا الخطاب لأهل مكة وأما الأصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على أن الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الأصح لوجوه أحدها أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها أنه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بأنهم من آدم عليه السلام خلقوا بأسرهم وإذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها أن التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين وإذا كان لفظ الناس في الكل وكان الأمر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس أن قوله اتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام مختص بالعرب لأن المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون أسألك بالله وبالرحم وأنشدك الله والرحم وإذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام مختصا بالعرب فكان أول الآية وهو قوله يا أيها الناس مختصا بهم لأن قوله في أول الآية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام وردا متوجهين إلى مخاطب واحد ويمكن أن يجاب عنه بأنه ثبت في أصول الفقه أن خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها فكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام خاصا بالعرب

المسألة الثانية أنه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القرآن أحدهما هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الأول من القرآن والثانية سورة الحج وهي أيضا السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن ثم إنه تعالى علل الأمر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ وهو أنه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة وهذا مما يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلل الأمر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد وهو قوله إن زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث أسرار كثيرة

المسألة الثالثة اعلم أنه تعالى أمرنا بالتقوى وذكر عقيبه أنه تعالى خلقنا من نفس واحدة وهذا مشعر بأن الأمر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا إنه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على قيدين أحدهما أنه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهو أنه تعالى إنما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين القيدين أثر في وجوب التقوى أما القيد الأول وهو أنه تعالى خلقنا فلا شك أن هذا المعنى علة لأن يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لأوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه **الأول** أنه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا والربوبية توجب نفاذ أوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق الثاني أن الإيجاد غاية الإنعام ونهاية الإحسان فإنك كنت معدوما فأوجدك وميتا فأحياك وعاجزا فأقدرك وجاهلا فعلمك كما قال إبراهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين فلما كانت النعم بأسرها من الله سبحانه وجب على العبد أن يقابل تلك النعم بإظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم **الثالث** وهو أنه لما ثبت أنه موجدنا وخالقنا وإلهنا وربنا وجب علينا أن نشتغل بعبوديته وأن نتقي كل ما نهى عنه وزجر عنه ووجب أن لا يكون شيء من هذه الأفعال موجبا ثوابا البتة لأن هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب لأن أداء الحق إلى المستحق لا يوجب شيئا آخر هذا إذا سلمنا أن العبد أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال لأن فعل الطاعات لا يحصل إلا إذا خلق الله القدرة على الطاعة وخلق الداعية على الطاعة ومتى حصلت القدرة والداعي كان مجموعهما موجبا لصدور الطاعة عن العبد وإذا كان كذلك كانت تلك الطاعة إنعاما من الله على عبده والمولى إذا خص عبده بإنعام لم يصر ذلك الإنعام موجبا عليه إنعاما آخر فهذا هو الإشارة إلى بيان أن كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه وأما القيد الثاني وهو أن خصوص كونه خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه **الأول** أن خلق جميع الأشخاص الإنسانية من الإنسان الواحد أدل على كمال القدرة من حيث أنه لو كان الأمر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الإنسان الواحد

ثم

لا يكون إلا أشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة فلما رأينا في أشخاص الناس الأبيض والأسود والأحمر والأسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على أن مدبرها وخالقها فاعل مختار لا طبيعة مؤثرة ولا علة موجبة ولما دلت هذه الدقيقة على أن مدبر هذا العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه فكان ارتباط قوله اتقوا ربكم بقوله خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني وهو أنه تعالى لما ذكر الأمر بالتقوى ذكر عقيبه الأمر بالإحسان إلى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر في هذا المعنى وذلك لأن الأقارب لا بد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك أن الإنسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال عليه السلام فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها وإذا كان الأمر كذلك فالفائدة في ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض **الوجه الثالث** أن الناس إذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع أن هذا يدل على المعاد لأنه تعالى لما كان قادرا على أن يخرج من صلب شخص واحد أشخاصا مختلفين وأن يخلق من قطرة من النطفة شخصا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف تستبعد إحياء الأموات وبعثهم ونشورهم فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه ليجزي الذين أساءوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى الوجه الخامس قال الأصم الفائدة فيه أن العقل لا دليل فيه على أن الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك إنما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي صلى الله عليه وسلم أميا ما قرأ كتابا ولا تلمذ لأستاذ فلما أخبر عن هذا المعنى كان إخبارا عن الغيب فكان معجزا فالحاصل أن قوله خلقكم دليل على معرفة التوحيد وقوله من نفس واحدة دليل على معرفة النبوة فإن قيل كيف يصح أن يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله المراد بذلك لأن زوج آدم إذا خلقت من بعضه ثم حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبدا جاز أن يضاف الخلق أجمع إلى آدم

المسألة الرابعة أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام إلا أنه أنث الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى أقتلت نفسا زكية بغير نفس وقال الشاعر

أبوك خليفة ولدته أخرى ... وأنت خليفة ذاك الكمال

قالوا هذا التأنيث على لفظ الخليفة

قوله تعالى وخلق منها زوجها فيه مسائل

المسألة الأولى المراد من هذا الزوج هو حواء وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان الأول وهو الذي عليه الأكثرون أنه لما خلق الله آدم ألقى عليه النوم ثم خلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى فلما استيقظ رآها ومال إليها وألفها لأنها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم إن المرأة خلقت من ضلع فإن ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها وفيها عوج استمتعت بها والقول الثاني وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني أن المراد من قوله وخلق منها زوجها أي من جنسها وهو كقوله تعالى والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وكقوله إذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من أنفسكم قال القاضي والقول الأول أقوى لكي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة إذ لو كان حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن أن يجاب عنه بأن كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والإيجاد وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة وأيضا فلما ثبت أنه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرا على خلق حواء من التراب وإذا كان الأمر كذلك فأي فائدة في خلقها من ضلع من أضلاع آدم

المسألة الثانية قال ابن عباس إنما سمي آدم لأنه تعالى خلقه من أديم الأرض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده الأحمر والأسود والطيب والخبيث والمرأة إنما سميت حواء لأنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم فكانت مخلوقة من شيء حي فلا جرم سميت حواء المسألة الثالثة احتج جمع من الطبائعيين بهذه الآية فقالوا إن قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على أن الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل على أن زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة آدم خلقه من تراب فدل على أن آدم مخلوق من التراب ثم قال في حق الخلائق منها خلقناكم وهذه الآيات كلها دالة على أن الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقا منها وأن خلق الشيء عن العدم المحض واللاشيء الصرف محال **أجاب** المتكلمون فقالوا خلق الشيء من الشيء محال في العقول لأن هذا المخلوق إن كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة وإذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر وإن قلنا إن هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فحينئذ كان هذا المخلوق وهذا الحادث إنما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت أن كون الشيء مخلوقا من غيره محال في العقول وأما كلمة من في هذه الآية فهو محمول على ابتداء الغاية على معنى أن ابتداء حدوث هذه الأشياء من تلك الأشياء لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه الوقوع فقط المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها وباث منهما بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو خالق

قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وفيه مسائل

المسألة الأولى قال الواحدي بث نشر يقال بث وأبث وفرق وفرق ونشر قال الله تعالى كالفراش المبثوث ثم يقال الأشياء كالـ

بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم في الارض وبثثت البسط اذا نشرتها قال الله تعالى وزرابي مبثوثة
قال الفراء والزجاج وبعض العرب تقول ابث الله الخلق **المسألة الثانية** لم يقل وبث منهما الرجال والنساء
لان ذلك يوجب كونهما مبثوثين عن نفسيهما وذلك محال فلهذا اعدل عن هذا اللفظ الى قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فان قيل
لم لم يقل وبث منهما رجالا ونساء كثيرا او لم خص وصف الكثرة بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله اعلم ان شهرة الرجال اتم
فكانت كثرتهم اظهر فلا جرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على ان اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج
والبروز واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول **المسألة الثالثة** الذين يقولون ان جميع الاشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين
في صلب آدم عليه السلام حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء على الظاهر والذين انكروا ذلك قالوا المراد بث منهما اولادهما ومن اولادهما
جمعا آخرين فكان الكل منسوبا اليهما على سبيل المجاز **ثم قال تعالى** واتقوا الله الذي تساءلون به
والارحام فيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي تساءلون مخففة والباقون بالتشديد
فمن شدد اراد تتساءلون فادغم التاء في السين لاجتماعهما في انهما من حروف اللسان واصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف
حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما اعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة
اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف واخرى بالادغام المسألة الثانية قرأ حمزة وحده والارحام بجر الميم قال القفال
رحمه الله وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره واما الباقون من القراء فكلهم قرأوا بنصب الميم وقال
صاحب الكشاف قرئ والارحام بالحركات الثلاث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة
قالوا لان هذا يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه اولها قال ابو علي الفارسي
المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه انما قلنا المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه الاول
انه لا ينفصل البتة كما ان التنوين لا ينفصل وذلك ان الهاء والكاف في قوله به وبك لا ترى واحدا منفصلا عن الجار البتة
فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد بالاعلام فكان المضمر
المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه لان من
شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا لم تحصل المشابهة هاهنا وجب ان لا يجوز العطف **وثانيها**
قال علي بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز ان يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون
اذهب انت وزيد وذهبت انا وزيد قال تعالى فاذهب انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف
المظهر على المضمر المرفوع مع انه اقوى من المضمر المجرور بسبب انه قد ينفصل فلان لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه
البتة لا ينفصل كان اولى **وثالثها** قال ابو عثمان المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان
فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الاول وهاهنا هذا المعنى غير حاصل وذلك لانك لا تقول مررت
بزيد وك فكذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات
وذلك لان حمزة احد القراء السبعة والظاهر انه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهن من بيت العنكبوت
وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام وثانيها انه ورد ذلك في
الشعر وانشد سيبويه في ذلك

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا • فاذهب فما بك والايام من عجب

وانشد ايضا

تعلق في مثل السواري سيوفنا • وما بينها والكعب غوط نفانف

والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة
ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علماء السلف في علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله
عليه وسلم لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطفت الارحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب
عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسألك بالله والرحم وحكاية هذا
الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وهاهنا ليس كذلك
بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام
بالجر اما قراءته بالنصب ففيه وجهان **الاول** وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف
على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا بالجبال ولا الحديدا والثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام
ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه انتصب الارحام بالعطف

على

على قوله الله اي اتقوا الله واتقوا الارحام اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي ويجوز ايضا ان يكون
منصوبا بالاغراء اي والارحام فاحفظوها وصلوها [illegible]
[illegible] **المسألة الثالثة** [illegible]
[illegible] **المسألة الرابعة** [illegible]
[illegible] قال اسألك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
واما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك فالتقدير اتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا احد ما يدل على انه
قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الارحام فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته
واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بان
تعالى الله تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير زال الاشكال **المسألة الخامسة**
قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى انا الرحمن
وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان الحالة هذه الحالة تقتضي الرحمة من بعض الناس لبعض وقال آخرون بل اسم
الرحم والرحمة مشتق من الرحم الذي عنده يقع الانعام وانه الاصل وقال بعضهم كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في
مثل هذا قريب **المسألة السادسة** دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من سألكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم **المسألة**
السابعة دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم
ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة قيل في الال انه القرابة وقال وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
انا الرحمن يقول الله تعالى وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله فيه اعجل عقوبة
من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر
ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح قيل الكاشح
العدو وثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه بنوا على
هذا الاصل مسألتين احداهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقي الملك
لحل الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام ايحاش يورث قطيعة الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى الملك
وثانيها ان الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يوجب قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام
فيما بين المسلمين مذكور في الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال
ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع افعالك ومن هذا صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين
تعالى انه يعلم السر واخفى وانه اذا كان كذلك يجب ان يكون المرء حذرا خائفا فيما يأتي ويترك **قوله تعالى**
وآتوا اليتامى اموالهم اعلم انه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد ان يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه
محترزا عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف فالنوع الاول ما يتعلق باموال اليتامى وهو هذه الآية
وايضا انه تعالى وصى في الآية السابقة بالارحام فكذلك في هذه الآية وصى بالايتام لانهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق
شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة او لمكان الرحم فقال وآتوا اليتامى

أموالهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف الأيتام الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتم في الأناسي من قبل الآباء وفي البهائم من قبل الأمهات قال وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الآباء إلا أن في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فإذا صار بحيث يستغني بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بأمره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم أبي طالب إما على القياس وإما حكاية للحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه توضيعا له وأما قوله عليه السلام لا يتم بعد حلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني إذا احتلم فإنه لا تجري عليه أحكام الصغار وروى أبو بكر الرازي في أحكام القرآن أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب إليه إذا أونس منه الرشد انقطع يتمه وفي بعض الروايات إن الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ إذا لم يؤنس منه الرشد ثم قال أبو بكر واسم اليتيم قد يقع على المرأة المفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم تستأمر اليتيمة وهي لا تستأمر إلا وهي بالغة قال الشاعر

إن القبور تنكح الأيامى ۞ النسوة الأرامل اليتامى

فالحاصل من كل ما ذكرنا أن اسم اليتيم بحسب أصل اللغة يتناول الصغير والكبير إلا أنه بحسب العرف مختص بالصغير

المسألة الثانية ههنا سؤال وهو أن يقال كيف جمع اليتيم على يتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه وجهان أحدهما أن يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كأسير وأسرى وأسارى والثاني أن يقال جمع يتيم يتائم لأن اليتيم جار مجرى الأسماء نحو صاحب وفارس ثم تقلب اليتائم يتامى قال القفال رحمه الله ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشريف وأشراف

المسألة الثالثة ههنا سؤال ثان وهو أنا ذكرنا أن اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يتيما لا يجوز دفع ماله إليه وإذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله إليه لم يبق يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى أموالهم **والجواب** عنه من طريقين الأول أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان أحدهما أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة والثاني أنه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وإن كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى فألقي السحرة ساجدين أي الذين كانوا سحرة قبل السجود وأيضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الأجل في قوله فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم والإشهاد لا يصح قبل البلوغ وإنما يصح بعد البلوغ الطريق الثاني أن نقول المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان أحدهما أن قوله وآتوا أمر والأمر إنما يتناول المستقبل فكان المعنى أن هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم وعلى هذا الوجه زال التناقض والثاني المراد وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون إليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه أنه كان يجوز أن يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فأباح الله تعالى ذلك وفيه إشكال وهو أنه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من أموالهم فلما أوجب إيتاءهم كل أموالهم سقط ذلك

المسألة الرابعة نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم فشكوا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم قال أبو بكر الرازي وأظن أنه غلط من الراوي لأن المراد بهذه الآية إيتاؤهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوي بآية أخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما أنزل الله ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن وإن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون والصحيح أنها نزلت في رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه فترافعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال أطعنا الله وأطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله إليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم من يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فإنه يحل داره يعني جنته فلما قبض الصبي ماله أنفقه في سبيل الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ثبت الأجر وبقي الوزر فقالوا يا رسول الله لقد عرفنا أنه ثبت الأجر فكيف بقي الوزر وهو ينفق في سبيل الله فقال ثبت أجر الغلام وبقي الوزر على والده

المسألة الخامسة احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين قال لأن قوله وآتوا اليتامى أموالهم مطلق يتناول السفيه أونس منه الرشد أو لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن إيناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط في وجوب دفع المال إليه وهذا الإجماع لم يوجد بعد

هذا

هذا السن فوجب إجراء الأمر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية أجاب أصحابنا عنه بأن هذه الآية عامة لأنه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ثم ميزهم بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء أموالكم فبين بهاتين الآيتين أنه إنما يأمر بدفع أموالهم إليهم إذا لم يكونوا سفهاء ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا والتبدل بمعنى الاستبدال غير عزيز ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستئخار وقال الواحدي رحمه الله يقول تبدلت الشيء بالشيء إذا أخذته مكانه **المسألة الثانية** في تفسير هذا التبدل وجوه الأول قال الفراء والزجاج لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم أي لا تذروا أكل الحلال من المكاسب ورزق الله المبثوت في الأرض فتأكلوه مكانه الثاني لا تستبدلوا الأمر الخبيث وهو اختزال أموال اليتامى بالأمر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الأكثرين أنه كان ولي اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون يجعل الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل إنما هو تبديل إلا أن يكارم صديقا له فيأخذ منه عجفاء مكان سمينة من مال الصبي الرابع هو أن هذا التبدل معناه أن يأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك وفي هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم وفيه وجهان الأول معناه ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم في الإنفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم في حل الانتفاع بها والثاني أن يكون إلى بمعنى مع كقوله تعالى من أنصاري إلى الله أي مع الله والأول أصح واعلم أنه تعالى وإن ذكر الأكل فالمراد به التصرف لأن أكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الأموال محرمة والدليل عليه أن في المال ما لا يصح أن يؤكل فثبت أن المراد منه التصرف وإنما ذكر الأكل لأنه معظم ما يقع لأجله التصرف فإن قيل إنه تعالى لما حرم عليهم أكل أموال اليتامى ظلما في الآية المتقدمة دخل فيها أكلها وحدها وأكلها مع غيرها فما الفائدة في إعادة النهي عن أكلها مع أموالهم قلنا لأنهم إذا كانوا مستغنين عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من مال حلال وهم مع ذلك يطمعون في أموال اليتامى كان القبح أبلغ والذم أحق ولأنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك أن أكل مال اليتيم من جميع الجهات محرمة ثم قال تعالى إنه كان حوبا كبيرا قال الواحدي رحمه الله الكناية تعود إلى الأكل وذلك لأن قوله ولا تأكلوا دل على الأكل والحوب الإثم الكبير قال عليه السلام إن طلاق أم أيوب لحوب وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات في الاسم والمصدر قال الفراء الحوب لأهل الحجاز والحوب لتميم ومعناه الإثم قال عليه السلام رب تقبل توبتي واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال وكأن أصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه وقال البصريون الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في بعض كالكلام فإنه اسم ثم يقال تكلم كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف قرأ الحسن حوبا وقرئ حابا

قوله تعالى فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الأحكام التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الأنكحة وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي رحمه الله الإقساط العدل يقال أقسط الرجل إذا عدل قال الله تعالى وأقسطوا إن الله يحب المقسطين والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج وأصل قسط وأقسط جميعا من القسط وهو النصيب فإذا قالوا أقسط فمعناه صار ذا قسط وعدل وإذا قالوا قسط فمعناه ظلم صاحبه في قسطه الذي يصيبه ألا ترى أنهم قالوا قاسطته فقسطته إذا غلبته على قسطه فبني قسط على بناء ظلم وجار وغلب وأما المقسط فالمراد أنه صار ذا قسط فبني على بناء أنصف إذا أتى بالنصف والعدل في قوله وفعله

المسألة الثانية اعلم أن قوله فإن خفتم ألا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء جزاء ولا بد من بيان أنه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الأول روي عن عروة أنه قال قلت لعائشة ما معنى قول الله وإن خفتم ألا تقسطوا فقالت يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها إلا أنه يريد أن ينكحها بأدنى من صداقها ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى فإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء قالت عائشة رضي الله عنها ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن فأنزل الله تعالى ويستفتونك في النساء إلى قوله وترغبون أن تنكحوهن قالت وقوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الآية وهي قوله فإن خفتم ألا تقسطوا الوجه الثاني في تأويل الآية أنه لما نزلت الآية المتقدمة في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحوب الكبير خاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الإقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الأزواج وأكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا خائفين من ترك العدل بين النساء فقللوا عدد المنكوحات لأن من تحرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب مثله فكأنه غير متحرج **الوجه الثالث** في التأويل أنهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل إن خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات الوجه الرابع في التأويل ما روي عن عكرمة أنه قال كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الأيتام فإذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا أخذ في إنفاق أموال اليتامى عليهن فقال تعالى فإن خفتم ألا تقسطوا في

أموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم أن لا تنكحوا أكثر من أربع كي يزول هذا الخوف فإن خفتم في الأربع أيضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الأربع والناقص وهو الواحدة ونبه بذلك على ما بينهما فكأنه تعالى قال فإن خفتم من الأربع فثلاث فإن خفتم فاثنتان فإن خفتم فواحدة وهذا القول أقرب فكأنه تعالى خوفهم من الإكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتيم للحاجة إلى الإنفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير

قوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فيه مسائل

المسألة الأولى

قال أصحاب الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية وذلك لأن قوله فانكحوا أمر وظاهر الأمر للوجوب وتمسك الشافعي في بيان أنه ليس بواجب بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات إلى قوله فمما ملكت أيمانكم إلى قوله ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على أنه ليس بمندوب فضلا عن أن يقال إنه واجب

المسألة الثانية إنما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه أحدها أنه أراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل أو امرأة والمعنى ما ذلك الشيء الذي عندك وما تلك الحقيقة التي عندك وثانيها أن ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء وثالثها أن ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا أنتم عابدون ما أعبد وحكى أبو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها إنما ذكر ما تنزيلا للإناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم

المسألة الثالثة قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم أي ما حل لكم من النساء لأن منهن من يحرم نكاحها وهي الأنواع المذكورة في قوله حرمت عليكم أمهاتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لأنا بينا أن قوله فانكحوا أمر إباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب لكم أي ما حل لكم لنزلت الآية منزلة ما يقال أبحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الآية عن الفائدة وأيضا فبتقدير أن تحمل الآية على ما ذكروه تصير الآية مجملة لأن أسباب الحل والإباحة لما لم تكن مذكورة في هذه الآية صارت الآية مجملة لا محالة أما إذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الآية عاما دخله التخصيص وقد ثبت في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين الإجمال والتخصيص كان رفع الإجمال أولى لأن العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة أصلا

المسألة الرابعة

مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا وهو غير منصرف وفيه وجهان الأول أنه اجتمع فيه أمران العدل والوصف أما العدل فلأن العدل عبارة عن أنك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا هاهنا تريد بقولك مثنى ثنتين ثنتين فكان معدولا وأما أنه وصف فلقوله تعالى أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع ولا شك أنه وصف الوجه الثاني في بيان أن هذه الأسماء غير منصرفة أنها معدولة من جهة لفظها ومعناها أما لفظها فلأنها معدولة عن تكررها فإنك لا تريد بقولك مثنى ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين فإذا قلت جاءني اثنان أو ثلاثة كان غرضك الإخبار عن مجيء هذا العدد فقط أما إذا قلت جاءني القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين فثبت أنه حصل في هذه الألفاظ نوعان من العدول فوجب أن يمتنع من الصرف وذلك لأنه إذا اجتمع في الاسم سببان أوجب ذلك منع الصرف لأنه يصير لأجل ذلك نائبا من جهتين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه فكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين فوجب أن يمنع صرفه والله أعلم

المسألة الخامسة

قال أهل التحقيق فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد وذلك لأن الخطاب إنما يتناول إنسانا متى طابت له امرأة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل أنه لا يتمكن من النكاح إلا بإذن مولاه ويدل عليه القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء ينفي كونه مستقلا بالنكاح وأما الخبر فقوله عليه السلام أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرناه أن هذه الآية لا يندرج فيها العبد إذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نكاح الأربع مشروع للأحرار دون العبيد وقال مالك يحل للعبد أن يتزوج بالأربع وتمسك بظاهر هذه الآية والجواب الذي يعتمد عليه أن الشافعي احتج على أن هذه الآية مختصة بالأحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه الأول أنه تعالى قال بعد هذه الآية فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم وهذا لا يكون إلا للأحرار والثاني أنه تعالى قال فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والعبد لا يأكل ما طابت عنه نفس امرأته من المهر بل يكون لسيده قال مالك إذا ورد عمومان مستقلان فدخول التقييد في الأخير لا يوجب دخوله في السابق

أجاب

الشافعي رضي الله عنه بأن هذه الخطابات في هذه الآيات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالأحرار عرف أن الكل كذلك ومن الفقهاء من سلم أن ظاهر هذه الآية متناول للعبيد إلا أنهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا أجمعنا على أن للرق تأثيرا في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر والجواب الأول أدل وأقرب والله أعلم المسألة السادسة ذهب قوم سدى إلى أنه يجوز التزوج بأي عدد أريد واحتجوا بالقرآن والخبر أما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه الأول أن قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء إطلاق في جميع الأعداد

بدليل أنه لا عدد إلا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لكان داخلا والثاني أن قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح مخصصا لذلك العموم لأن تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم في الباقي بل نقول إن ذكر هذه الأعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا فإن الإنسان إذا قال لولده افعل ما شئت اذهب إلى السوق وإلى المدينة وإلى البستان كان تنصيصا في تفويض زمام الخيرة إليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للإذن بتلك الأشياء المذكورة بل كان ذلك إذنا في المذكور وغيره فكذا هاهنا وأيضا فذكر جميع الأعداد متعذر فإذا ذكر بعض الأعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الإذن في جميع الأعداد

الثالث

أن الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو يفيد تسعة بل الحق أنه يفيد ثمانية عشر لأن قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية وأما الخبر فمن وجهين الأول أنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ثم إن الله تعالى أمرنا باتباعه فقال فاتبعوه وأقل مراتب الأمر الإباحة الثاني أن سنة الرجل طريقته وكان التزوج بالأكثر من الأربع طريقة الرسول عليه السلام فكان ذلك سنة له ثم إنه عليه السلام قال من رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه اللوم على من ترك التزوج بأكثر من الأربع فلا أقل من أن يثبت أصل الجواز واعلم أن معتمد الفقهاء في إثبات الحصر على أمرين الأول الخبر وهو ما روي أن غيلان أسلم وتحته عشر نسوة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم أمسك أربعا وفارق باقيهن واعلم أن هذا الطريق ضعيف لوجهين

الأول أن القرآن لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز والثاني وهو أن الخبر واقعة حال فلعله عليه السلام إنما أمره بإمساك أربع ومفارقة البواقي لأن الجمع بين الأربعة وبين البواقي غير جائز إما بسبب النسب أو بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله الطريق الثاني هو إجماع فقهاء الأمصار على أنه لا يجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان الأول أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ فكيف يقال الإجماع نسخ هذه الآية الثاني أن في الأمة أقواما شذاذا لا يقولون بحرمة الزيادة على الأربع والإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الأول أن الإجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثاني أن مخالف هذا الإجماع من أهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فإن قيل فإذا كان الأمر على ما قلتم فكان الأولى على هذا التقدير أن يقال مثنى أو ثلاث أو رباع فلم جاء بواو العطف دون أو قلنا لو جاء بكلمة أو لكان ذلك يقتضي أنه لا يجوز ذلك إلا على أحد هذه الأقسام وأنه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام بمعنى أن بعضهم يأتي بالتثنية والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع فلما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك أنه يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسما من هذه الأقسام ونظيره أن يقول الرجل للجماعة اقتسموا هذا المال وهو ألف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة والمراد أنه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين درهمين ولبعض آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة أن يأخذوا أربعة أربعة فكذا هاهنا الفائدة في ترك أو وذكر الواو ما ذكرناه والله أعلم

المسألة السابعة

قوله مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم فيه مسائل المسألة الأولى المعنى فإن خفتم أن لا تعدلوا بين هذه الأعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة وبالمملوكة سوى في السهولة والتسوية بين المرأة الواحدة وبين الإماء من غير حصر ولعمري إنها أقل تبعة وأخف مؤنة من المهائر لا عليك أكثرت منهن أم أقللت عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل عزلت عنهن أم لم تعزل المسألة الثانية قرئ فواحدة بالرفع والمعنى فالمقنع واحدة أو فكفت واحدة أو فحسبكم واحدة وقرئ فواحدة بالنصب والتقدير ذروا الجمع رأسا فإن الأمر كله يدور مع العدل فأينما وجدتم العدل فعليكم به فواحدة أو ما ملكت أيمانكم

المسألة الثالثة

الشافعي رحمه الله احتج بهذه الآية في بيان أن الاشتغال بنوافل العبادات أفضل من النكاح وذلك لأنه تعالى خير في هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين يشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة كما إذا قال الطبيب كل التفاح أو الرمان فإن ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في تمام الغرض وكما أن الآية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لأن المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وأيضا إذا فرضنا الكلام فيما إذا كانت المرأة مملوكة ثم أعتقها وتزوج بها فهاهنا يظهر حصول الاستواء بين التزوج وبين التسري وإذا ثبت بهذه الآية أن التزوج والتسري متساويان فنقول أجمعنا على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من التسري فوجب أن يكون أفضل من النكاح لأن الزائد على أحد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة

قوله تعالى ذلك أدنى ألا تعولوا فيه مسائل

المسألة الأولى

المراد من الأدنى هاهنا الأقرب والتقدير ذلك أقرب من أن لا تعولوا وحسن حذف من لدلالة الكلام عليه المسألة الثانية في تفسير أن لا تعولوا وجوه الأول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند أكثر المفسرين وروي ذلك مرفوعا روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ذلك أدنى ألا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية أخرى أن لا تميلوا قال الواحدي رحمه الله كلا اللفظين مروي وأصل العول الميل يقال عال الميزان عولا إذا مال وعال الحاكم في حكمه إذا جار لأنه إذا جار فقد مال وأنشدوا لأبي طالب

بميزان قسط لا يخيس شعيرة • ووزان صدق وزنه غير عائل •

وروي أن أعرابيا حكم عليه حاكم فقال له أتريد أن تعول علي ويقال عالت الفريضة إذا زادت سهامها وقد أعلتها أنا إذا زدت في سهامها ومعلوم أنها إذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على أن أصل هذا اللفظ الميل ثم اختص بحسب العرف بالميل إلى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب إليه الأكثرون. الوجه الثاني قال بعضهم المراد أن لا تفتقروا يقال رجل عائل أي فقير وذلك لأنه إذا قل عياله قلت نفقاته وإذا قلت نفقاته لم يفتقر.

الوجه الثالث

ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال ذلك أدنى أن لا تكثر عيالكم قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة أوجه أحدها أنه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الآية أن معناه أن لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها أنه خطأ في اللغة لأنه لو قيل ذلك أدنى أن لا تعولوا لكان ذلك مستقيما فأما تفسير تعولوا بتعيلوا فإنه خطأ في اللغة وثالثها أنه تعالى ذكر الزوجة الواحدة وملك اليمين والإماء في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا أنه ليس المراد كثرة العيال وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا وهو أنه تعالى قال في أول الآية فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة ولم يقل أن تفتقروا فوجب أن يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ولا يكون جوابه إلا ضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال فنقول أما السؤال الأول فنقول إنه في غاية الركاكة وذلك أنه لم ينقل عن الشافعي رحمه الله عليه أنه طعن في قول المفسرين أن معنى الآية أن لا تجوروا ولا تميلوا ولكنه ذكر فيه وجها آخر وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيره ولولا جواز ذلك وإلا لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم أن ذلك لا يقوله إلا مقلد خلف وأيضا فإن أبا بكر الرازي إن هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره أحد من الصحابة والتابعين وكيف لا تقول ذلك ومن المشهور أن طاوسا كان يقرأ ذلك أدنى أن لا تعولوا وإذا ثبت عن المتقدمين كانا دليل ثبت هذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن وأما السؤال الثاني فنقول أحد من البلغة في اللغة ومنا المبرد لكن نحكم وحملك على الطعن في رؤسا المجتهدين والأعلام وشدة بلادتك ما عرفت أن هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد وبيان فساده من وجوه

الأول أنه يقال عالت المسألة إذا زادت سهامها وكثرت وهذا المعنى قريب من الميل لأنه إذا مال فقد كثرت جهات الرغبة ومرجحات الإرادة وإذا كان كذلك كان معنى الآية ذلك أدنى أن لا تكثروا وإذا لم تكثروا لم يقع الإنسان في الجور والظلم لأن مظنة الجور والظلم هي الكثرة والمخالطة وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير إلى تقريب من التفسير الأول الذي اختاره الجمهور الوجه الثاني أن الإنسان إذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فإنا نعلم معناه [illegible]

الوجه الثالث

[illegible]

قوله تعالى

قوله تعالى: **وآتوا النساء صدقاتهن نحلة** فيه مسائل:

المسألة الأولى

قوله وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان أحدهما أنه خطاب لأولياء النساء وذلك لأن العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه أنك تأخذ مهرها إبلا فتضمها إلى إبلك فتنفج مالك أي تعظمه وقال ابن الأعرابي النافجة ما يأخذه الرجل من الحلوان إذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وأمر بدفع الحق إلى أهله وهذا قول الكلبي وأبي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة. القول الثاني أن الخطاب للأزواج أمروا بإيتاء النساء مهورهن وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال لأنه لا ذكر للأولياء هاهنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الأزواج. المسألة الثانية قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون المراد من الإيتاء المناولة ويحتمل أن يكون المراد الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد والمعنى يضمنوها ويلتزموها فعلى هذا الوجه الأول كان المراد أنهم أمروا بدفع المهور التي قد سموها لهن وعلى هذا التقدير الثاني كان المراد أن الفروج لا تستباح إلا بعوض يلزم سواء سمي ذلك أو لم يسم إلا ما خص به الرسول صلى الله عليه وسلم في الموهوبة ثم قال رحمه الله ويجوز أن يكون الكلام جامعا للوجهين معا والله أعلم.

المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرئ صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر صداقا وصدقة لأن عقد النكاح يتم به. المسألة الرابعة في تفسير النحلة وجوه الأول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وإنما فسروا النحلة بالفريضة لأن النحلة في اللغة معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان ينتحل كذا إذا كان يتدين به ونحلته كذا أي دينه ومذهبه فقوله وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أي آتوهن مهورهن فإنها نحلة أي شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة. الثاني قال الكلبي نحلة أي عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا أنحله نحلا ونحلا قال القفال وأصله إضافة الشيء إلى غير من هو له يقال هذا شعر منحول أي مضاف إلى غير قائله وانتحلت كذا إذا ادعيته وأضفته إلى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان أحدهما أنه عطية من الزوج وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئا لأن البضع في ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله فالزوج أعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه فكان في معنى النحلة التي ليس بإزائها بدل وإنما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال آخرون إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم أمر الزوج بأن يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء. والقول الثالث في تفسير النحلة قال أبو عبيدة معنى قوله نحلة أي عن طيب نفس وذلك أن النحلة في اللغة العطية من غير أخذ عوض كما ينحل الرجل ولده شيئا من ماله وما أعطي من غير طلب عوض لا يكون إلا عن طيب النفس فأمر الله بإعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لأن ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة.

المسألة الخامسة إن حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان أحدهما أن يكون مفعولا له والمعنى آتوهن مهورهن ديانة والثاني أن يكون حالا من الصدقات أي دينا من الله شرعه وفرضه وإن حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها أيضا وجهان أحدهما أنه نصب على المصدر وذلك لأن النحلة والإيتاء بمعنى الإعطاء فكأنه قيل وأنحلوا النساء صدقاتهن نحلة أي أعطوهن مهورهن عن طيبة أنفسكم والثاني أنها نصب على الحال ثم فيه وجهان أحدهما على الحال من المخاطبين أي آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالإعطاء والثاني على الحال من الصدقات أي منحولة معطاة عن طيبة الأنفس. المسألة السادسة قال أبو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي رضي الله عنه لا تقرره احتج أبو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية وذلك لأن هذا النص يقتضي إيجاب إيتاء المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما إذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى الآية أجاب أصحابنا بأنها عامة وقوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على أنه لا يجب إلا نصف المهر وهذه الآية خاصة ولا شك أن الخاص مقدم على العام ۵ ۵

قوله تعالى

فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا واعلم أنه تعالى لما أمرهم بإيتاء النساء صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول إبرائها وهبتها له لئلا يظن أنه يجب إيتاؤها مهرها وإن طابت نفسها بتركه وفي الآية مسائل

المسألة الأولى

نفسا نصب على التمييز والمعنى فإن طابت أنفسهن لكم عن شيء من الصداق فنقل الفعل من الأنفس إليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا أنت حسن وجها والفعل في الأصل للوجه فلما حول إلى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قررت به عينا وضقت به ذرعا. المسألة الثانية إنما وحد النفس لأن المراد به بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما قال الفراء ولو جمعت كان صوابا كقوله الأخسرين أعمالا.

المسألة الثالثة من في قوله منه ليست للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس من الأوثان وذلك أن المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج أخذه بالكلية. المسألة الرابعة منه أي من الصدقات أو من ذلك وهو كقوله تعالى [illegible]

خير من ذلكم ... ذكر الشهوات ودوى أصوات [illegible]

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

فقيل له إن أردت الخطوط فقل كأنها وإن أردت السواد والبلق فقل كأنهما فقال أردت كأن ذاك ويلك [illegible]

وفيه وجه آخر وهو [illegible]

المسألة الخامسة معنى الآية فإن وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن أو سوء معاشرتكم معهن فكلوه وأنفقوه وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فقيل فإن طبن ولم يقل فإن وهبن أو سمحن إعلاما بأن المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة [illegible] المسألة السادسة الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ إذا كان سائغا لا تنغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما تحمد عاقبته وقيل [illegible] المريء [illegible]

[illegible]

المسألة الثامنة دلت هذه الآية [illegible]

[illegible]

قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذه السورة [illegible]

المسألة الأولى [illegible]

يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم والدليل عليه أنه خطاب الأولياء قوله وارزقوهم واكسوهم وأيضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فإن قيل فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقال ولا تؤتوا السفهاء أموالهم قلنا في الجواب وجهان الأول أنه تعالى أضاف المال إليهم لا لأنهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الإضافة أدنى سبب الثاني إنما حسنت هذه الإضافة إجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول من أنفسكم وقوله ما ملكت أيمانكم وقوله فاقتلوا أنفسكم وقوله ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا هاهنا المال شيء ينتفع به نوع الإنسان ويحتاج إليه فلأجل هذه الوحدة النوعية حسنت إضافة أموال السفهاء إلى أوليائهم **القول الثاني** أن هذه الآية خطاب الآباء فنهاهم الله تعالى إذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال وإصلاحه أن يدفعوا أموالهم أو بعضها إليهم لما كان في ذلك من الإفساد فعلى هذا الوجه يكون إضافة الأموال إليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في أن لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على أنه ليس له أن يأكل جميع أمواله ويهلكها وإذا قرب أجله فإنه يجب عليه أن يوصي بماله إلى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته وقد ذكرنا أن القول الأول أرجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح أن ظاهر النهي للتحريم وأجمعت الأمة على أنه لا يحرم عليه أن يهب

من

من أولاده الصغار ومن النسوان ما شاء من ماله وأجمعوا على أنه يحرم على الولي أن يدفع إلى السفهاء أموالهم وإذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الأول لا على هذا القول الثاني والله أعلم الثاني أنه قال في آخر الآية وقولوا لهم قولا معروفا ولا شك أن هذه الوصية بالأيتام أشبه لأن المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له إلا المعروف وإنما يحتاج إلى هذه الوصية مع الأيتام الأجانب ولا يمتنع أيضا حمل الآية على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لأنه يقتضي حمل قوله أموالكم على الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن أن يجاب عنه بأن قوله أموالكم يفيد كون تلك الأموال مختصة بهم اختصاصا يمكنهم التصرف فيه ثم إن هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي إلا أنه يجب تصرفه فيه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله أموالكم وإذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث إن اللفظ أفاد معنى واحدا مشتركا بينهما

المسألة الثانية ذكروا في المراد بالسفهاء وجوها الأول قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء هاهنا النساء سواء كن أزواجا أو أمهات أو بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى أبو أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ألا إنما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا ألا وإن السفهاء النساء [illegible] السفائه والسفيهات في جميع اللغة العربية أجاب الزجاج عنه بأن السفهاء في جمع السفيهة جائز كما أن الفقراء في جمع الفقيرة جائز والقول الثاني قال الزهري وابن زيد عنى بالسفهاء هاهنا السفهاء من الأولاد تقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير قالوا إذا علم الرجل أن امرأته سفيهة مفسدة وأن ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له أن يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده والقول الرابع أن المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والأيتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول أولى لأن التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة أن السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق سفيها لأنه لا وزن له عند أهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله

المسألة الثالثة أنه ليس السفه في هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وإنما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الأموال المسألة الرابعة اعلم أنه تعالى أمر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الأموال قال ولا تبذر تبذيرا إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقد رغب الله في حفظ المال في آية المداينة حيث أمر بالكتابة والإشهاد والرهن والعقل أيضا يؤيد ذلك لأن الإنسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل الدنيا والآخرة ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال لأنه به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار فمن أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من أعظم الأسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة أما من أرادها لنفسها ولعينها كانت من أعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة

المسألة الخامسة قوله تعالى التي جعل الله لكم قياما معناه أنه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم إلا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام إطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم وقرأ نافع وابن عامر التي جعل الله لكم قيما وقد قال تعالى [illegible] دينا قيما ملة إبراهيم وقرأ عبد الله بن عمر قواما بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الأمر ما يملك به

المسألة السادسة قال الشافعي رحمه الله البالغ إذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يحجر عليه حجة الشافعي أنه سفيه فوجب أن يحجر عليه إنما قلنا إنه سفيه لأن السفيه في اللغة هو من خف وزنه ولا شك أن من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فإنه لا يكون له في القلب وقع عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم فوجب أن يسمى بالسفيه وإذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم أنه تعالى لما نهى عن إيتاء المال السفيه أمر بعد ذلك بثلاثة أشياء أولها قوله وارزقوهم ومعناه وأنفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الإجراء الموظف لوقت معلوم يقال فلان رزق عياله أي أجرى عليهم وإنما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك أمرا بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقا لهم بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكانا لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصول الأموال وثانيها قوله واكسوهم والمراد ظاهر وثالثها قوله وقولوا لهم قولا معروفا واعلم أنه تعالى إنما أمر بذلك لأن القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه أما خلاف القول المعروف فإنه يزيد السفيه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول بالمعروف وجوها أحدها قال ابن جريج ومجاهد إنه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس هو مثل أن يقول إذا ربحت في سفرتي هذه فعلت بك ما أنت أهله وإن غنمت في غزاتي أعطيتك وثانيها قال ابن زيد إنه الدعاء مثل أن يقول عافانا الله وإياك بارك الله فيك وبالجملة كل ما سكنت إليه النفوس وأحبته من قول وعمل فهو معروف وكل ما أنكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر **وثالثها** قال الزجاج المعنى علموهم مع إطعامكم وكسوتكم إياهم أمر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال رحمه الله القول المعروف هو أنه إن كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه أن المال ماله وهو خازن له وأنه إذا زال صباه فإنه يرد المال إليه ونظير هذه الآية قوله فأما اليتيم فلا تقهر أي لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وإن كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ورغبه في ترك

التبذير والاسراف وعرفه انه الثالثة التبذير الشر والاحتياج الى الخلق فلما اشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من سائر
الوجوه التي حكيناها

قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم

واعلم انه تعالى لما امر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله وآتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الآية متى يؤتيهم اموالهم
فذكر هذه الآية وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز
دفع اموالهم اليهم وفي الآية مسائل

المسألة الاولى قال ابو حنيفة رضي الله عنه تصرفات الصبي العاقل
المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي رحمه الله غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الآية وذلك لان قوله وابتلوا اليتامى
حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف صالح
للبيع والشرا وهذا الاختبار انما يحصل اذا اذن له في البيع والشرا وان لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل
انه يصح الاستثنا فقال وابتلوا اليتامى الا في البيع والشرا وحكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله وابتلوا اليتامى امر
للاوليا بان ياذنوا لهم في البيع والشرا قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم اجاب الشافعي رضي الله عنه بان قال
ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واذا ثبت بموجب هذه الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يجوز تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق اذا ثبت هذا فنقول تاويل الابتلاء على قول الشافعي رضي الله عنه اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم يستكشف من الصبي احوال ذلك البيع والشرا وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك ان بهذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء وايضا فهب انا سلمنا انه يدفع اليه شيئا ليبيع ويشتري فلم قلتم ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشرا بل اذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتمم البيع وذلك الشرا والله اعلم

المسألة الثانية المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو في قول عامة الفقها عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الما الدافق الذي يكون في الجماع واعلم ان للبلوغ علامات خمسة منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والاناث وهو الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختصان بالنسا وهما الحيض والحبل

المسألة الثالثة [illegible] آنس من جانب الطور نارا [illegible]
المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لا بد وان يكون هذا مرادا وهو ان يعلم انه مصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون
بحيث يقدر الغير على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يعتبر اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي رضي الله عنه لا بد منه وعند ابي حنيفة
رضي الله عنه هو غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه احدها ان اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه
لا يكون مصيبا للخير وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلالة والفساد وقال تعالى وعصى ادم ربه
فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون برشيد نفى الرشد
عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين والله اعلم اذا عرفت هذا فنقول فائدة الاختلاف ان الشافعي رحمه الله يرى الحجر على الفاسق وابو
حنيفة رضي الله عنه لا يراه

المسألة الرابعة اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله
على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة فاذا زادت عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة
في تغير احوال الانسان لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعندها يدفع
اليه ماله اونس منه الرشد او لم يونس وقال الشافعي رضي الله عنه لا يدفع اليه ابدا الا بايناس الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الآية فقال لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا
منكرا ولم يشترط سائر ضروب الرشد فاقتضى ظاهر الاية انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الاية
فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس وعشرين
سنة ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى قال وابتلوا اليتامى لا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان آنستم
منهم رشدا وجب ان يكون المراد فان آنستم رشدا في حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم
ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط المعتبر في الاية هو حصول الرشد في مصالح المال وعند هذا سقط استدلال
ابي بكر الرازي بل نتمسك بهذه الاية دليلا عليه لانه جعل رعاية مصالح المال شرطا في جواز دفع المال اليه فاذا كان هذا الشرط
مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب ان لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي الاستدلال بهذا النص لان الصبي

اذا

انما منع منه المال لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلا في الشاب والشيخ
كان في حكم الصبي فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد

المسألة الخامسة اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه عند ابي حنيفة وقد مرت
هذه المسألة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فاما القياس الجلي فيها فيدل عليه لان هذه الاية دالة
على انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وانما لم يدفع اليه ماله لئلا يصير المال ضايعا فيكون فقيرا مضطرا اليوم فاحتيج
وهذا المعنى قائم في السفه الطاري فوجب اعتباره والله اعلم

المسألة السادسة قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير
الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة او على ان المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور اثر من اثاره حتى لا
ينتظر به تمام الرشد

المسألة السابعة قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فان احستم بمعنى احسستم
قال احسن به فهن اليه شوس وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين ثم قال تعالى فادفعوا اليهم اموالهم والمراد انه عند حصول الشرطين
اعني البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل لان ايناس الرشد لا يحصل
الا مع العقل لانه امر زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مسرفين ومبادرين كبرهم او لاسرافكم
ومبادرتكم كبرهم يفرطون في انفاقها ويقولون ننفق كما نشتهي قبل ان تكبر اليتامى فينزعوها من ايدينا ثم قسم الامر بين ان يكون
الوصي غنيا وبين ان يكون فقيرا فقال ومن كان غنيا فليستعفف قال الواحدي رحمه الله استعف عن الشي وعف اذا امتنع منه
وتركه وقال صاحب الكشاف استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة العفة قال ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واختلف
العلما في ان الوصي هل له ان ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسالة اقوال احدها ان له ان ياخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال
اليتيم وبقدر اجر عمله واحتج القائلون بهذا القول بوجوه **الاول** انه قوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا
مشعر بان له ان ياكل بقدر الحاجة وثانيها انه قال ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف فقوله ومن كان
غنيا فليستعفف ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم واذا كان كذلك
لزم ان يكون قوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف ليكون اذنا للوصي في ان ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما يعني هذا يدل على ان الوصي المحتاج اذا اكل من ماله بالمعروف ورابعها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان رجلا قال له ان في حجري يتيما افاكل من ماله قال بالمعروف غير متاثل مالا ولا واق مالك بماله قال افاضربه قال مما كنت
ضاربا منه ولدك وخامسها ما روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب الى عمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني
رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله منزلة والي مال
اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف وعن ابن عباس ان ولي يتيم قال له افاشرب من لبن ابله قال ان كنت
تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنا جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب وعنه ايضا يضرب
بيده مع ايديهم فلياكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها **وسادسها** ان الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي
وجب ان يتمكن من ان ياكل من ماله بقدر عمله قياسا على الساعي في اخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك الصدقات
بسهم فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول والقول الثاني انه ياخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم قرضا ثم اذا ايسر قضاه
وان مات ولم يقدر على القضا فلا شي عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية واكثر الروايات عن ابن عباس وبعض اهل
العلم خص هذا الاقراض باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرها فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب
الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا قول ابي العالية وغيره واحتجوا بان الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم اموالهم فحكم في الاموال
بدفعها اليهم **والقول الثالث** قال ابو بكر الرازي الذي نعرفه من مذهب اصحابنا انه لا
ياخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتدا سوا كان غنيا او فقيرا واحتج عليه بآيات منها قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم
الى قوله انه كان حوبا كبيرا ومنها قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ومنها قوله
وان تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال وهذه الاي محكمة حاظرة لمال اليتيم على وليه
في حال الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها الى تلك
المحكمات وعندي ان هذه الايات لا تدل على ما ذهب الرازي اليه اما قوله وآتوا اليتامى اموالهم فهو عام وهذه الاية
التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت
ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع الا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
واما قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه فثبت ان كلامه
في هذا الموضع ساقط ركيك والله اعلم ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم واعلم ان الامة مجمعة على ان الوصي اذا دفع

اما الدلي اليتيم بعد صيرورته بالغا فان الاولى والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم اذا كان عليه بينة بقبض المال كان ابعد من ان يدعي ما ليس له وثانيها ان اليتيم اذا اقدم على الدعوى الكاذبة اقام الوصي الشهادة على انه دفع ماله اليه وثالثها ان تظهر امانة الوصي وبراءة ساحته ونظيره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد لتظهر امانته وتزول التهمة عنه فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا في ان الوصي اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق وكذلك لو قال انفقت عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي لا يصدق وقال ابو حنيفة واصحابه يصدق واحتج الشافعي بهذه الاية فان قوله فاشهدوا عليهم امر وظاهر الامر للوجوب وايضا قال الشافعي القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم وانما هو مؤتمن من جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعت اليك لانه لم ياتمنه وكذلك يلزمه ان يقول في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق لانه لم ياتمنه ويلزمه ايضا ان يوجب الضمان عليهم اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه فيقال له اما قولك ان هذا القيد غير معتبر في الشرع اما النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي حاكم فيجب ازالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بان ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي الى قاض اخر ولزم التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم واما الاب فالفرق ظاهر لوجهين احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي ولا يلزم من قبول التهمة في حق الاب قبولها في حق الاجنبي واما اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك فنقول اذا كان قد اعترف بانه هلك بسبب تقصيره فههنا يلزمه الضمان اما اذا اعترف بانه هلك لا بتقصيره فههنا يجب ان يقبل قوله والا صار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا المهم العظيم فاما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الاية ما يدل على ان اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وهذا يدل على جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذا دلت هذه الاية على تاكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم قال بعده فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا اشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه اذا كان لا يمكن من ادعاء دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر كذلك علمنا ان قوله فاشهدوا انه يجب لظاهر الايجاب فكذلك يجب ان الرأي والمصالح يقتضي الايجاب ثم قال هذا الراوي ويدل عليه انه مصدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على انه مامور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم في وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودايع والمضاربات فواجب ان يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال له ما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق ابطاله وايضا فمذهبك ترك الالتفات الى كتاب الله لقياس ركيك يتخيله ومثل هذا الفقه مسلك لا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال ابن الانباري والازهري يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى الكافي فمن الاول قولهم للرجل للتهديد حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظيره قولنا الحسيب بمعنى المحاسب قولنا الشريب بمعنى الشارب ومن الثاني قولهم حسبنا الله اي كافينا الله واعلم ان هذا وعيد لولي اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في ماله ما لا يحل ويقوم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل اليه ماله وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب او بالكافي واعلم ان الباء في قوله وكفى بالله وكفى بربك في جميع القران زايدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسيبا نصب على الحال اي كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا

قوله تعالى

للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرايض وفي الاية مسائل

المسألة الاولى

في سبب نزول هذه الاية قال ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامراة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وعرفطة واخذا ماله فجاءت امراته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا الى بناته شيئا من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله في امرك فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية ودلت على ان للرجال نصيبا وللنساء نصيبا ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الاية فارسل الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوصيين وقال لا تقربا من مال اوس شيئا ثم نزل بعده يوصيكم الله في اولادكم ونزل فرض الزوج وفرض المراة فامر الرسول عليه السلام الوصيين ان يدفعا الى المراة الثمن ويمسكا نصيب البنات

فارسل عليه السلام اليهما ان ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعاها اليها فهذا هو الكلام في سبب النزول

المسألة الثانية

كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة فبين تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر في هذه الاية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء ان ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب واذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل

المسألة الثالثة

احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون اقصى ما في الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الاية الا انا نثبت كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه الاية واما المقدار فنستفيده من ساير الدلائل واجاب اصحابنا عنه من وجهين احدهما انه تعالى قال في اخر الاية نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدرا وبالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الاية وثانيهما ان تخصيص هذه الاية بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين من كان اقرب من شيء اخر فالمراد منه من كان اقرب من جميع الاشياء والاول باطل لانه يقتضي دخول اكثر الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بوجه بعيد وهو الانتساب الى ادم عليه السلام ولا بد وان يكون هو اقرب اليه من ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب الناس اليه وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فثبت انه تعالى ذكر الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار

المسألة الرابعة

قوله نصيبا في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني يجوز ان ينتصب انتصاب المصدر لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله اي قسمة مفروضة

المسألة الخامسة

اصل الفرض الحز ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في القداح يسمى ايضا فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض في اللغة ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا هذا الاسم بما عرف وجوبه بدليل قاطع واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن الحز والقطع واما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبة يعني سقطة قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تاثير الحز والقطع اقوى واكمل من تاثير السقوط فلهذا السبب خص اصحاب ابي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون [illegible] ذوي الارحام [illegible] القطع بان هذه الاية ما تناولت ذوي الارحام والله اعلم

قوله تعالى

وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا

وفي الاية مسائل

المسألة الاولى

[illegible]

[illegible] قال سعيد بن المسيب والضحاك وفي رواية [illegible] الاية محكمة غير منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري وابراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد

بن جبير فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة روي ان عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا الا اعطاه وتلا هذه الاية فهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثابت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثابت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ولو كان ذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في تفسير الاية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين امر الله تعالى ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور اليهم في الحال والاستقبال والقول الاول اولى لانه تعالى تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن ان يقال هذا القول اولى لان الاية التي تعقب في الوصية

القول الثالث

في تفسير الاية ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى فالمراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد باليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول يحكى عن سعيد المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها من وعاء اخيه والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة

المسئلة الثالثة

انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى اكثر وحاجتهم اشد فكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر المسئلة الرابعة الاشبه هو ان المراد بالقول المعروف ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم يعطه شيئا

قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم

في الاية مسائل المسئلة الاولى الجملة الشرطية وهو قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى عليه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه المسئلة الثانية لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه

الاول

ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية الى الاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء من ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب بن ابي ثابت سالت مقسما عن الاية فقال هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصي له فعلى القول الاول الاية محمولة على نهي الحاضرين عن الترغيب في الوصية وعلى القول الثاني على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه

والقول الثالث

يحتمل ان تكون الاية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الاية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس والقول الرابع ان هذا امر لولي اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من يخاف على ولده بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الاية على هذا الوجه ان يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله وان يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك بمنزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا اليق بما تقدم وتاخر من الايات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى اخر ما دعاهم الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم على حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود

المسئلة الثالثة

قال صاحب الكشاف قرئ ضعفاء وضعافى نحو سكارى وكسالى قال الواحدي قرا حمزة ضعافا خافوا عليهم بالامالة فيهما ثم قال ووجه امالة ضعافا ان كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وغلاب وخباث يحسن فيه الامالة



وذلك لانه يصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة فيستحب ان لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة واما الامالة في خافوا فهي حسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت ثم قال فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا وهو كالتقرير لما تقدم فكانه قال فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم قالوا يا بني يا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا اذا اراد الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام

قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا

اعلم انه تعالى اكد الوعيد في اكل مال اليتيم ظلما وقد كثر الوعيد في هذه الايات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الاية مفردة في وعيد من ياكل اموالهم وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لانهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرم وما اشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمته وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

دلت هذه الاية على ان مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرنا فيما تقدم ان للولي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف المسئلة الثانية قوله انما ياكلون في بطونهم نارا فيه قولان الاول ان يجري ذلك على الظاهر قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه واذنيه وعينيه يعرفه كل من راه باكل مال اليتيم وعن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رايت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من ياخذ بمشافرهم ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقال جبريل عليه السلام هؤلاء الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما والقول الثاني ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى اكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد المتلازمين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي وهذا اولى لان الاول لا تقولوا ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه اولى

المسئلة الثالثة

لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التاكيد والمبالغة المسئلة الرابعة انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق اخر وانما ذكر الاكل واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتامى في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراداته خيرا كانت او شرا انه يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات

المسئلة الخامسة

قالت المعتزلة الاية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه قد ذكرنا مستقصى في سورة البقرة ثم يقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز ان يدخل تحت هذا الوعيد اكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من اهل الوعيد من يكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم وجب ان يطلب قدر ما يكون كبيرا من اكل ماله فقال ابو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في مانع الزكاة هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم التوبة والثاني انك زدت فيه عدم كونه صغيرة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا ان نزيد فيه شرط عدم العفو اقصى ما في الباب ان يقال ما وجدنا دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلائل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتم لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود بل يبقى الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك بهذه الاية عن افادة القطع والجزم والله اعلم

المسئلة السادسة

انه تعالى ذكر في مانع الزكاة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما هاهنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح فكان الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف

ماله السدس ثم قال تعالى وسيصلون سعيرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم سيصلون بضم الياء اي يدخلون النار على ما لم يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال ابو زيد يقال صلي الرجل النار يصلاها صلى وصلاء وهو صالي النار وقوم صالون وصلاء قال تعالى الا من هو صالي الجحيم وقال اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها فالقراءة بفتح الياء اسم الورود وهو الصلاء اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله حر النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى سأصليه سقر وقال صاحب الكشاف قرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها **المسئلة الثانية** السعير هو النار المستعرة يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهي مسعورة وسعير والسعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال سعيرا لان المراد نار من النيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله **المسئلة الثالثة** روي انه لما نزلت هذه الاية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال من قال صارت هذه الاية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الاية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما في هذه الاية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم ابواب البر كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم والله اعلم قوله تعالى

يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين احدهما النسب والاخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار والاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الفرس ويأخذون الغنيمة اما العهد فمن وجهين الاول الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وارثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت والثاني التبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من انواع المعاهدة ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في اول الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم الله على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوارث بالنسب ثم قال والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم المراد به التوارث بالعهد والاولون قالوا المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم ليس المراد منه النصيب من المال بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوارث في الجاهلية واما اسباب التوارث في الاسلام فقد ذكرنا ان في اول الامر قرر الحلف والتبني وزاد فيه امرين اخرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مخصوصا بالاخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثاني المواخاة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواخي بين كل اثنين منهما وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين الاسلام اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء **المسئلة الثانية** روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال عليه السلام ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقي فهو لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام **المسئلة الثالثة** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثاني انه تعالى اثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيب ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله في اولادكم **المسئلة الرابعة** قال القفال قوله يوصيكم الله في اولادكم اي يقول لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوقهم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل وموصي وموصى اذا اوصل فاذا قيل اوصى فمعناه اوصلني الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله ههنا يوصيكم اي يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيكم بكذا فكيف قال ههنا يوصيكم الله للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستانفا وقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما اي قال الله لهم مغفرة لان الوعد قول **المسئلة الخامسة** اعلم انه تعالى بدأ بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان الاولاد حال الانفراد وحال الاجتماع مع الوالدين لهم حالات ثلاثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث معا واما ان يخلف الاناث فقط او الذكور فقط القسم الاول ما اذا خلف الذكران والاناث معا وقد بين الله الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما احدها ان للذكر سهمين وللانثى سهم وثانيها انه اذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها انه اذا حصل مع الاولاد جمع اخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم ياخذون سهامهم وكان الباقي بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة القسم الثاني ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين تعالى

انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فعن ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا الكلام لازم على ابن عباس لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي حصول النصف نصيبا للثنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنتين فاذن هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله الثاني انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين الايتين لان الاجماع دل على نصيب الثنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير ان يكون كلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل فعلمنا انها لا تدل عليه ولانه تعالى قال فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ولا يمكن ان يفيد معنى الاشتراط في هذه الايات **الوجه الثالث** في الجواب هو ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر نصيب الانثيين ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان وجب لا محالة ان يكون نصيب الابنتين الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبأن يكون نصيبها مع ولد اخر انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى **الثالث** ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يفيد ان حظ الانثيين ازيد من حظ الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف النص واذا ثبت ان حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق والرابع انا ذكرنا في سبب نزول هذه الاية انه عليه السلام اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه الخامس انه تعالى ذكر في هذه الاية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر البنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحد من هاتين الايتين مجملا من وجه مبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب ان لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب والوجوه الثلاثة مستنبطة من الاية والرابع ماخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي والله اعلم **اما القسم الثالث** وهو ما اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما الابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الايتين ان نصيب الابن المفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه السلام ما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان الابن ياخذ الكل ما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام ان ياخذ الكل الثالث ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له ان ياخذ قدرا اولى منه بان ياخذ الزائد فوجب ان ياخذ الكل فان قيل حظ الانثيين هو الثلثان فقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثان وذلك ينفي ان ياخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد هذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط اما اذا خلف ابناء كانوا مشتركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله اعلم بقي في الاية سؤالات **السؤال الاول** لا شك ان المرأة اعجز من الرجل اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واما ثالثا فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل والجواب عنه من وجوه الاول ان خرج المرأة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه ازيد **الثالث** ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد

ان الفراغ والشباب والجدة • مفسدة للراي مفسدة •

وقد يقال ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وحال الرجل خلاف ذلك والرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثنا الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الاخرة نحو بناء الرباطات واعانة الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل وانما يفيد الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمراة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك الخامس روي ان جعفر الصادق سئل عن هذه المسئلة فقال ان حوا اخذت حفنة من الحنطة واكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى ادم فلما جعلت نصيبها ضعف نصيب الرجل قلب الله الامر عليها فجعل نصيب المراة نصف نصيب الرجل

السؤال الثاني لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى نصف حظ الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى الثاني ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو قال كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة والثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الاية فقيل كفى للذكر ان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغي له ان يطمع في جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية والله اعلم

المسئلة السادسة لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ولا شك انه مستعمل في ولد الابن قال تعالى يا بني ادم وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه السلام يا بني اسرائيل الا ان البحث في ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم ان الطريق في دفع هذا الاشكال ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الاية بل من السنة ومن القياس واما ان اردنا ان نستفيده من هذه الاية فنقول الولد والابن ما كانا مرادين من هذه الاية معا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب راسا واما عندما لا ياخذ ولد الصلب كل الميراث فحينئذ يقتسمون الباقي واما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه اولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الاية على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لانه حين اريد به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وحين اريد به ولد الابن ما اريد به ولد الصلب فالحاصل ان هذه الاية تارة يكون خطابا مع ولد الصلب واخرى مع ولد الابن وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحدا اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب ان يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا انه يدخل فيه ابن الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب والى ولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال واعلم ان هذا البحث الذي ذكرناه في ان الابن هل يتناول اولاد الابن قائم في ان لفظ الاب والام هل يتناولان الاجداد والجدات ولا شك ان ذلك واقع بدليل قوله تعالى نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل واسحق والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور في القران ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله اعلم

المسئلة السابعة اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين زعموا انه مخصوص في صور اربعة احدها ان الحر والعبد لا يتوارثان وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها انه لا يتوارث اهل ملتين وهذا خبر تلقته الامة بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان

الفرع الاول اتفقوا على ان الكافر لا يرث من المسلم اما المسلم هل يرث من الكافر فذهب الاكثرون الى انه ايضا لا يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معاوية بذلك وكتب به الى زياد فارسل ذلك زياد الى شريح وامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما امره زياد بذلك كان يقضي به ويقول هكذا قضى امير المؤمنين حجة الاولين عموم قوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا له ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ان ظاهر قوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصناه بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر اخص من تلك الاية والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله الاسلام يزيد ولا ينقص اخص من قوله في الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال

الفرع الثاني المسلم اذا ارتد ثم مات وقتل فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال اما المال الذي اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان قال الشافعي لا يورث بل يكون لبيت المال وقال ابو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعي انا اجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد وورثته من المسلمين اهل ملتين فوجب ان لا يحصل التوارث فان قيل لا يجوز ان يقال ان المرتد زال ملكه انما ورث عن المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم من المرتد فاما ان يرثه حال حيوة المرتد او بعد مماته الاول باطل ولا يحل له ان يتصرف في تلك الاموال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع باطل والثاني باطل لان المرتد بعد مماته كافر فيقتضي حصول التوارث بين اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يقال انه يرثه بعد موته مستندا الى اخر جزء من اجزاء اسلامه لانا نقول الاستناد باطل لانه لما لم يكن الملك حاصلا حال حيوة المرتد فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا في زمن حياته لزم ايقاع التصرف في الزمان الماضي وذلك باطل في بداهة العقول وان فسر الاستناد بالتبيين فنقول الكلام ايضا في ان الوارث هل ملك بعد حال حيوة المرتد وقد ابطلناه والله اعلم

الموضع الرابع من مخصصات هذه الاية ما هو مذهب اكثر المجتهدين ان الانبياء عليهم السلام لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روي ان فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه احتجوا بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وكانها اشارت الى ان عموم القران لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بتقدير ان يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد الا انه غير جائز ههنا وبيانه من ثلثة اوجه احدها انه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث من ال يعقوب وقوله تعالى وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا مبتدا انما التوريث لا يتحقق الا في المال على سبيل الحقيقة **وثانيها** ان المحتاج الى معرفة هذه المسئلة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر الزهاد والعلما واهل الدين واما ابو بكر فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسئلة البتة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يورث من الرسول عليه السلام فكيف يليق بالرسول عليه السلام ان يبلغ هذه المسئلة الى من لا حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها اشد الحاجة وثالثها يحتمل ان قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشي الذي تركناه صدقة فذلك الشي لا يورث فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل يبقى الخاصية لاحتمال ان الانبياء اذا عزموا على التصدق بشي فبمجرد العزم يخرج ذلك الشي عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة عليها السلام رضيت بقول ابي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال والله اعلم

المسئلة الثامنة من المسائل المتعلقة بهذه الاية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع اليه لانه مفهوم كقولك السمن منوان بدرهم والله اعلم اما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان كانت البنات او المولودات نساء خالصا ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز ان يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وههنا سؤالات

السؤال الاول قوله للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن ارادته بقوله فان كن نساء وهو لبيان حظ الاناث والجواب من وجهين الاول انا بينا ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دل على ان حظ الانثيين هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للثنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت الثاني ان هذا العطف مناسب لانه قد تقدم ذكر الانثيين فكفى هذا القول في حسن هذا العطف

السؤال الثاني هل يصح ان يكون الضميران في كن وكانت مبهمين ويكون نساء وواحدة تفسيرا لهما على ان كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد

السؤال الثالث النساء جمع واقل الجمع ثلثة فالمناسب ان يكون فوق الثنتين صلة الفاصل في التقييد بقوله فوق اثنتين الجواب من يقول اقل الجمع اثنان فهذه الاية حجة ومن يقول هو ثلثة قال هذا للتاكيد كما في قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد اما قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف فنقول قرا نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فعلى كان التامة والاختيار النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كانت المتروكة او المولودة واحدة فكذا ههنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرا زيد بن علي النصف بضم النون

قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا الحسن ونعيم بن ابي ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن المسئلة الثانية اعلم ان للابوين ثلثة احوال الحالة الاولى ان يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الاية واعلم انه لا نزاع ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فههنا الحالة

يكن وتوضيحها على ثلاثة اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحد او اكثر فههنا للابوين لكل واحد منهما السدس وثانيها
ان يحصل مع الابوين بنتان او اكثر وههنا الحكم ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف
وللام السدس وللاب السدس بحكم هذه الاية والسدس الباقي ايضا للاب بحكم التعصيب وههنا سؤالات ٥ ٥
السؤال الاول لا شك ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده عليه وقد بلغ حق الوالدين
الى ان قرن الله طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل
نصيب الاولاد اكثر ونصيب الوالدين اقل والجواب ان هذا في نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل
فكان احتياجهما الى المال قليلا واما الاولاد فهم في زمن الصبي فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر الفرق السؤال الثاني
الضمير في قوله ولابويه الى ماذا يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمعني الاب والام والاصل في الاخير يقال لهما ابوان تثنية
اب وام السؤال الرابع كيف تركيب هذه الاية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله ولابويه بتكرير العامل وفائدة
هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل فهلا قيل لكل واحد من ابويه السدس قلنا لان في الابدال
والتفصيل بعد الاجمال تاكيدا وتشديدا والسدس مبتدا وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما للبيان ٥

قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث

وفي الاية مسائل

المسألة الاولى اعلم ان هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان لا يحصل معهما احد من الاولاد ٥
ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فههنا للام الثلث وذلك فرض لها والباقي للاب وذلك لان قوله
وورثه ابواه ظاهر مشعر بانه لا وارث له سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فههنا للام الثلث وذلك فرض لها
والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهر مشعر بانه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان ٥
نصيب الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما في حق الاولاد
ويتفرع على ما ذكرنا نوعان الاول ان الاية السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس وفي هذه الصورة ياخذ الثلثين
الا انه ههنا ياخذ السدس بالفرضية والنصف بالتعصيب الثاني انه ياخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب
ان يكون الاب اذا انفرد ياخذ كل المال لان خاصية العصبة هو انه ياخذ الكل عند الانفراد مسالة اذا لم يكن للميت وارث
سوى الابوين الا انه ورثه ابواه مع احد الزوجين فذهب اكثر الصحابة الى ان الزوج ياخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى
الام ويدفع الباقي الى الاب وقال ابن عباس يدفع الى الزوج نصيبه والى الام الثلث ويدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد
في كتاب الله ثلث ما بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج لانه يفضي الى ان يكون
للانثى مثل حظ الذكر واما في الزوجة فانه لا يفضي الى ذلك وحجة الجمهور وجوه الاول ان قاعدة
الميراث انه متى اجتمع الرجل والمراة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك قال
تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وايضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر
مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك لانا بينا انه اذا لم يكن وارث غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا
فنقول اذا اخذ الزوج نصيبه وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين
بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم
عقد النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع ان المراة اذا خلفت زوجا وابوين فللزوج النصف
فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين
واعلم ان الوجوه الثلاثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القران بالقياس واما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد
العمومين بعموم الثاني

المسألة الثانية قرا حمزة والكسائي فلامه بكسر الهمزة والباقون بالضم وشرطوا
في جواز هذه الكسرة ان يكون ما قبلها حرفا مكسورا او ياء اما الاول فلقوله في بطون امهاتكم واما الثاني فلقوله في امها
رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط فليس الا الضم كقوله وجعلنا ابن مريم وامه اية واما الباقون فانهم قرؤا بضم الهمزة
اما وجه من قرا بالكسر قال الزجاج انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلامه لان اللام لشدة اتصالها بالاسم صار المجموع
كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلت الضمة كسرة واما وجه من
قرا الهمزة بالضم فلانه الاصل ولا يلزم منه استعمال فعل لان اللام في حكم المنفصل والله اعلم ٥ ٥ ٥

قوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس

اعلم ان هذا هو الحالة الثالثة
من احوال الابوين وهو ان يوجد معهما الاخوة والاخوات وفي الاية مسائل

المسألة الاولى اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام من الثلث الى السدس واتفقوا على ان الثلاثة يحجبون واختلفوا في الاخوين

فالاكثرون

فالاكثرون من الصحابة على انهما يحجبان كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد حجة ابن عباس ان الاية دالة
على ان الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم توجد الثلاثة لم يحصل
شرط الحجب فوجب ان لا يحصل الحجب روى ابن عباس قال لعثمان بم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال
الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى في الامصار
واعلم ان في هذه الاية دلالة على ان اقل الجمع ثلاثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما انكره وهما كانا من صميم العرب ومن علماء
اللسان فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولين الاول ان اقل الجمع اثنان وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني
رحمه الله عليه واحتج عليه بوجوه احدها قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا يحصل للاثنين الا قلبان وثانيها قوله تعالى فان كن
نساء فوق اثنتين انما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للاثنتين وثالثها قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون بهذا المذهب
زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الا ان الذي نظرناه في اصول الفقه ان اقل الجمع ثلاثة وعلى هذا التقدير فظاهر
الكتاب لا يوجب الحجب بالاخوين وانما الموجب لذلك هو القياس وتقديره ان نقول الاختان يوجبان الحجب واذا كان كذلك
فالاخوان وجب ان يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين يحجبان وذلك لانا راينا ان الله تعالى نزل الاختين منزلة الثلاثة
في باب الميراث الا ترى ان نصيب البنتين ونصيب الثلاثة وهو الثلثان وايضا نصيب الاختين من الام ونصيب الثلاثة هو
الثلث فهذا الاستقراء يوجب ان يحصل الحجب بالاختين كما انه يحصل بالاخوات الثلاثة فثبت ان الاختين يحجبان واذا ثبت ذلك
في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لا قائل بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس
في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد التشبيه من غير جامع ويمكن ان يقال لا نتمسك به على طريقة القياس
بل على طريقة الاستقراء الا ان الكثرة ما افادت العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف والله اعلم واعلم انه تاكد هذا باجماع التابعين
على سقوط مذهب ابن عباس والاصح في اصول الفقه ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله اعلم

المسألة الثانية الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة بل ياخذ الاب كل الباقي وهو
خمسة اسداس سدس بالفرضية والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة ياخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب
وحجته ان الاستقراء دل على ان من لا يرث لا يحجب فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب ان يرثوا وحجة الجمهور انه عند عدم الاخوة كان المال
ملكا للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكر الله تعالى الا انهم يحجبون الام من الثلث الى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا
فوجب ان يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك والله اعلم

قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين

اعلم ان مسائل الوصايا تذكر في خاتمة هذه الايات وههنا مسائل

المسألة الاولى ٥ انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي بها او دين يعني هذه الانصباء انما تدفع الى هؤلاء
اذا فضل عن الوصية والدين وذلك لان اول ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق فاما اذا لم
يكن دين وكان هناك وصية فيخرج بعده قدر ما اوصى الميت بوصية اخرجنا الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرائض

المسألة الثانية روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال انكم تقرؤن الوصية قبل الدين
وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان مراده رضي الله عنه التقديم في الذكر واللفظ وليس مراده ان الاية
تقتضي تقديم الوصية على الدين في الحكم لان كلمة او لا تفيد الترتيب البتة واعلم ان الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ
من وجهين الاول ان الوصية مال يوخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة غير مطمئنة اليه فلهذا السبب
قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بعثا على ادائها وترغيبا الى اخراجها ثم اكد في ذلك الترغيب بادخال كلمة او على
الوصية والدين تنبيها على انهما في وجوب الاخراج على السوية الثاني ان سهام المواريث كما انها تؤخر عن الدين فكذلك تؤخر
عن الوصية الا ترى انه اذا اوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث الى الموصى له فجمع الله بين ذكر الدين وذكر
الوصية ليعلم ان سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هي معتبرة بعد الدين بل فرق بين الدين وبين الوصية من جهة اخرى
وهي انه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب الوصايا وفي انصباء اصحاب الارث وليس كذلك الدين فانه
لو هلك من المال شيء استوفي الدين كله من الباقي وان استغرقه وبطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث
من وجه والدين من وجه آخر اما مشابهتها بالارث فما ذكرنا انه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في انصباء اصحاب
الوصية والارث واما مشابهتها بالدين فلان سهام اهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما انها معتبرة بعد الدين والله اعلم

المسألة الثالثة لقائل ان يقول ما معنى او ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصي بها ودين والجواب
من وجهين الاول ان او معناها الاباحة كما لو قال قائل جالس الحسن او ابن سيرين والمعنى ان كل واحد منهما اهل ان تجالس ٥
فان جالست الحسن فانت مصيب او ابن سيرين فانت مصيب وان جمعتهما فانت مصيب اما لو قال جالس الرجل العالم واحدا منهما

الاخرى اذا مر قوله او الامر كذلك ايضا لو قال من بعد وصية ودين وجب في كل مال ان يحصل فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا ذكر بلفظ او كان المعنى ان احدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كانا كلاهما الثاني ان كلمة او اذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم آثما او كفورا وقوله وحرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فكانت او ههنا بمعنى الواو فكذا قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين لما كان في معنى الاستثناء صار كانه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا. **المسئلة الرابعة** قرا ابن كثير وابن عامر وابو بكر عن عاصم يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرا نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد اضافة الى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله تعالى مما ترك ان كان له ولد. **قوله تعالى** آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله

اعلم ان هذا الكلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض ان يكون ما اعترض موكدا لما اعترض بينه ومناسبا فنقول انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت تلك الانصباء مختلفة والعقول لا تهتدي الى كمية تلك التقديرات والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت انفع له واصلح لا سيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على هذا الوجه وانهم كانوا يورثون الرجال الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء فالله تعالى ازال هذه الشبهة بان قال انكم لا تعلمون ان نفوسكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء انه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه انه عين المضرة ويكون عين المصلحة واما الاله الحكيم الرحيم فهو العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم فقوله آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة وقوله فريضة من الله اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوها

الاول المراد اقرب لكم نفعا في الآخرة قال ابن عباس ان الله ليشفع المؤمنين بعضهم في بعض فاطوعكم لله عز وجل من الابناء والآباء ارفعكم درجة في الجنة وان كان الوالد ارفع درجة في الجنة من ولده رفع الله اليه ولده بمسالته ليقر بذلك عينه وان كان الولد ارفع درجة من والديه رفع الله اليه والديه فقال لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا لان احدهما لا يعرف ارتفاعه في الجنة بهذا الاكرام بذلك الثاني المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما اوجب من الانفاق عليه والتربية له والذب عنه والثالث المراد ان الآباء يرثونه ابنا قيل ذلك فيرثه وبالضد قوله تعالى فريضة من الله وهو منصوب نصب المصدر المؤكد اي فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث اولى من القسمة التي تميل اليها طباعكم لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه حكيم لا يامر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث اولى من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله للملائكة اني اعلم ما لا تعلمون فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الآن كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله بهذه الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك لم يزل موصوفا بهذه الصفات. **قوله تعالى**

ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين

اعلم انه تعالى لما ذكر اقسام الورثة في هذه الآيات على احسن الترتيب وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير واسطة او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب او الزوجية فحصل هنا اقسام ثلاثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولاد ويدخل فيها الاولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متاخر في الشرف عن القسم الاول لان الاول ذاتي وهذا الثاني عرضي والذاتي اشرف من العرضي وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متاخر عن القسمين الاولين لوجوه احدها ان الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية واما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها ان القسمين الاولين ينسب كل واحد منهما بغير واسطة والكلالة تنسب الى الميت بواسطة فالثابت ابتداء اشرف من الثابت بواسطة **وثالثها** ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد والزوج اكثر من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام باحوالهم فلهذه الاسباب الثلاثة وامثالها اخر الله تعالى ذكر ميراث الكلالة عن ذكر القسمين الاولين فما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما جعل في الموجب النسبي حظ

الرجل

الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحد والجماعة سواء في الربع والثمن والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف الى الربع او من الربع الى الثمن واعلم انه لا فرق في الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله اعلم. **المسئلة الثانية** قال الشافعي رحمه الله يجوز للزوج غسل زوجته وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز حجة الشافعي انها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم سماها زوجة حال ما اثبت للزوج نصف مالها وانما ثبت للزوج نصف مالها عند موتها لو حصل ان يكون زوجة له بعد موتها واذا ثبت هذا وجب له ان يحل له غسلها والدوران دليل العلية فاهر حجة ابي حنيفة انها ليست زوجته ولا يحل له غسلها بان عمم الزوجية انها لو كانت زوجة له بعد الموت وطئها لقوله الا على ازواجهم واذا ثبت هذا وجب ان لا يثبت حل الغسل لانه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب لما تعارضت الآيتان في ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجته لكان قوله نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو كانت زوجته مع انه لا يحل وطئها لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه ان التخصيص اولى فكان الترجيح من جانبنا وكيف وقد علمنا انه في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ونهار رمضان وحال اشتغالها باداء الصلاة المفروضة والحج المفروض وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة وايضا فعندنا في الخلافيات ان حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المحاج الكثير فوجب ان يزول بفعله والله اعلم. **المسئلة الثالثة** في الآية ما يدل على فضل الرجال على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا خاطب الله الرجال في هذه الآية سبع مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وكما راعى هذه الرتبة لانه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب ونبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن. **قوله تعالى**

وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث

اعلم ان هذه الآية في شرح توريث القسم الثالث من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون الى الميت بواسطة وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفت الصحابة في تفسير الكلالة واختار ابو بكر الصديق رضي الله عنه انها عبارة عمن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح واما عمر رضي الله عنه فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروي انه لما طعن قال كنت ارى ان الكلالة من لا ولد له وانا استحي ان اخالف ابا بكر الكلالة من عدا الوالد والولد وعن عمر فيه رواية اخرى وهي التوقف وكان يقول ثلاثة لان يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه الاول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة اذا اعيا وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولاد وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف ولهذا يظهر انه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لان انتسابهما الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل لاحاطته بالراس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل تحته ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط براسه اما قرابة الولاد فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر

نسب تتابع كابرا عن كابر • كالرمح انبوبا على انبوب •

فاما القرابة المغايرة لقرابة الولاد وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالد والولد. **الحجة الثانية** انه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة في كتابه الا في هذه السورة احدهما في هذه الآية والثاني في آخر السورة وهو قوله قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على ان الكلالة من لا ولد له فقط قال لان المذكور ها هنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول هذه الآية تدل على ان الكلالة من لا ولد له ولا والد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة ولا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة حال وجود الابوين. **الحجة الثالثة** انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الآيات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي ان يكون الكلالة من عدا الوالدين والولد. **الحجة الرابعة** قول الفرزدق

ورثتم قناة الملك لا عن كلالة • عن ابني مناف عبد شمس وهاشم •

دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن الكلالة ودل على انهم ورثوها عن آبائهم وهذا يوجب ان يكون الاب داخلا في الكلالة والله اعلم

المسألة الثانية الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث فاذا جعلناها وصفا للمورث فالمراد الذي لا
يرثه من سوى الوالدين والاولاد اما بيان ان هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روي عن جابر قال مرضت مرضا اشفيت
منه على الموت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به انه ليس له والد ولا ولد
واما انه مستعمل في المورث فالبيت الذي رويناه عن الفرزدق فانه اخبر انهم ورثوا الملك عن الاعمام لا عن الآباء فسمى العم
كلالة وهو هنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة في هذه الآية الميت الذي لا يخلف الوالدين والولد لان هذا
الوصف انما كان معتبرا في الميت الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب ان له ولدا او والدا ام لا المسألة
الثالثة قال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت
هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث او المورث كان بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان من قرابتي يريد من ذوي قرابتي قال
صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة كالهجاجة والفقاقة المسألة الرابعة قوله يورث
فيه احتمالات الاول ان يكون ذلك ماخوذا من ورثه الرجل يرثه وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه وفي
انتصاب كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة والكلالة مصدر وقع موقع الحال
تقديره يورث متكلل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير وان كان رجل يورث
منه كلالة وثالثها ان يكون مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك
ماخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه
المذكورة المسألة الخامسة قرأ الحسن وابو رجاء العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على البناء للفاعل اما قوله
تعالى وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ففيه مسائل المسألة الاولى ههنا سؤال وهو انه تعالى قال وان كان رجل
يورث كلالة او امرأة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه
اذا جاء حرفان في معنى واحد باو جاز اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ
او اخت فليصله يذهب الى الاخ فليصلها يذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز ايضا المسألة الثانية
اجمع المفسرون ههنا على ان المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرأ وله اخ او اخت من ام
وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال في آخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا
اثبت للاخوة والاخوات الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا غير الاخوة والاخوات في تلك الآية فالمراد
ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك
فهم شركاء في الثلث فبين ان نصيبهم لا يزداد على الثلث ثم قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين وفيه مسائل
المسألة الاولى اعلم ان ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الوصية بكل المال وبأي بعض اريد ومما يوافق
هذه الآية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي فيه
ثم تمضي عليه ليلتان الا ووصيته عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيفما اريد الا انا نقول هذه العمومات
مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة اما القرآن فالآيات
الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال
يقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهي آيات المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين
لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث
والثلث كثير انك ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها
ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه اذا ترك القليل
من المال وورثته فقراء فالافضل له ان لا يوصي بشيء لقوله عليه السلام ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز
الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الآية في الموصى له وذلك لانه لا يجوز الوصية لوارث قال
عليه السلام الا لا وصية لوارث المسألة الثانية قال الشافعي رحمه الله عليه اذا اخر الزكاة والحج حتى مات يجب اخراجهما
من التركة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي ان الزكاة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه
لهذه الآية انما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه والشرع ايضا يدل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب
للانقياد [illegible] واما الشرع فلانه روي ان الخثعمية لما سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج
الذي كان على ابيها قال لها عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقضى

اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين قال ابو بكر الرازي المذكور في الآية
الدين المطلق والنبي عليه السلام سمى الحج دين الله والاسم المطلق لا يتناول المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت ان هذا دين
وثبت بحكم الآية تقديم الدين على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب
والله اعلم المسألة الثالثة اعلم ان قوله تعالى غير مضار نصب على الحال اي يوصي بها وهو غير مضار
لورثته واعلم ان الضرار في الوصية يقع على وجوه احدها ان يوصي باكثر من الثلث وثانيها ان يقر بكل ماله او ببعضه لاجنبي
وثالثها ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة ورابعها ان يقر بان الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه
ووصل اليه وخامسها ان يبيع شيئا بثمن بخس او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض ان لا يصل المال الى الورثة وسادسها
ان يوصي بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهذا هو وجه الاضرار في الوصية واعلم ان العلماء قالوا الاولى
ان يوصي باقل من الثلث قال علي لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث وقال النخعي
قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض ابو بكر فوصى فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا واعلم ان الاولى
بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص
وان كان في المال كثرة اوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة والله اعلم المسألة الرابعة
روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول اما القرآن
فقوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال ابن عباس في الوصية ومن يعص الله ورسوله قال في الوصية واما السنة
فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة سبعين سنة وجار في وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار
وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه السلام من قطع ميراثا
فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله عند القرب من الموت
يدل على جراءة شديدة على الله وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر ثم قال تعالى وصية من الله وفيه سؤالان
السؤال الاول كيف انتصاب قوله وصية والجواب فيه من وجوه الاول انه مصدر مؤكد
اي يوصيكم بذلك كقوله فريضة من الله الثاني ان يكون منصوبة بقوله غير مضار اي لا تضار وصية الله في ان الوصية يجب ان تكون
على الثلث الثالث ان يكون التقدير وصية من الله بالاولاد وان لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية
وينصر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية بالاضافة السؤال الثاني لم جعل خاتمة الآية الاولى فريضة من الله وخاتمة
هذه الآية وصية من الله الجواب ان لفظ الفرض اقوى وآكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد
بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجب الرعاية الا ان القسم الاول وهو رعاية
حال الاولاد اولى ثم قال والله عليم حليم اي عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم عن الجاير لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله اعلم

قوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب
مهين

في الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما بين سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال
تلك حدود الله وفيه بحثان البحث الاول ان قوله تلك اشارة الى ماذا فيه قولان الاول انه اشارة الى
[illegible] والثاني انه اشارة الى كل ما ذكره من اول السورة الى ههنا من بيان اموال الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم وحجة القول
الاول ان الضمير يعود الى اقرب المذكورات وحجة القول الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد يوجب عوده
الى الكل البحث الثاني ان المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي يمتاز به عن غيره ومنه
حدود الدار والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا له لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه ويمنعه من الخروج عما سواه
المسألة الثانية قال بعضهم قوله ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع او عصى في هذه التكاليف
المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل
اقصى ما في الباب ان هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم الا ترى ان الوالد قد
يقبل على ولده ويوبخه في امر مخصوص ثم يقول احذر مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور
فكذا ههنا والله اعلم المسألة الثالثة قرأ نافع وابن عامر ندخله جنات ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول
فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله مولاكم ثم قال سنلقي بالنون واما الثاني فوجهه ظاهر المسألة الرابعة ههنا سؤال
وهو ان قوله يدخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما الجواب

انه كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان **المسئلة الخامسة** انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء في ندخله والتقدير ندخله خالدا في النار **المسئلة السادسة** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق اهل الصلاة يخلدون في النار وذلك لان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وغيره وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من اهل الصلاة او ليس من اهل الصلاة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد ولا يقال ان هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا لو حملنا هذه الاية على تعدي جميع حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو ان يترك جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بان يأتي باليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الاية ذلك لخرجت الاية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه اي حد كان من حدود الله والثاني هو ان هذه الاية مذكورة عقيب قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الامور المذكورة في هذه الايات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا بأس باعادة طرف منه في هذا الموضع فنقول اجمعنا على ان هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم ما الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله ومن يعص الله ورسوله فيه جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان باليهودية والنصرانية معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه ٥

الوجه الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ومن يتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك للزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله بانا نحمل هذه الاية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب انه كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة يكون بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حق وواجبة القبول الا انه يتركها وتارة يكون بان يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود فاما الاول فلا يكون تعديا في حدود الله والا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الاية من قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الاية من المباحث واما بقية الاسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله اعلم ٥

قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا

اعلم انه تعالى لما ذكر في الايات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتين به من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان اليهن ونظر لهن في امر آخرتهن وايضا ففيه فائدة اخرى وهو ان لا يجعل امر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم وانه ليس في احكامه محاباة ولا مداهنة بينه وبين احد قرابة وانما مقصود الشرع الانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اللاتي جمع التي وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال ابو بكر الانباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي كقوله اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال في هذه اللاتي واللاتي والفرق هو ان الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد واما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحد منها غير متميزة عن غيرها بخواص وصفات فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوي بينهما فيقول ما فعلت الهندات التي من امرها كذا وما فعلت الاثواب التي من قصتهن كذا والاول هو المختار **المسئلة الثانية** قوله يأتين الفاحشة ٥

اي

اي يفعلنها يقال اتيت امرا قبيحا اي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا وقال لقد جئتم شيئا ادا وفي التفسير عن الاكثر على [illegible] الفاحشة [illegible] **المسئلة الثالثة** [illegible]

[illegible] وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة السحاقات وحدهن الحبس الى الموت وبقوله واللذان يأتيانها منكم اهل اللواط وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بالاية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج ابو مسلم عليه بوجوه الاول ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة ٥ من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال [illegible]

والثالث [illegible]

الاول [illegible] قد جعل الله لهن سبيلا الثيب ترجم والبكر تجلد [illegible] ان الصحابة اختلفوا في احكام اللواط [illegible]

المسئلة الرابعة زعم جمهور المفسرين ان هذه الاية منسوخة [illegible]

التبديد وذلك لان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا يدل على ان امساكهن في البيوت ممدود الى غاية ان يجعل الله لهن سبيلا ان ذلك السبيل كان مجملا فلما قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني الثيب ترجم والبكر تجلد وتنفى صار هذا الحديث بيانا لتلك الآية لا ناسخا له وصار ايضا مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ومن المعلوم ان جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الآيتين ومخصصا للآية الاخرى اولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا وكيف لا نقول آية الحبس مجملة قطعا فانه ليس في الآية ما يدل على ان ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها من المبين وآية الجلد مخصوصة فلا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لآية الحبس مخصصا لآية الجلد واما على قول اصحاب ابي حنيفة فيلزم وقوع النسخ من ثلاثة اوجه او لان آية الحبس صارت منسوخة بدلالة الرجم فظهر ان الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه

الوجه الثاني في دفع كلام الرازي انك تثبت انه لا يجوز ان تكون آية الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت انه يجب ان تكون هذه الآية متاخرة عنه ولم لا يجوز ان يقال انه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وتقديره ان قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم فتاخر بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند اكثر المعتزلة لما انه توهم التلبيس واذا كان كذلك ثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك عند نزول قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا التقدير سقط قولك الحديث كان متقدما على آية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الآية اعني آية الحبس نازلة في حق الزناة فثبت ان هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة فاما على قول ابي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة والله اعلم

المسألة الخامسة القائلون بان هذه الآية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات السؤال الاول ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه احدها المراد من زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وثانيها من نسائكم اي من الحرائر كقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم والغرض بيان انه لا حد على الاماء وثالثها من نسائكم اي من المؤمنات ورابعها من نسائكم اي من الثيب السؤال الثاني ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب فخلدوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه ان المرأة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا

السؤال الثالث ما معنى يتوفاهن الموت والموت والتوفي بمعنى واحد فصار في التقدير يتوفاهن الموت الجواب يجوز ان يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك الموت او حتى ياخذهن الموت ويستوفي ارواحهن السؤال الرابع انكم تفسرون قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالحديث وهو قوله عليه السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم لا شك انه اغلظ من الحبس والجواب ان النبي عليه السلام فسر السبيل بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وايضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان اخف او اثقل

قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما

في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير واللذان واللذين وهذان مشددة النون والباقون بالتخفيف واما ابو عمرو فانه وافق ابن كثير في قوله فذانك اما وجه التشديد قال ابن مقسم انما شدد ابن كثير هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين تثنية الاسماء المتمكنة وغير المتمكنة والآخر ان الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهي الذال فارادوا تقوية كل واحد منهما بان زادوا على نونها نونا اخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيه ان النون فيه ليست نون التثنية فارادوا ان يفرقوا بينها وبين نون التثنية وقيل زادوا النون تاكيدا كما زادوا اللام واما تخصيص ابي عمرو التشديد في المبهمة دون الموصولة فكانه قصد ان تكون ذلك لما زاد فرقا في الحذف للمبهمة الزم فكان استحقاقها العوض اشد

المسألة الثانية الذين قالوا ان الآية الاولى في الزناة قالوا هذه الآية ايضا في الزناة فعند هذا اختلفوا في انه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه وذكروا فيه وجوها الاول ان المراد من قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزانية والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم الزاني ثم انه تعالى خص الحبس في البيت بالمرأة وخص الايذاء بالرجل والسبب فيه ان المرأة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية واما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج في اصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله فلا جرم جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس في البيت وجعلت عقوبة الرجل الزاني ان يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل ايضا ان يقال ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمرأة والحبس كان من خواص المرأة فاذا تابا ازيل الايذاء عنهما وبقي الحبس على المرأة وهذا احسن الوجوه المذكورة الثاني قال السدي المراد بهذه الآية البكر من الرجال والنساء وبالآية الاولى الثيب وحينئذ يظهر التفاوت بين الآيتين قالوا ويدل

على التفسير وجوه **الاول** انه تعالى قال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فخص الازواج [illegible]

[illegible]

المسألة الثالثة [illegible]

قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما

[illegible]

المسألة الاولى [illegible]

استحقاق الذم عند الترك [illegible] اما ان يكون ممتنع الثبوت في حق الله تعالى او غير ممتنع الثبوت في حقه والاول باطل لان ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى وجب ان يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل واما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز ان يكون الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بالوجوب على الله تعالى باطل

الحجة الثانية ان قادرية العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها اما ان يكون على السوية او لا يكون على السوية فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها الا لمرجح ثم ذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وان حدث عن العبد عاد التقسيم وان حدث عن الله فحينئذ العبد انما اقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته فيكون ذلك التوبة انعاما من الله تعالى على عبده وانعام المولى على عبده لا يوجب عليه ان يقبل واما ان كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم واذا كان كذلك كان القول بالوجوب اظهر بطلانا وثالثها الحجة الثالثة ان التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والارادات والكراهة والارادة لا تحصلان باختيار العبد والا افتقر في تحصيلها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على الله فثبت ان القول بالوجوب باطل

الحجة الرابعة ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل فاما الجواب عما احتجوا به فهو انه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين فاذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التأويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل لما اخبر عن قبول التوبة وكل ما اخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزم ان لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع اما انتم تقولون بان وقوع التوبة من حيث انها هي توجب وجوب القبول على الله تعالى وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق **المسألة الثانية** انه تعالى شرط لهذا قبول التوبة شرطين احدهما

قوله الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة والسؤال الثاني ان كلمة انما للحصر وظاهر هذه الاية يقتضي ان من اقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا ان لا تكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها والجواب عن السؤال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية واذا كان كذلك لاجرم خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما القسم الثاني فلما كان ذنبهم اغلظ لاجرم لم يذكر فيه هذا التاكيد في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة الاول قال المفسرون كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف عليه السلام انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال تعالى يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسالن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقال تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه انه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كانه لا علم له فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء اتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية او مع الجهل بذلك والوجه الثاني في تفسير الجهالة ان ياتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا انه يكون جاهلا بقدر عقابه وقد علمنا ان الانسان اذا اقدم على ما لا ينبغي مع العلم بانه لا ينبغي الا انه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الافات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز انه جاهل بفعله **والوجه الثالث** ان يكون المراد منه اتيان الانسان بالمعصية مع انه لا يعلم كونها معصية لكن بشرط ان يكون متمكنا من العلم بكونه معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى اجمعنا على ان اليهودي يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا الساهي والناسي فانه ياتي بالفعل ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة في الوجهين الاولين محمول على المجاز وفي هذا الوجه على الحقيقة الا ان على هذا الوجه لا يدخل تحت الاية الا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه اما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الاية وانما يعرف حاله بطريق القياس وهو انه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلان تكون واجبة على العامد كان ذلك اولى هذا هو الكلام في الشرط الاول من شرائط التوبة **واما الشرط الثاني** فهو قوله ثم يتوبون من قريب وقد اجمعوا على ان المراد من القرب حضور زمان الموت ومعاينة اهواله وانما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه احدها ان الاجل ات وكل ما هو ات قريب وثانيها التنبيه على ان عمر الانسان وان طال فهو قليل قريب فانه محفوف بطرفي الازل والابد فاذا قست عمرك الى طرفيهما صار كالعدم وثالثها ان الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به ومن هذا حاله فانه يوصف بالقرب فان قيل ما معنى قوله من قريب **الجواب** انه لا بد من الغاية ان يجعل مبدا توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فاما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله انما التوبة على الله وبقوله فاولئك يتوب الله عليهم ومن لم يقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه ان يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى في قوله عسى الله ان يتوب عليهم ولا شك ان يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض اي يتوبون بعض زمان قريب كانه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي اي جزء من اجزاء هذا الزمان اتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو تائب من بعيد واعلم انه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل فما فائدة قوله فاولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله **قلنا** فيه وجهان **الاول** ان قوله انما التوبة على الله اعلام [illegible] وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت

قال

قال اني تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما اعلم انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة اردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الاية دالة على ان من حضره الموت وشاهد اهواله فان توبته غير مقبولة وهذه المسئلة مشتملة على بحثين البحث الاول الدليل على ان توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه الاول هذه الاية وهي صريحة في المطلوب الثاني قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا والثالث قال في صفة فرعون حتى اذا ادركه الغرق قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين الان وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو انه اتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا الرابع قوله تعالى حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها الخامس قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها فاخبر تعالى في هذه الايات ان التوبة لا تقبل عند حضور الموت والسادس روى ابو ايوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اي ما لم تتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين اهبط الى الارض وعزتك لا افارق ابن ادم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا اغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر والمراد من قوله حتى اذا حضر احدهم الموت نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت **البحث الثاني** قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه الاول ان جماعة اماتهم الله تعالى ثم احياهم مثل قوم من بني اسرائيل ومثل اولاد ايوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على ان مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني ان الشدائد التي يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي تلقاها المراة عند الطلق او ازيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد الثالث انه عند القرب من الموت اذا عظمت الالام صار اضطراره اشد وهو تعالى يقول امن يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الالام في ذلك الوقت بان يكون سببا لقبول التوبة اولى من ان يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس تزايد الالام لا يجوز ان يكون مانعا من قبول التوبة ونقول المانع من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد احوالا واهوالا صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدته تلك الاهوال ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه الا ترى ان اهل الاخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط عنهم التكاليف وان لم يكن هناك موت لان العقاب انتوبتهم عند محشر الحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم ان ههنا بحثا عميقا اصوليا وهو ان ذلك لان اهل القيامة لا يشاهدون الا انهم صاروا احياء بعد ان كانوا امواتا ويشاهدون ايضا النار العظيمة واحوالا عظيمة وكل ذلك لا يوجب ان يصير العلم بالله ضروريا لان العلم بحصول الحياة بعد ان كانت معدومة يحتاج الى الفاعل علم نظري عند اكثر شيوخ المعتزلة ويعتقدون ان هذا العلم ضروري لكن العلم بان الاحياء لا يصح من غير الله علم نظري واما العلم بان فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله فهذا ايضا استدلالي فكيف يمكن ادعاء ان اهل الاخرة لاجل مشاهدة اهوال القيامة يعرفون الله بالضرورة ثم هب ان الامر كذلك فلم قلتم بان العلم بالله اذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك لان العبد مع علمه الضروري بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية بانه كريم وانه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه واذا كان الامر كذلك فلم قالوا بان هذا يوجب زوال التكليف ثم انا نقول الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من ان العلم بالله في دار التكليف يجب ان يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لان من حصل في قلبه العلم بالله ان كان يجوز من نفسه ان ياتي قلبه بعد ذلك [illegible] الى [illegible] وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت ان هذه الاشياء التي ذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بمشيئته وعدم قبول التوبة في بعض الاوقات [illegible] الخبر عن عدم قبول التوبة في وقت اخر [illegible] **المسئلة الثانية** انه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الاول انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بان قبول توبتهم واجب وقال في القسم الثاني وليست التوبة للذين يعملون السيئات فهذا جزم بانه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم التقسيم العقلي ما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة **والقسم الثاني** هم الذين لا يتوبون الا عند مشاهدة الياس وجب ان يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهؤلاء ما اخبر الله عنهم انه يقبل توبتهم وما اخبر عنهم انه يرد توبتهم بل تركهم في المشيئة حيث قال ويغفر

ما دون ذلك لمن يشاء المسألة الثالثة انه تعالى بين ان من تاب عند حضور علامات الموت وبعد معاينته وكذا قوله الذين يموتون معناه الذي قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الايمان لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الايمان الثاني المراد الكفار اذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا تقبل توبتهم المسألة الرابعة تعلق الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين الاول قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت ان الثانية الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق الكل اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق والثاني انه تعالى اخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى والجواب انا قد حملنا جملة عمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الاجوبة ولا حاجة الى الاعادة فيقال في كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب ان يعود الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات من قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز ان يكون قوله اعتدنا لهم عذابا اليما عائدا الى الكفار فقط وتحقيق الكلام فيه انه تعالى اخبر عن الذين لا يتوبون الا عند الموت ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك فبين ان ايمانهم عند الموت غير مقبول ولا شك ان الكافر اقبح فعلا واخس درجة عند الله من الفاسق فلا بد وان يخصه بمزيد اذلال واهانة فجاز ان يكون قوله اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال اما الوجه الثاني مما عولوا عليه فهو انه اخبر انه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقوبات وتجويز المغفرة وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعلى ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون به والله اعلم المسألة الخامسة انه تعالى عطف الذين يتوبون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلاة ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والله اعلم المسألة السادسة اعتدنا اي اعددنا وهيأنا ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم اعدت للكافرين واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا نار جهنم وبرده وقوله اعتدنا اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها اعلم انه تعالى لما وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان اهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بانواع كثيرة من الايذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فنهاهم الله تعالى عنها في هذه الآيات فالنوع الاول قوله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية قولان الاول كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امرأته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذي اصدقها الميت وان شاء زوجها من انسان آخر واخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا فانزل الله تعالى هذه الآية وبين ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث امرأة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت والقول الثاني ان الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له ان يمنعها من الازواج حتى تموت فيرثها مالها فقال تعالى لا يحل لكم ان ترثوا اموالهن وهن كارهات المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي التوبة انفقوا طوعا او كرها بالفتح وفي الاحقاف حملته امه كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم والباقي بالفتح وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم النوع الثاني من الاشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وفيه مسائل المسألة الاولى في محل ولا تعضلوهن قولان الاول انه نصب بالعطف على ما عمل فيه ان تقديره ولا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن وفي قراءة عبد الله ولا والثاني انه جزم بالنهي عطفا على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا المسألة الثانية العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن المسألة الثالثة اختلفوا في قوله ولا تعضلوهن من هو المخاطب به اقوال الاول ان الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدي منه بمهرها وهذا القول اختيار اكثر المفسرين فكأنه تعالى قال لا يحل لكم التزوج بهن بالاكراه وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل

والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن معناه انهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم ان تبذل المرأة ما اخذت من ميراثه الثالث انه خطاب للاولياء ونهي لهم عن عضل المرأة الرابع انه خطاب للازواج فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يتسلطون عن الزوج ويضيقون الامر عليهن لتعوضهن يأخذوا منهن شيئا الخامس انه عام في الكل اما قوله تعالى الا ان يأتين بفاحشة مبينة ففيه مسائل المسألة الاولى في الفاحشة المبينة قولان الاول انها النشوز وشكاسة الخلق وايذاء الزوج واهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم في طلب الخلع ويدل عليه قراءة ابي بن كعب الا ان يفحشن عليكم والقول الثاني انها الزنا وهو قول الحسن وابي قلابة والسدي المسألة الثانية قوله الا ان يأتين استثناء من ماذا فيه وجوه الاول انه من اخذ الاموال يعني لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا زنت والقائلون بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم وما نسخ ومنهم من قال انه منسوخ بآية الجلد الثاني انه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت وهو قول ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ الثالث يمكن ان يكون ذلك استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت الا ان يأتين بفاحشة مبينة فعند ذلك يحل للاولياء والازواج حبسهن في البيوت المسألة الثالثة قرأ نافع وابو عمرو مبينة بكسر الياء وآيات مبينات بفتح الياء حيث كان قال لان في قوله مبينة تبين ظاهرها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم بالفتح فيهما والباقون بكسر الياء فيهما اما من قرأ بالفتح فله وجهان الاول ان الفاحشة والآيات لا فعل لها في الحقيقة انما الله تعالى هو الذي بينها والثاني ان الفاحشة تبين بان يشهد عليها اربعة صارت مبينة واما الآية فان الله تعالى بينها واما من قرأ بالكسر فوجهه ان الآيات اذا تبينت وظهرت صارت اسبابا للبيان واذا صارت اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت اسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال اليها كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس النوع الثالث من التكاليف المتعلقة باحوال النساء قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال في القول ثم قال تعالى فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن وآثرتم فراقهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول المعنى انكم ان كرهتم صحبتهم فامسكوهن بالمعروف فعسى ان يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول قال فربما حصل الخير الكثير بان يحصل منها ولد او تنقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة وتارة بانه لما كره صحبتها ثم انه تحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وانفق عليها واحسن اليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني ان يكون المعنى ان كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه ونظيره وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول ابي بكر الاصم قال القاضي وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة النوع الرابع من التكاليف المتعلقة بالنساء

قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فيه مسائل المسألة الاولى قوله تعالى في الآية الاولى لما اذن في مضارة الزوجات اذا اتين بفاحشة مبينة بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال وان اردتم استبدال زوج مكان زوج روي ان الرجل منهم اذا مال الى التزوج بامرأة اخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المرأة التي يريدها فقال تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الآية والقنطار المال العظيم وقد تقدم تفسيره في قوله والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة المسألة الثانية قالوا الآية تدل على جواز المغالاة في المهر روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وانت تمنع وتلت هذه الآية فقال عمر كل الناس افقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا لا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الآلهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع وقال عليه السلام من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ولم يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه ان قولنا الاله جسم حق المسألة الثالثة من الآية يدخل فيه ما اذا آتاها مهرها وما اذا لم يؤتها وذلك لانه لو اوقع العقد على ذلك الصداق ففيه حكم الله فلا فرق فيه بين ما اذا آتاها الصداق وبين ما اذا لم يؤتها المسألة الرابعة احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال وذلك لان الله تعالى منع الزوج من ان يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق تركنا العمل به قبل الخلوة فوجب ان يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع واذا صار هذا مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية والجواب ان هذه الآية المذكورة هاهنا مخصصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف

تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وان افضاء بعضهم الى البعض هو الجماع على قول اكثر المفسرين وسنفسر الدلالة على صحة ذلك **المسألة الخامسة** اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون من قبل الزوج واما ان يكون من قبل الزوجة فان كان من قبل الزوج كره له ان ياخذ شيئا من مهرها لان قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا صريح في ان النشوز اذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن ان ياخذ من مهرها شيئا ثم ان اخذ فتحت المخالفة ملك الزوج بدل الخلع كما ان البيع وقت النداء منهي عنه ثم انه يفيد الملك واما ان كان النشوز من قبل المراة فههنا يحل اخذ بدل الخلع لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة ثم قال تعالى اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فيه مسائل المسألة الاولى البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث اذا واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته **المسألة الثانية** في انتصاب قوله بهتانا وجوه الاول قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال المعنى اتاخذونه مباهتين واثمين الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل انه انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعدت عن القتال جبنا الثالث انتصب بنزع الخافض اي ببهتان الرابع فيه اضمار تقديره تصيبون به بهتانا واثما المسألة الثالثة في تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كانه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها وانه لا ياخذ منها فاذا اخذه صار ذلك القول الاول بهتانا الثالث انا ذكرنا انه كان من عادتهم انهم اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على هذا الوجه في الاغلب الاكثر جعل كان اخذها هو الاخذ الرابع انه تعالى ذكر في الاية السالفة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك بانها قد اتت بفاحشة مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الاخذ بانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير اخر وهو ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم من وجه اخر فكان ذلك معصية عظيمة من امهات الكبائر الخامس ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله اتاخذونه بهتانا معناه اتاخذونه عقاب البهتان كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا **المسألة الرابعة** قوله اتاخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى ان الظاهر انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة فكان ذلك بهتانا والبهتان من امهات الكبائر وثانيها انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التضييق وهو ظلم الى اخذ المال وهو ظلم اخر ولا شك ان التوسل بظلم الى ظلم اخر يكون اثما مبينا وثالثها قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسالتان المسألة الاولى اصل الافضاء في اللغة الذي هو السعة يقال فضى يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الاية قولان احدهما ان الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخلوة الصحيحة تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلان اي صار في فرجته وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل الثاني انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول الالفة والمحبة وهو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه الثالث وهو ان الافضاء لا بد وان يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليه لان كلمة الى لانتهاء الغاية ... واحدهما الى الاخر فامتنع تفسير قوله افضى بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة **فان قيل** فاذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم الى البعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به قلنا القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع واخر انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول انه يتقرر بالملامسة والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع فلم يبق في تفسير افضاء البعض الى البعض الا احد امرين اما الجماع واما الخلوة والقول بالخلوة باطل لما بيناه فتعين ان المراد بالافضاء هو الجماع **الرابع** وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او

الجماع واذا ثبت ذلك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرير فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي والله اعلم **المسألة الثانية** قوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه ولاي معنى تفعلون هذا فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذاتك وتمتعك وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ان هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم **الوجه الرابع** من الوجوه التي جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه المراة على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجاها الى ان بذلت المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله **الثالث** قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى البعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظة لقوته وعظمته وقالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج النوع الخامس من الامور التي كلف الله بها في هذه الاية من الامور المتعلقة بالنساء

قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج ابائهم فنهى الله بهذه الاية عن ذلك الفعل المسألة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي رحمة الله عليه لا يحرم احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال انه تعالى نهى الرجل ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطي فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة ابيه انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطي لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطي لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج بزوجة نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الاية هو العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الاية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطي لانه لا قائل بالفرق **الثاني** قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا الوطي لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية ولو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب الرابع قوله عليه السلام ناكح اليد ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اما وطيها ابا وكرها وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطي فقد ورد ايضا بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات وقال عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلما كان تحمل اللفظ على الوطي اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد بل ان لفظ النكاح في اصل اللغة عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في الوطي لا في العقد وكان لفظ النكاح حقيقة في الوطي ثم ان العقد سمي بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم المسبب على السبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على راس الصبي حال ما يولد ثم يسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا واعلم انه كان مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته ومجازه معا فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الاية حكم الوطي فاما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الاية بل من طريق اخر ودليل اخر **الوجه الثاني** ان من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فهذا القائل قال دلت الايات المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطي وفي العقد معا فكان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن الوطي وعن العقد معا حملا اللفظ على كلا مفهوميه **الوجه الثالث** في الاستدلال وهو قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا قال لما ثبت بالدلائل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في القرآن في الوطي تارة وفي العقد اخرى والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن التزويج يكون نهيا عن العقد وعن الوطي معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الاستدلال والجواب عنه من وجوه الاول لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطي والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه احدها قوله عليه السلام النكاح سنتي ولا شك ان الوطي من حيث كونه وطيا ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطي بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنة وثبت ان الوطي ليس بسنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطي وكذا التمسك بقوله تناكحوا تكثروا ولو كان الوطي مسمى بالنكاح

لكان هذا الزنا في مطلق الوطي وكذا التمسك بقوله تعالى وانكحوا الايامى وانكحوا ما طاب لكم من النساء الا يتأول لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا الوطي مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انهم تناظروا على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة في الوطي لزم دخول التخصيص في الآيات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في الآيات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطي ولا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطي قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح وهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح وطي فهذا يقتضي ان لا يكون الوطي نكاحا الوجه الثالث انه من حلف في اولاد الزنا انهم ليسوا اولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطي نكاحا لوجب ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطي ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة

السؤال الثاني سلمنا ان الوطي مسمى بالنكاح لكن العقد ايضا مسمى به فلم كان حمل الاية على ما ذكرتم اولى من حمله على ما ذكرنا اما الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين الاول ان الوطي مسبب العقد فيحسن اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فلذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكما يحتمل ان يقال النكاح اسم للوطي ثم اطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطي فكذلك يحتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطي لكونه مسببا له فلم كان احدهما اولى من الاخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان استلزام السبب للمسبب [illegible] من استلزام المسبب للسبب المعين فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط لجواز المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطي اولى من عكسه الوجه الثاني ان النكاح لو كان حقيقة في الوطي مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا تكون الاية دالة على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية هو ان قوما كانوا يتزوجون بازواج ابائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول الاية لا بد وان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الاية ام لا فاما ان سبب النزول داخل فيها فذلك مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول هذه الاية هو العقد لا الوطي وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد في هذه الاية فكان قول الكرخي واتباعه على مضادة هذا الدليل القاطع فكان ساقطا مردودا قطعا اما الوجه الثاني مما ذكرناه هو انا نحمل لفظ النكاح على مفهومه فنقول هذا ايضا باطل وتقرير وجه بطلانه في اصول الفقه واما

الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهو ايضا ضعيف لان الضم الحاصل في الوطي عبارة عن تجاور الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية فيعني التجاور والتلاقي والتجاور فيه محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطي وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال ان لفظ النكاح حقيقة فيه فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطي وبين العقد او يقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص في هذا الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال ان يقول سلمنا ان النكاح بمعنى الوطي ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح اباؤكم المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم ان لفظة ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر فتقدير الاية ولا تنكحوا نكاح ابائكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة وكانت على سبيل القهر والالجاء فالله تعالى نهاهم بهذه الاية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الاية

الوجه الثالث في الجواب عن هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ولكن قوله من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظ الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل ما نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح اباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد ذلك لصار مجملا غير مفيد والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم انه بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى من صرفه الى الغير وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو التزوج بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا يلزم كون الاية مجملة ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع الوجه الرابع سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم والنهي اكثر اقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك [illegible] ما في الباب ان يقال هذا على خلاف

الاصل

الاصل ولا يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس ان ما ذكرتم معارض بدلائل تدل على صحة هذا النكاح الا انها انما تدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه

الحجة الاولى ان هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا بيان الاول ان محمدا صاحب ابي حنيفة رضي الله عنه نص عليه في الاية ونريد بهما ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو اصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من مجموع ما ثبت انعقاد هذا النكاح منعقدا على اصل ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح

الحجة الثانية عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات ومد النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم من زنى بها الاب وغيرها اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع لكنه حجة في غير محل التخصيص وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا نتمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والحرام لا يحل ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير عائد الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وذلك لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات اليه هو من قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وايضا نتمسك بعمومات الاحاديث كقوله عليه السلام اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه العمومات يتناول محل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان يثبت ان النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد فلو حملنا الاية على العقد لزمنا الا مجازا واحدا وبتقدير ان نحمل تلك الاية على حرمة النكاح لزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل

الحجة الثالثة الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فههنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به

الحجة الرابعة من جهة القياس ان نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها بجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان هذه الحرمة انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا

بيان المقام الاول ان من تزوج بامرأة فلو لم يدخل على المرأة اباء الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المرأة وابنتها لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها وابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايحاش من الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتأثيرا وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق واما اذا حصلت الحرمية انقطعت الاطماع وانحبس الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذا المفسدة فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه الحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع الحرمية ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فيناسب حكم الشرع باثبات هذه الحرمية واما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يناسب حكم الشرع باثبات هذه الحرمية وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين والمراد من قول الامام الشافعي رضي الله عنه في مناظرته في هذه المسألة مع محمد بن الحسن حيث قال وطء حمدت به ووطء رجمت به فكيف يشتبهان وليكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة والعلة السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا ان ابا بكر الرازي طول في هذه المسألة في تصنيفه وما كان ذلك التطويل الا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما انتهى الى الكلمة التي رواها الامام الشافعي اساء في الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن ايراد حججه فبعد ان كتب الاوراق الكثيرة في الترهات التي لا يبقى بمرضيه منها ولا بغرضه على خصومه لبسه الظهر التبجح الشديد والتصلف العظيم فكثرة علوم اصحابه بتلك العلوم من غاية الشهوة ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول بعزه قوله فيها ولعلم ان الدلائل من كان اهلا لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخرنا منه خرزة ثم جعلناها الواو من شذرة التحقيق والتدقيق ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه وسالنا الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق

المسألة الثالثة ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب حل العقد فقال ما نكح اباؤكم الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم فانه معفو عنه **الثاني** قال صاحب الكشاف هذا كما استثني غير انه بسيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط **الثالث** ان هذا استثناء منقطع

انه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله تجاوز عنه والرابع الا ههنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى الخامس قال بعضهم معناه الا ما قد سلف فانكم مقرون عليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطأ لانه عليه السلام ما اقر احدا على نكاح امراة ابيه وان كان في الجاهلية روى البرا ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بردة بن ... الى رجل عرس بامراة ابيه ليقتله وياخذ ماله

المسئلة الرابعة الضمير في قوله تعالى انه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلم الله تعالى ان هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امراة ابيه مقيت وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشيا عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم فبين الله تعالى ان هذا النكاح ابدا كان ممقوتا وقبيحا الثاني ان هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي بين الله تعالى انه كان فاحشة في الاسلام ومقتا عند الله وانما قال كان لبيان انه في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف

المسئلة الخامسة انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من افحش الفواحش وثانيها المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار وثالثها قوله وساء سبيلا قال الليث ساء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا منصوب تفسيرا لذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح في المعقول وفي الشرائع وفي العادات فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله اعلم النوع السادس من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الايات

قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية اعلم انه تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النسوان سبعة منهن من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وامهات النساء وبنات النساء بشرط ان يكون قد دخل بالنساء وازواج الابنا والابا الا ان ازواج الابنا مذكورة ههنا وازواج الابا مذكورة في الاية المتقدمة والجمع بين الاختين مذكور في الاية المتقدمة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الاية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الاية فليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الاية مجملة من هذا الوجه

والجواب عنه من وجهين الاول ان تقديم قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يدل على ان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم الميتة والدم فهم كل احد ان المراد تحريم اكلهما واذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلث فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية فكانت في غاية الركاكة والله اعلم بل الذي فيه بحث من وجوه اخرى احدها ان قوله حرمت عليكم مذكور على ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم تفد الاية شيئا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الاية وحدها لا تفيد شيئا بل لابد معها من الاجماع على هذه المقدمة

وثانيها ان قوله حرمت ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التابيد فان القدر المذكور في الاية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى المؤقت فانه تعالى تارة قال حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلاني فقط واخرى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا واذا كان القدر المذكور في الاية صالحا لان يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التابيد فاذا صار التابيد لا يستفاد من ظاهر الاية بل من دلالة منفصلة وثالثها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الماضي وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله حرمت عليكم امهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر **وسادسها** ان قوله حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجاد الموجود وهو محال فثبت ان المراد من قوله

حرمت ليس لتجديد هذا التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الاية وحده غير كاف في اثبات المطلوب والله اعلم

المسئلة الثانية اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمن ادم عليه السلام الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الاديان الالهية بل ان زرادشت رسول المجوس قال بحله الا ان اكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمن ادم عليه السلام وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورايت بعض المشايخ انكر ذلك وقال انه تعالى بعث الجواري من الجنة ليزوج بهن ابنا ادم عليه السلام وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنائه وازواج بناته من اهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا النسل من اولاد ادم فقط وذلك بالاجماع باطل وذكر العلماء ان السبب لهذا التحريم ان الوطء اذلال واهانة فان الانسان يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام الام على الولد اعظم وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه قال عليه السلام فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري مجرى الاذلال وكذا القول في البقية والله اعلم ولنشرع الان في التفاصيل فنقول النوع الاول من المحرمات الامهات وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الامهات جمع الام والام في الاصل امهة فاسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر • امهتي خندف والدوس ابي • وقد تجمع الام امات بغير هاء واكثر ما تستعمل في الحيوان غير الادمي قال الراعي •

• كانت نجائب منذر ومحرق • اماتهن وطرقهن فحيلا •

المسئلة الثانية كل امراة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة او بدرجات باناث رجعت اليها او بذكور فهي امك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فاما ان يكون حقيقة او مجازا فان كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات فاما ان يكون لفظا متواطيا او مشتركا فان كان لفظا متواطيا اعني ان يكون لفظ الام موضوعا بازاء قدر مشترك بين الام الاصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم نصا في تحريم الاصلية وفي تحريم جميع الجدات واما ان كان لفظ الام مشتركا في الام الاصلية وفي الجدات فهذا يتفرع على ان اللفظ المشترك بين امرين هل يجوز استعماله فيهما معا ام لا فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع احدهما ان لفظ الام لا شك انه اريد به ههنا الام الاصلية فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه واما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع والثاني انه تعالى تكلم بهذه الاية مرتين يريد في كل مرة مفهوما اخر اما اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجاز في الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات

المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله اذا تزوج بامه ودخل بها يلزمه الحد وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يلزمه حجة الشافعي ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لانه تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام ان مراد الله تعالى من هذه الاية تحريم نكاحها واذا ثبت هذا فنقول الموجود ليس الا صيغة الايجاب والقبول وهو كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول الانعقاد من الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لان الشرع بين في هذه الاية بطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يمكن القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة واذا ثبت ذلك فيلزم المقصود والتقريب ما تقدم النوع الثاني من المحرمات البنات وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى كل انثى رجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات باناث او بذكور فهي بنتك واما بنت الابن وبنت البنت هل تسمى بنتا حقيقة او مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرنا في الامهات

المسئلة الثانية قال الشافعي رحمه الله البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة تحرم حجة الشافعي انها ليست بنتا له فوجب ان لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتا له لوجوه الاول ان ابا حنيفة اما ان يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مائه او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد فهو انه اذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره فاتت بولد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه مع ان ابا حنيفة قال لا يثبت نسبه الا عند الاستلحاق ولو كان النسب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب على الاستلحاق واما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب ههنا مع القطع بانه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بجعل التخلق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول ابي حنيفة واما اذا قلنا النسب انما ثبت بحكم الشرع فههنا اجمع المسلمون على انه لا نسب

لولد الزنا من الزاني ولو انتسب الى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا بنا على الحقيقة ولا بنا على حكم الشرع الوجه الثاني التمسك بقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش

الوجه الثالث

لو كانت بنتا له لاخذت الميراث لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ولثبت له ولاية الاجبار لقوله عليه السلام زوجوا بناتكم الاكفا ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شي من ذلك علمنا انتفا البنتية واذا ثبت انها ليست بنتا له وجب ان تحل للزوج لها لان حرمة التزوج بها اما للبنتية او لاجل ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالاجماع والبنتية باطلة كما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا ايضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسئلة فثبت انها غير محرمة على الزاني والله اعلم النوع الثالث من المحرمات الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب والام معا والاخوات من الاب فقط والاخوات من الام فقط النوع الرابع والخامس العمات والخالات قال الواحدي رحمه الله كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الام وهي اخت اب امك وكل انثى رجع نسبك اليها بالولادة فاختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي اخت ام ابيك النوع

السادس والسابع

بنات الاخ وبنات الاخت والقول في بنات الاخ وبنات الاخت كالقول في بنات الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون كل امراة حرم الله نكاحها للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه واما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ فهن اللاتي ذكرن في باقي الاية النوع الثامن والتاسع

قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة

وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله المرضعات سماهن امهات لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى ازواج النبي عليه السلام امهات المومنين في قوله وازواجه امهاتهم لاجل الحرمة المسئلة الثانية انه تعالى نص في هذه الاية على حرمة الامهات والاخوات من جهة الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لانه صلى الله عليه وسلم قال انه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الايات وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة اما والمرضعة اختا فقد نبه بذلك على انه تعالى اجرى الرضاع مجرى النسب وذلك بانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنان منهن هما المنتسبان بطريق الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منهن بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه عليه السلام اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الاية وهذا بيان لطيف

المسئلة الثالثة

ام الانسان من الرضاع هي التي ارضعته وكذلك كل امراة انتسب الى تلك المرضعة بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع والحال في الاب كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فلنذكر الاول اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية التي ارضعتها امك بلبان ابيك سوا ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لابيك دون امك وهي التي ارضعتها زوجة ابيك بلبان ابيك والثالثة اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل اخر واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت

المسئلة الرابعة

قال الشافعي رحمه الله الرضاع انما يحرم بشرط ان يكون خمس رضعات وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسئلة في سورة البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الاية فقال انه تعالى علق هذا الاسم اعني الامومة والاخوة بفعل الرضاع بحيث حصل هذا الفعل وجب ان يترتب عليه الحكم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

منها بن فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب فكيف حمل بعضهم احدهما حجة ولم يجعل بعضهم الاخر حجة على قول خصمه والتصلب الشديد بالعزم بالقليل لا يمنعهن مثل هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي اخذ يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث والاقيسة ومن تكلم في احكام القران وجب ان لا يذكر الا ما يستنبطه من الاية فاما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه النوع العاشر من المحرمات

قوله تعالى وامهات نسائكم

وفيه مسئلة واحدة وهي ان مذهب الاكثرين من الصحابة والتابعين ان من تزوج بامراة حرمت عليه امها سواء دخل بها او لم يدخل بها وزعم جمع من الصحابة ان ام المراة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة تحرم بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب ان يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وامهات نسائكم جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب القول ببقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا الشرط غير عائد لوجوه الاول وهو ان الشرط لا بد من تعليقه بشي سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل وانه لا يجوز الثاني وهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه يجوز ان يكون الشرط مخصوصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون عائدا الى الجملتين معا والقول بعود هذا الشرط الى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز

الثالث

وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة الاولى فاما ان يكون مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والاول باطل لان على هذا التقدير يصير نظم الاية هكذا وامهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من هنا التمييز ثم يقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من هنا ابتدا الغاية كما تقول بنات الرسول من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وانه غير جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم من بعض وقال عليه السلام ما انا من دد ولا الدد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النسا والربائب معا

الوجه الرابع

في الدلالة على ما قلناه ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المراة فلا يحل له ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام ولم يدخل بها ثم طلقها فان شا تزوج البنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح ام المراة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادف جمعهم على خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك المراة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال اذا طلق الرجل امراته قبل الدخول واراد ان يتزوج امها فانه طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج امها واعلم انه انما فرق بين الموت والطلاق في التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شي من احكام الدخول الا يرى انه لا يجب عليها عدة واما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة لا جرم جعله الله سببا لهذا التحريم

النوع الحادي عشر من المحرمات قوله تعالى

وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم

وفيه مسائل المسئلة الاولى الربائب جمع ربيبة وهي بنت امراة الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان الرجل هو يربيها يقال ربيت فلانا اربه وربيته اربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله في حجوركم اي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربي طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم اي في بيوتكم

المسئلة الثانية

روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي رضي الله عنه انه قال الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد اخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له ان يتزوج الربيبة وسئل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه تعالى قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة له كونها في حجره فاذا لم تكن في تربيته ولا في حجره فقد فات الشرطان فوجب ان لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما سائر العلما فانهم قالوا اذا دخل بالمراة حرمت عليه ابنتها سوا كانت في تربيته او لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول واما الجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم لا ان هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم

المسئلة الثالثة

تمسك ابو بكر الرازي في اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال لان الدخول بها اسم لمطلق الوطي سوا كان الوطي بنكاح او سفاح فدل هذا على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في غاية الضعف وذلك لان هذه الاية مخصوصة بالمنكوحة لدليلين الاول

ان هذه الآية انما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الآية بيان الاول
من وجهين الاول ان قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يقتضي ان كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني انه تعالى
قسم نساءهم الى من يكون مدخولا بها والى من لا يكون كذلك بدليل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن واذا كان كذلك وهو منقسما
الى هذين القسمين علمنا ان كون المرأة من نسائه امر مغاير للدخول بها واما بيان ان المزنية ليست كذلك فذلك لانه انما
صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها او لم يدخل بها اما في الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة اخرى تقتضي
صيرورة التفاحة من نسائه فثبت بهذا ان المزنية غير داخلة في هذه الآية الثاني لو اوصى لنساء فلان لا تدخل هذه الزانية
فيه وكذلك لو حلف على نساء بني فلان لا يحصل الحنث بالزانية فثبت سقوط هذا الاستدلال والله اعلم

النوع الثاني عشر من المحرمات قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم

فيه مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رحمه الله لا يجوز ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
انه يجوز احتج الشافعي فقال جارية الابن حليلة وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث
عن الحليلة فنقول الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول فيه وجهان احدهما ان يكون مأخوذا من الحل الذي
هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحلة اي المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له الثاني ان يكون ذلك
مأخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن الشيء يكون محل الحلول ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له
اما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل فيه وجهان الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان في ثوب
واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك الثاني ان كل واحد منهما كأنه حال في قلب
صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة واما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن محرمة على الاب فلقوله تعالى
وحلائل ابنائكم الذين فان قالوا ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته فنقول انا قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاق
الظاهر ان لفظ الحليلة يتناول الجارية فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه فكيف وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ
الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نقول معنى يتناول الزوجة والجارية فقول من يقول انه لم يكن كذلك شهادة
على النفي ولا يلتفت اليه

المسئلة الثانية قوله الذين من اصلابكم احتراز عن المتبنى وكان المتبنى
في صدر الاسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح الرسول صلى الله عليه وسلم
زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت امية بنت عبد المطلب فكانت زينب ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم لانها كانت زوجة
زيد بن حارثة قال المشركون انه تزوج امرأة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم المسئلة الثالثة ظاهر قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة
فلما قال في آخر الآية واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الآية حل التزوج بازواج الابناء من الرضاع الا انه عليه السلام
قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
عام في النسب والرضاع وغير الرضاع فصار قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد
والله اعلم

المسئلة الرابعة اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة
التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الآية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها او لم تكن [illegible]
ابن عباس [illegible]
[illegible]

المسئلة الخامسة اتفقوا على ان هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد الولد [illegible]

النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف

فيه مسائل المسئلة الاولى قوله وان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع [illegible]
الجمع بين الاختين

المسئلة الثانية الجمع بين الاختين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فثبت

ان الاستدلال بالنهي على الفساد لا يستقيم على قولهم فانهم قالوا [illegible] ان الطلاق في زمان الحيض وفي الطهر جامعها
فيه منهي عنه ثم انه يقع فكذا ههنا [illegible] بين العقود بينهما فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب ثبت ان الجمع باطل
واما ان التعيين ايضا باطل فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما ان التخيير ايضا باطل فلان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاءه
الى ان التعيين وذلك باطل لانه لا طريق الا القول بفساد العقدين جميعا

الصورة الثانية

من صور الجمع وهي اذا تزوج احداهما ثم تزوج الاخرى بعدها فهنا يحكم ببطلان نكاح الثانية لان الدفع اسهل من الرفع واما
الجمع بين الاختين بملك اليمين وبان يطأ احداهما ويشتري الاخرى فقد اختلفت الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد
بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم ان ظاهر الآية يقتضي تحريم
الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما آية وحرمتهما آية والتحليل اولى
فالآية الموجبة للتحليل قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب
عنه من وجهين الاول ان هذه الآيات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل
الوطء فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطء لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الملك فثبت ان هذه الآية بان تكون دالة على التحريم بينهما في
الملك اولى من ان تكون دالة على الجواز

الوجه الثاني

ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح
لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال الثاني انه لا شك ان
الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع في الاصل على الحرمة
بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع
العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله
تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة والحل انما ثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب
الحرمة فهذا هو تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع
بين الاختين في ملك اليمين فاذا وطئ احداهما حرمت الثانية ولا يزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة
او عتق او كتابة او تزويج

المسئلة الثالثة

قال الشافعي رضي الله عنه نكاح الاخت في عدة الاخت
البائن جائز وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد
الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطئها ولو وطئها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل
المنع لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء جميع الموانع الا كونه جمعا بين الاختين فاذا
ثبت بالدليل ان الجمع منتف وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة
عليها قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة
الى قسمين حتى يكون احدهما موجودا والآخر معدوما صح ذلك اما اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا
القول فاسدا واما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم انه حق لو حصل النكاح حصل العدة على حسبه وهذا لا يقتضي انه
حصلت العدة على حسب النكاح لان الاستثناء عن الثاني لا ينتج [illegible] بالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول
في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج احكام الشرع على وفق العقول اولى
من حملها على ما يعرف بطلانه في بداية العقول والله اعلم

المسئلة الرابعة

قال الشافعي رحمة الله عليه
اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة
فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحداهما اولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي
حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه تناول الكافر وجب ان يكون
ذلك النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد ويقال له انك بنيت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع
وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فان قال هما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال
لازما عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع
الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الآخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام
كما يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا على انه يزوج الكافر من غير ولي ولا شهود او يزوج بها على سبيل
القهر فبعد الاسلام يقرر ذلك في حقه فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر
وحجة الشافعي ان فيروز الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال عليه السلام اختر اربعا وفارق سائرهن خيره بينهن وذلك ينافي

مما ذكرتموه من الترتيب والله اعلم **المسئلة الخامسة** قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير
الاية حرمت عليكم امهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي من المستقبل وانه لا يجوز وجوابه
بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان
غفورا رحيما **النوع الرابع عشر من المحرمات** **قوله تعالى** والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم فيه مسائل المسئلة الاولى الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة
يقال مدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم معناه
لتمنعكم وتحرزكم والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المراة
العفيفة لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء في القران
على وجوه احدها الحرائر كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين
وكذلك قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات يعني الحرائر وثانيها العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي
احصنت فرجها اي اعفته وثالثها الاسلام من ذلك قوله فاذا احصن قيل في تفسيره اذا اسلمن ورابعها كون المراة
ذات زوج يقال امراة محصنة اذا كانت ذات زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعني ذوات الازواج
والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ولا بد وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية
والعفاف والاسلام لا تاثير له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه الزوجية لان كون المراة ذات زوج له تاثير في كونها
محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة
عن المنع فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي وكذلك
الاسلام مانع من كثير مما تدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع الزوجة من كثير من الامور والزوجة مانعة للزوج
من الوقوع في الزنا وكذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك
المعنى اللغوي والله اعلم **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله اختلف القراء في المحصنات
وقرا الكسائي الصاد وبكسر في جميع القران الا التي في هذه الاية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرا بالكسر جعل الفعل
لهن يعني اسلمن واخترن العفاف وتزوجن واحصن انفسهن بسبب هذه الامور ومن قرا بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني
احصنهن ازواجهن والله اعلم **المسئلة الثالثة** قال الشافعي رحمة الله عليه اللبث الذي
اذا زنى رجم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه علة الاباحة الدم واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم انما قلنا حصل
الزنا مع الاحصان لهذا لعتيد اثبات قيدين احدهما حصول الزنا ولا شك فيه والثاني حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله
تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من المحصنة المزوجة وهذه المراة مزوجة فهي محصنة فثبت انه حصل الزنا مع
الاحصان وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلثة
ومنها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم في حق المسلم فان المسلم محل لهذا الحكم اما العلة فهي مجرد
الزنا بعد الاحصان بدليل ان الكلام في التعليل انما دخل عليه اقتضى ما في الباب انه حكم في حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة
لاباحة الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية الى غير ذلك المحل والا لبطل القياس بالكلية
واما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل وهي ها هنا الزنا بعد الاحصان وهذه الماهية لما حصلت في حق الذمي وجب
ان يحصل في حقه اباحة الدم فثبت انه مباح الدم ثم ههنا طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فانا ندعي كونه مباح
الدم والخصم لا يقول به فصار محجوجا او نقول لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق
فان قيل ما ذكرتم انه ان دل على ان الذمي محصن فههنا ما يدل على انه غير محصن وهو قوله عليه السلام
من اشرك بالله فليس بمحصن قلنا ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم انه ليس بمحصن
فنقول انه محصن بمعنى انه ذات زوج وغير محصن بمعنى انه لا يحد قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على
انه لا يحد قاذفه لا على انه لا يحد على الزنا لانه وصفه بوصفين الشرك وذلك خيانة والمذكور عقيب الخيانة لا بد وان يكون
امرا يصلح ان يكون عقوبة وقولنا انه لا يحد قاذفه يصلح ان يكون عقوبة اما قولنا لا يحد على الزنا لا يصلح ان يكون عقوبة
فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه والله اعلم **المسئلة الرابعة** في قوله والمحصنات من النساء قولان
احدهما المراد منه ذوات الازواج وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول ان المراة اذا كانت ذات
زوج حرمت على غيره وجها الا اذا صارت ملكا للانسان فانها تحل للمالك الثاني ان المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات

الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن والمقصود من هذا الكلام الزجر
عن الزنا والمنع عن وطئهن الا بنكاح جديد او بملك يمين ان كانت المراة مملوكة وعبر عن ذلك بملك اليمين لان ملك اليمين حاصل
في النكاح وفي الملك **القول الثاني** ان المراد ههنا بالمحصنات الحرائر والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه
الاية ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات ههنا هو المراد من المحصنات هناك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير
ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول المراد منه الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم
الحرائر الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع الثاني الحرائر محرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي
والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة فهذا الاول في تفسير قوله الا ما ملكت ايمانكم هو المختار ويدل عليه قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب ان يكون ههنا
مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله اقرب الطرق الى الصدق والصواب والله اعلم **المسئلة الخامسة**
اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي
رضي الله عنه ههنا تزول الزوجية وتحل للمالك ان يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض وقال ابو حنيفة
رحمة الله عليه لا تزول حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذات الازواج ثم قوله الا ما ملكت
ايمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل الحل قال ابو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب
ان يقع الفرقة بشرى الامة واتهابها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك يقال له كل ما خصصناه من هذا العام بدليل فالتخصيص
حجة في الباقي وايضا فالحاصل عند السبي احداث الملك فيها وعند البيع نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول
اقوى فظهر الفرق **المسئلة السادسة** مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة
اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ابي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وانس انها اذا بيعت
طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو وقع الطلاق
بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه عليه السلام قال بيع الامة طلاقها وحجة ابي بن كعب
وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القران بخبر الواحد والله اعلم
ثم انه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت
عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل
كثير نظيره وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على
جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا كتاب الله ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل لكم على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون
بفتح الالف عطفا على كتاب الله عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراء ها **المسئلة الثانية** ظاهر قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم اصناف اخر سوى هؤلاء المذكورات
ونحن نذكرها **الصنف الاول** لا تجمع بين المراة وبين عمتها وخالتها قال النبي عليه السلام لا تنكح
المراة على عمتها ولا على خالتها وهذا خبر مشهور مستفيض وربما قيل انه بلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد
وتخصيص عموم القران بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه الاول ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة
وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد اضعف من عموم القران فترجيحه عليه يقتضي تقديم الاضعف
على الاقوى وانه لا يجوز الثاني من جملة الاحاديث المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القران
من وجهين لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة
وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب وايضا فانه قال فان لم تجد في سنة رسول الله علق جواز التمسك بالسنة على عدم
الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط **الثالث** ان من الاحاديث المشهورة
قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه وهذا الخبر يقتضي ان لا يقبل
خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده الرابع ان قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها لا يخلو الحال فيهما من ثلثة اوجه اما ان يقال الاية نزلت
بعد الخبر فحينئذ تكون الاية ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص واما ان يقال
الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال وردا معا وهذا ايضا باطل

لانا على هذا التقدير يكون الآية وحدها شبهة ويكون موضع الحجة مجموع الآية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم ان يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يسمع احدا هذه الآية الا مع هذا الخبر وان يوجب ايضا بالظاهر على جميع الامة ان لا يبلغوا هذه الآية الى احد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك لزم ان يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الآية ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم **الوجه الخامس**

ان بتقدير ان يثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالآية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم نص صريح في التحريم واما قوله لا تنكح المرأة على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره هو اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز ثم بتقدير هذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم اضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة الثاني ان قوله احل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ليس صريحا في العموم بل احتمال للمعهود السابق اظهر **الوجه السادس**

انه تعالى استقصى في هذه الآية شرح اصناف المحرمات فعد منهن خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب والجواب عنه من وجوه الاول ما ذكره الحسن وابو بكر الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي ثبات الحل على سبيل التأبيد وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد او لا والدليل عليه انه لا يفيد التأبيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم ابدا واخرى واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريحا في التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنا ولان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا الاحلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال الموقت اذا ثبت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا حل من عدا المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهم في سائر الاوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق نقول ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تأبيد هذا التحريم وان ذلك التأبيد انما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع **الوجه الثاني** انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكور في الآية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسبه معنى الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احداهما ضرة للاخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة وبينهما تناف [illegible] المناسب له يدل ظاهرا على كون الحكم معللا بذلك الوصف [illegible] على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها وخالتها [illegible] في الاختين [illegible] العمة والخالة [illegible] بهذه الآية [illegible] **الوجه الثالث** [illegible] الجواب [illegible] لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها خاص [illegible] مقدم على العام [illegible] تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد [illegible] والاصل [illegible] الآحاد

لم يخرج عن ان تكون من باب الآحاد وتارة نقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول فهذا جملة الكلام في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هذا الوجه الاول **الوصف الثالث** في التخصيصات الداخلة في هذا العموم ان المطلقة ثلاثا لا تحل الا ان التخصيص ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الصنف الرابع يحرم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ٥ الصنف الخامس من كان في نكاحه حرة لم يجز له ان يتزوج بالامة وهذا بالاتفاق وعند الشافعي القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا التخصيص قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم وسيأتي بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب الصنف السادس يحرم عليه التزوج بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع الصنف السابع الملاعنة ودليله قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ذلك ٥

قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ان تبتغوا في محله قولان الاول انه رفع على البدل من ما والتقدير واحل لكم ما وراء ذلكم واحل لكم ان تبتغوا على قراءة من قرأ واحل بضم الالف ومن قرأ بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا الثاني ان يكون محله على التقدير بالنصب بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم ٥ محصنين غير مسافحين وقوله محصنين اي متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو تكرير للتأكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء اي سفاك وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغوا قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه والله اعلم

المسألة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه احتج ابو حنيفة بهذه الآية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموال والدرهم والدرهمان لا يسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا ظاهر هذه الآية يقتضي ان لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الآية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الآية واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف لان الآية دالة على ان الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل المفهوم وانتم لا تقولون به ثم نقول الذي يدل على انه لا تقدير في المهر وجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الآية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا من غير تقدير الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الآية على سقوط النصف عن المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه الا نصف درهم وانتم لا تقولون به ٥ ٥

الحجة الثالثة الاحاديث منها ما روي ان امرأة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوجها رجل على نعلين فقال عليه السلام رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لا يكون تزوجهما الا على النعلين يكونان في غاية الفقر ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا ومنها ما روي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امرأة في نكاح كف دقيق او سويق او طعام فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة انه عليه السلام قال لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم

المسألة الثالثة قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال اذا تزوج امرأة على خدمة سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال الشافعي رحمة الله عليه يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة على قوله بوجوه الاول من الآية ان الله تعالى شرط في حصول الحل ان يكون الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قال تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وذلك صفة الاعيان اجاب الشافعي عن الاول بان الآية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى في قصة شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع من تقدمنا البقاء الى ان يطرأ الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد ان يتزوج بها

شيا قال عليه السلام هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا قال زوجتكها بما معك من القرآن والله اعلم

المسألة الرابعة قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها لان الاية تقتضي كون البضع مالا وما روي انه عليه السلام اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول عليه السلام **المسألة الخامسة** قوله محصنين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان على هذا التقدير تبقى الاية عامة معلومة والمعنى على هذا التقدير الثاني يكون الاية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الاية على وجه يكون معلوما اولى من حملها على وجه يكون مجملا

فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة فيه مسائل المسألة الاولى الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمن شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الاستمتاع بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فآتوهن اجورهن عليه ثم اسقط الراجع الى ما لعدم الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور فاسقط الراجع اليه لعدم الالتباس منه الثاني ان يكون ما في قوله ما وراء ذلكم النساء ومن في قوله منهن للتبعيض والضمير راجع الى لفظ ما لانه واحد في اللفظ وفي قوله فآتوهن اجورهن الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن اي مهورهن قال تعالى فمن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن وهي المهور وكذا قوله فآتوهن اجورهن هنا وقال تعالى في آية اخرى ٥ ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع وليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا والله اعلم **المسألة الثانية** قال الشافعي الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة تقرره احتج الشافعي بقوله بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن مشعر بان وجوب ايتاء مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر لكان الظاهر ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع والاية دالة على ان تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر **المسألة الثالثة** في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم ٥ المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فان استمتعتم بالدخول بها آتيتموها المهر بالتمام وان استمتعتم بعقد النكاح آتيتموها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الاية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام ٥ روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة فشكا اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها هل نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلاث روايات احداها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سألت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية عنه ان الناس لما ذكروا الاشعار في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له **والرواية الثالثة** انه اقر بانها صارت منسوخة ٥ روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة والصرف واما عمران بن الحصين فانه قال نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها آية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها ومات ولم ينهنا عنه ثم قال رجل برأيه ما شاء واما امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا رضي الله عنه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه الاول ان الوطء لا يحل الا في الزوجة او المملوكة

لقوله

لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهذه المرأة لا شك انها ليست مملوكة وليست ايضا زوجة ويدل عليه وجوه احدها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما وثانيها لثبت النسب لقوله عليه السلام الولد للفراش وبالاتفاق لا يثبت وثالثها ولوجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة كلام حسن مقرر **الحجة الثانية** ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال ههنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة او ما عرفوا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال انها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا كان كافرا ايضا وهذا يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله كنتم خير امة **القسم الثالث** وهو انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله عنه لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ٥ ان عمر قال لا اوتى برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا يسكتون عن الانكار على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة الا ترى انه عليه السلام قال من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز لكنه قال صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة في الزجر فكذا ههنا والله اعلم **الحجة الثالثة** على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم ٥ الحمر الانسية وروى الربيع بن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرمها عليكم الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك ٥ اما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** التمسك بهذه الاية اعني قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وفي الاستدلال بهذه الاية طريقان **الطريق الاول** ان نقول نكاح المتعة داخل في هذه الاية وذلك لان قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد ومن ابتغى بماله الاستمتاع على سبيل التأقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم يقتضي حل القسمين وذلك يقتضي حل المتعة الطريق الثاني ان نقول هذه الاية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه **الاول** ما روي ان ابي بن كعب كان يقرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى ٥ فآتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة ابن عباس والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ما ذكرتموه في ان عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما انكروا عليه كان ذلك اجماعا على صحة ما ذكرنا وكذا ههنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب **الثاني** ان المذكور في الاية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امر بايتاء اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحل انما يحصل بالعقد ومع الولي والشهود ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الاية مخصوصة بالمتعة **الثالث** ان في هذه الاية اوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع ٥ والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع فاما في النكاح فايتاء الاجور لا يجب على الاستمتاع البتة بل بسبب النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر فظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك **الرابع** انا لو حملنا هذه الاية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة لانه تعالى قال في اول هذه السورة ٥ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الاية على بيان نكاح ٥ المتعة كان هذا حكما جديدا فكان حمل الاية عليه اولى والله اعلم **الحجة الثانية** على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا في الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه انما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ

الناسخ موجودًا لكان ذلك الناسخ اما ان يكون معلومًا بالتواتر او بالآحاد فان كان معلومًا بالتواتر كان علي بن ابي طالب
وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب تكفيرهم
وهو باطل قطعًا وان كان ثابتًا بالآحاد فهذا ايضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلومًا بالاجماع والتواتر كان
ثبوته معلومًا قطعًا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعًا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على
بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر واكثر
الروايات انه عليه السلام اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان متاخران عن يوم خيبر وذلك
يدل على فساد ما روي انه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول
انه حصل التحليل مرارًا والنسخ مرارًا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات

الحجة الثالثة ما روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين في
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه تنصيص على ان متعة النكاح
كانت موجودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله وانا انهى عنهما يدل على ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه
وانما عمر هو الذي نسخه واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان حل المتعة كان ثابتا في عهد الرسول صلى الله عليه
وسلم وانه عليه السلام ما نسخه وانه ليس ناسخ الا نسخ عمر واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا في زمن
الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخه الرسول يمتنع ان يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين
حيث قال ان الله انزل في المتعة اية وما نسخها باية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا
عنها ثم قال رجل برايه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة **والجواب**
عن الوجه الاول ان نقول هذه الاية مشتملة على ان المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه تعالى
ذكر المحرمات بالنكاح اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل
ما هو المراد هناك بهذا التحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل ههنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح
الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح والثالث قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود
فيه الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله ابو بكر الرازي اما الذي ذكره في الوجه الاول فكانه تعالى ذكر اصناف
من يحرم على الانسان وطيهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم وطي ما وراء هذه الاصناف فاي فساد في هذا الكلام
واما قوله ثانيا الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا واما قوله ثالثا الزنا انما سمي سفاحا لانه لا مقصود فيه
الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع ماذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة
محرمة فنقول فهذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان الكلام رخو والذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الباب
ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت
هذه الاية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابي وابن عباس
فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقوله ان النسخ
طرء عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم الناسخ اما ان يكون متواترا او احادا **قلنا**
لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ثم ان عمر رضي الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا الامر له قوله
ان عمر اضاف النهي عن المتعة الى نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم
وانا انهى عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ويفضي ذلك الى تكفير امير المومنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك
القول عليه وكل ذلك باطل فلم يبق الا ان يقال كان مراده ان المتعة كانت مباحة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
وانا انهى عنها لما ثبت عندي انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا ه
والله اعلم ثم قال تعالى فاتوهن اجورهن فريضة والمعنى اتوهن مهورهن وهو مهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر صاحب
الكشاف في قوله فريضة ثلثة اوجه **احدها** انه حال من الاجور بمعنى مفروضة وثانيها انها
وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح
عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الذين حملوا الاية
المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه من المهر
او تبرئه عنه وهو كقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون او يعفوا الذي بيده
عقدة النكاح وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المراة للزوج مهرها او يهب الزوج للمراة تمام المهر اذا طلقها قبل

الدخول واما الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى اجل المتعة لم يبق للرجل
على المراة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المراة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت
لم تفعل فهذا هو المراد من قوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجر
والاجل **المسئلة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله عنه الحاق الزيادة بالصداق جائز
وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال
الشافعي رحمه الله الزيادة بمنزلة الهبة فان قبضته ملكته بالقبض وان لم يقبض بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة
بهذه الاية بقوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان
فكان هذا بعمومه يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل اختصاص الاية بالزيادة احق منها بالنقصان لانه تعالى
علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضى الزوج والزيادة لا تصح الا بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل
على ان المراد هو الزيادة **والجواب** لم لا يجوز ان يكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج وهو انه
اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المراة ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وحينئذ يكون قد زاد
على ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا فغرضنا انه لا جناح في تلك الزيادة الا انا نقول ثم الدليل القاطع على بطلان هذه
الزيادة ان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما ان يقال العقد الاول باق او لا والاول باطل لان العقد الاول
على القدر الاول فلو انعقد مرة اخرى على العقد الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك يقتضي تحصيل
الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه والله
اعلم ثم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى
عليه منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه والله اعلم

النوع السابع من التكاليف المذكورة قوله تعالى

ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات واعلم انه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل بين فيمن
يحل انه متى يحل وعلى اي وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا الكسائي المحصنات بكسر
الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح فالفتح
معناه ذوات الازواج والكسر معناه العفائف والحرائر والله اعلم **المسئلة الثانية** الطول
الفضل ومنه التطول وهو التفضل وقال تعالى ذي الطول ويقال تطاول لهذا الشيء اي تناوله كما يقال يد فلان
مبسوطة واصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان
قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى ايضا طولا لانه ينال به من المرادات ما لا ينال عند الفقر كما انه بالطول ينال
ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول قد يراد به القدرة وانتصابه على انه مفعول يستطيع وان ينكح في موضع النصب
على انه [illegible] قالوا الاستطاعة هي القدرة والطول ايضا هو القدرة فيصير تقدير الاية ومن لم يقدر منكم
على القدرة على نكاح المحصنات [illegible] قلنا [illegible] والاولى ان يقال
[illegible] المسئلة
الثالثة [illegible]
[illegible]

الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة كما يقول الرجل انا استطيع على التزوج بالامة ولا اقدر على التزوج بالحرة المفتقرة الى مهر ذات
التفاوت تلك الاثمان العادة في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير يظهر هذا الت
واما الشرط الثاني فهو المذكور في اخر الاية وهو قوله ذلك لمن خشي العنت منكم اي بلغ الشدة في العزوبة واما الشرط
الثالث المعتبر في المنكوحة فان تكون الامة مومنة لا كافرة فان الامة اذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر
ولاشك ان الولد تابع للام في الحرية والرق وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا
للكافر فهذه الشرايط الثلثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الامة واما ابو حنيفة رضي الله عنه فيقول اذا كان تحته حرة
لم يجز له نكاح الامة اما اذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة او لم يقدر واحتج الشافعي ب
قوله بهذه الاية وتقريره من وجهين الاول انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج
بالامة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لان الانسان قد يحتاج الى الجماع فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة
مونتها ومهرها وجب ان يوذن له في نكاح الامة اذا ثبت هذا فنقول الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه
فذلك الاقتران يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول لو كان نكاح الامة جايزا بدون
القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة اثر في هذا الحكم البتة لكنا بينا دلالة
الاية على ان له اثرا في هذا الحكم فثبت انه لا يجوز التزوج بالامة مع القدرة على طول الحرة الثاني ان يتمسك بالاية
على سبيل المفهوم وهو ان تخصيص الشي بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه والدليل عليه ان القايل اذا قال الميت اليهودي
لا يبصر شيا فان كل احد يضحك من هذا الكلام ويقول اذا كان غير اليهودي ايضا لا يبصر فما فايدة التقييد بكونه
يهوديا فلما راينا اهل العراق يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق ارباب اللسان
على ان التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم عن غير محل التقييد قال ابو بكر الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل
على حظر ما عداه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة وقوله
لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة لا دلالة فيه على اباحة الاكل عند زوال هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ يقتضي
ذلك الا انه ترك العمل به لدليل منفصل كما ان عندك ظاهر الامر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل
والسوال الجيد على التمسك بالاية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد من النكاح الوطي والتقدير فمن لم يستطع
منكم وطي الحرة وذلك عند من لا يكون تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير تصير الاية حجة لابي حنيفة
وجوابه ان اكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تاثيره في عدم القدرة على العقد لا في عدم القدرة
على الوطي واحتج ابو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى
منكم وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وهو متناول للاماء الكتابيات والمراد من هذا
الاحصان العفة **والجواب** ان اياتنا خاصة والخاص متقدم على العام ولانه دخلها التخصيص
فيما اذا كان تحته حرة وانما حسنت صونا للولد عن الارقاق وهو قايم في محل النزاع **المسلة الخامسة**
ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا لو قدر على طول
حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له ان يتزوج بالامة واكثر العلما على ان ذكر الايمان في الحراير
ندب واستحباب لانه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المومنة في كثرة المونة وقلتها **المسلة السادسة**
من الناس من قال انه لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة واحتجوا بهذه الاية فقالوا انه تعالى بين انه عند العجز عن نكاح الحرة
المسلمة يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جايزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الامة
المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الاية ثم اكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن وقد بينا
بالدلايل الكثيرة في تفسير هذه الاية ان الكتابية مشركة **المسلة السابعة** الاية دالة
على التنفير من نكاح الاماء وانه لا يجوز الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه **الاول**
ان الولد يتبع الام في الرق والحرية فاذا كانت الام رقيقة علق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان
وفي حق ولده والثاني ان الامة تكون معودة بالخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما
تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج الثالث ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج
كخلوص الحرة فربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لان السيد يمنعها وتحبسها الرابع ان المولى قد يبيعها من انسان
اخر فعلى قول من يقول بيع الامة طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج ام ابى وعلى قول من لا يرى ذلك فربما سافر المولى الثاني
بها وبولدها وذلك من اعظم المضار الخامس ان مهرها ملك لمولاها فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ولا على ابرايه عنه بخلاف

الحرة فلهذه الوجوه ما اذن الله في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة والله اعلم قال تعالى فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات
وفيه مسايل **المسلة الاولى** قوله من ما ملكت ايمانكم اي فليتزوج مما ملكت ايمانكم قال ابن عباس يريد
جارية اخيك فان الانسان لا يجوز له ان يتزوج بجارية نفسه **المسلة الثانية** الفتيات المملوكات جمع فتاة والعبد فتى وعن النبي
صلى الله عليه وسلم لا يقول احدكم عبدي ولكن ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام فتى والامة تسمى فتاة عجوزا
كانت او شابة لانها كالشابة في انها لا توقر توقير الكبير **المسلة الثالثة** قوله من فتياتكم المومنات يدل
على تقييد نكاح الامة اذا كانت مومنة فلا يجوز التزوج بالامة الكتابية سواء كان الزوج حرا او عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن
وقول مالك والشافعي وقال ابو حنيفة يجوز التزوج بالامة الكتابية حجة الشافعي رضي الله عنه قوله من فتياتكم المومنات
تقييد لجواز نكاح الامة بكونها مومنة وذلك ينفي جواز نكاح غير المومنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسلة طول الحرة
وايضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يومن حجة ابي حنيفة رضي الله عنه النص والقياس اما النص فالعمومات التي ذكرنا
تمسكه بها في طول الحرة [illegible] وقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واما القياس فهو انا اجمعنا على ان الكتابية
الحرة مباحة والكتابية المملوكة ايضا مباحة فكذا اذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب ان يكون والجواب عن العمومات
ان دلايلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات وعن القياس ان الشافعي قال اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد
اما اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك نوعان من النقص الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال تعالى والله اعلم بايمانكم قال الزجاج
معناه اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السراير والحقايق ثم قال تعالى بعضكم من بعض
وفيه وجهان الاول كلكم اولاد ادم فلا يتداخلكم انفة من تزوج الاما عند الضرورة والثاني ان المعنى كلكم مشتركون
في الايمان والايمان اعظم الفضايل فاذا حصل الاشتراك في اعظم الفضايل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه ونظيره
قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم قال الزجاج فهذا الثاني اولى لتقدم
ذكر المومنات او لان الشرف بشرف الاسلام اولى منه بساير الصفات وهو يقوي قول الشافعي رضي الله عنه ان الايمان شرط
لجواز نكاح الامة واعلم ان الحكمة في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا يفتخرون بالانساب فاعلم في ذكر هذه الكلمة ان الله تعالى
لا يلتفت اليه وروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من امر الجاهلية الطعن في الانساب والفخر بالاحساب
والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس في الاسلام وكان اهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا
لهم عن اخلاق اهل الجاهلية ثم انه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال فانكحوهن باذن اهلهن وفيه مسايل
المسلة الاولى اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القران والقياس اما القران
[illegible]
المسلة الثانية [illegible]
[illegible]
والجواب [illegible]
[illegible]

هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب ان يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها ضرورة انه لا قائل بالفرق والله اعلم ثم قال تعالى وآتوهن اجورهن بالمعروف وفيه مسائل

المسئلة الاولى في تفسير الآية قولان الاول ان المراد من الاجور المهور وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها المهر او لم يسم لانه تعالى لم يفرق بين من سمى وبين من لم يسم في ايجاب المهر ويدل على انه مهر المثل قوله تعالى بالمعروف وانما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن النفقة عليهن قال هذا القائل وهذا اولى من الاول لان المهر مقدر ولا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين انه كونها امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكسوتها كما في حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فاكثر المفسرين يحملونه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتاخير

المسئلة الثانية نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن بعض اصحاب مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها الخدمة كان المولى هو المستحق للاجر دونها وهؤلاء احتجوا في المسئلة بهذه الآية وهو قوله فآتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها للمولى بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع مملوكة للسيد وهو الذي اباحها للزوج بعقد النكاح فوجب ان يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية الثاني انه تعالى انما اضاف ايتاء المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فآتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن الثالث هب ان الآية تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق والله اعلم ثم قال تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى قال ابن عباس محصنات اي عفائف وهو حال من قوله فانكحوهن باذن اهلهن وظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف الناس في ان نكاح الزواني هل يجوز ام لا وسنذكره في قوله الزاني لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فيكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات اي غير زواني ولا متخذات اخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب جمع ترب والخدن الذي يخادنك وهو الذي يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة هي التي تواجر نفسها مع اي رجل ارادها والتي تتخذ الخدن فهي التي تتخذ خدنا معينا وكان اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم ان الله سبحانه افرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره ايضا قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن

المسئلة الثانية قال الشافعي هذه الآية احد ما يستدل به من لا يجعل الايمان في نكاح الفتيات شرطا لانه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه ان هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب فعلمنا انه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله والله اعلم ثم قال تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم احصن بالفتح في الالف والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ومن ضم الالف فمعناه احصن بالازواج هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الاول فقال لانه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله فتياتكم المؤمنات ومن البعيد ان يقال فتياتكم المؤمنات ثم يقال فاذا آمن فان اتين بفاحشة وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال ايمانهن ايضا في هذا الحكم وهو قوله فاذا احصن

المسئلة الثانية في الآية اشكال قوي وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد منه الحرائر المتزوجات او المراد منه الحرائر الابكار والسبب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول مشكل لان الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف الرجم ومعلوم ان ذلك باطل والثاني وهو ان يكون المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان والزنا لان قوله فاذا احصن فان اتين بفاحشة شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا فهذا اشكال قوي في الآية والجواب انا نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان يجب في زناها خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزنا يلزمها عند التزوج فقد

اذا زنت وقد تزوج فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى فهذا يجري مجرى المفهوم بالنص لا ان عند حصول ما يغلظ الحد لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق فبان يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى والله اعلم

المسئلة الثالثة الخوارج اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه الآية وهو انه تعالى اوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة فالرجم لو كان مشروعا لكان الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل فثبت ان الواجب على الحرة المتزوجة ليس الا الجلد والجواب عنه ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة

المسئلة الرابعة اعلم ان الفقهاء صيروا هذه الآية اصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد وان كان في الامور ما لا يجب ذلك فيه والله اعلم ثم قال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في ان ذلك راجع الى نكاح الاماء فكانه قال لمن ملك اي نكح من فتياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم اي لشدد الامر عليكم فالزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال وددوا ما عنتم وقد يعرف البيت من افواههم اي احبوا ان يعنتوا في الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان احدهما ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة فهذا هو العنت والثاني ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدي بالانسان الى الامراض الشديدة اما في حق النساء فقد يؤدي الى اختناق الرحم واما في حق الرجال فقد يؤدي الى اوجاع الوركين والظهر واكثر العلماء على الوجه الاول لانه هو اللائق ببيان القرآن ثم قال وان تصبروا خير لكم وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة اعني عدم القدرة على التزوج بالحرة ووجود العنت وكون الامة مؤمنة الاولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح

المسئلة الثانية مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم ان الاشتغال بالنكاح مطلقا افضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم ان الاشتغال بالنكاح مطلقا افضل من الاشتغال بالنوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة او نكاح الامة فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم وان قالوا ان لا نرجح نكاح الامة على النافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما رأيته في شيء من كتبهم والله اعلم ثم انه تعالى ختم الآية بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكره من ان الاولى ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح الا انه تعالى اباحه لكم لاحتياجكم اليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله اعلم

قوله تعالى يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم فيه مسائل

المسئلة الاولى في قوله ليبين لكم وجهان الاول قالوا انه تعالى اقام اللام مقام ان في اردت وامرت فيقال اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم يريدون ان يطفئوا وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني ان القول فيه ان في الآية اضمارا والتقدير يريد الله انزال هذه الآية ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله اي يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وامرنا بما امرنا لنسلم

المسئلة الثانية قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما شيء واحد والتكرير لاجل التاكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى بين لنا هذه التكاليف وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان الاول ان هذا دليل على ان كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة فقد كان الحكم ايضا كذلك في جميع الشرائع والملل والثاني انه ليس المراد ذلك بل المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى ويهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق ثم قال تعالى ويتوب عليكم قال القاضي معناه انه تعالى كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها كذلك وقع التقصير والتفريط منا فهو يريد ان يتوب علينا لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي فيحتاج الى التلافي بالتوبة واعلم ان في الآية اشكالا وهو ان الحق اما ان يكون ما يقوله اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق لله تعالى واما ان الحق ما تقوله المعتزلة من ان فعل العبد ليس مخلوقا لله والآية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان تحصل التوبة لكل وحصول معلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره مشعر بانه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة فهذه الآية مشكلة على كلا القولين **والجواب** ان نقول ان قوله ويتوب عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل ايضا مؤكد له لان التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الارادات

والارادة لا يبقى ازادلقا والا لزم التسلسل فاذا الارادة يمتنع ان يكون فعل الانسان فعلمنا ان هذا الذم وهذا العزم لا يحصلان
الا بتخليق الله تعالى فصار هذا البرهان القطعي دالا على صحة ما اشعر به ظاهر القرآن وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا فانما
قوله لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر
المنهيات المذكورة في هذه الآيات وحصلت هذه التوبة لهم فزال السؤال والاشكال والله اعلم ثم قال تعالى والله عليم حكيم اي عليم
باحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما
فيه مسائل **المسألة الاولى** قيل المجوس كانوا يحلون الاخوات وبنات الاخوة والاخوات فلما حرمهن
الله تعالى قالوا فانكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت فنزلت هذه الاية
المسألة الثانية قالت المعتزلة قوله يريد الله ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل والطاعة من الكل قال اصحابنا هذا
محال لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلمه بانه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجوب احد الضدين
كانت ارادة الضد الاخر ارادة لما علم كونه محالا وذلك محال وايضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان
تميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه
وذلك محال فثبت ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم ثم قال يريد الله ان يخفف عنكم
فيه مسائل **المسألة الاولى** فيه قولان الاول المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول
مجاهد ومقاتل والباقون قالوا هذا عام في كل احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا احسانا منه الينا
ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقوله يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة
المسألة الثانية قال القاضي هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر
يخلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا اعظم وجوه التثقيل فدل ذلك على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لانه اعظم وجوه التثقيل
والجواب انه معارض بالعلم والداعي والكرمانا ذكرناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه
ولم يثقل والاقرب انه محمول على ضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة فيصير
ذلك كالوجه في ان يضعف عن احتمال خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعيف في الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته
الى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة والالة اذا كان ضعيف الدواعي الى الطاعة صار في حكم الضعيف فالتاثير في هذا
الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا لفظ كلام القاضي وهو كلام حسن ولكنه يهدم اصله وذلك لانه لما
سلم ان الموثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تامل العلم ان قوة الداعية وضعفها لا بد لهما من سبب فان كان ذلك الداعية
اخرى من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فذلك هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله اعلم ٥
المسألة الثالثة روي عن ابن عباس انه قال ثمان آيات في سورة النساء هن خير لهذه الامة مما طلعت
عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان الله لا يغفر
ان يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم يقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله
له بالحسنى الهي [illegible] ملاذنا يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين **النوع الثامن من التكاليف**
المذكورة في هذه الاية **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم واعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما شرح كيفية التصرف
في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال والثاني قال القاضي لما ذكر ابتغاء النكاح بالاموال قال يا ايها الذين
آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وفي الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة
على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما **المسألة
الثانية** ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة
وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وعلى هذا تدخل الاية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه يصير تقدير الاية
لا تاكلوا اموالكم التي جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الاية
مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وبهذا التقدير لا تكون الاية
مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الاية تحرج الناس من ان ياكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله
تعالى بقوله في سورة النور ليس عليكم جناح ان تاكلوا من بيوتكم وايضا ظاهر الاية اذا فسرنا الباطل بما ذكرناه تحريم الصدقات والهبات
ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال هذه الاية محكمة ما نسخت ولا تنسخ

الى

الى يوم القيمة **المسألة الثالثة** قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال الغير بالباطل
واكل مال نفسه بالباطل لان قوله اموالكم يدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وقتل نفسه
بالباطل اما اكل مال نفسه بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال الغير بالباطل فقد عددناه ثم قال الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما
من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان تكون التجارة تجارة واما من رفع فعلى كان التامة والتقدير الا ان يوجد وتحصل تجارة وقال
الواحدي والاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان
جائزا **المسألة الثانية** قوله الا فيه وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان
الا ههنا بمعنى بل لكن كله بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من قال الاستثناء متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة عن تراض واعلم انه كما يحل المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد
من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان الاستثناء
منقطع فلا اشكال فانه تعالى ذكر ههنا سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل
كان ذلك حكما بان غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لا بد اما من النسخ او التخصيص **المسألة الثالثة** قال
الشافعي رحمة الله عليه النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يدل عليه واحتج الشافعي على صحة قوله
بوجوه الاول ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان
وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف
قول المالك المجازي لا ينعقد فبان يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات
الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهي عنه في الوجود واما ان لا تكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على العقود
الفاسدة والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة ٥
والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا
ولا باطلا فهو محال وثالثها ان قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر فلما دل هذا على بطلان العقد لانه نسخ للشرعية
فكذا الاول واذا كان ذلك نسخا للشرعية بطل كونه مفيدا للحكم والله اعلم **المسألة الرابعة** قال ابو حنيفة رحمة الله عليه خيار المجلس
غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة وقال الشافعي رحمة الله عليه ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص الدالة على هذه الآية فان قوله الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا بالعقود فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد
على نفسه وثالثها قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه وقد حصل الطيبة ههنا بمجرد العقد فوجب ان يحصل الحل ورابعها
قوله عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجري
فيه الصاعان واباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق **وسادسها** قوله عليه السلام لا يجزي ولد
والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على انه يحصل الملك بمجرد العقد
واعلم ان الشافعي يسلم عموم هذا النص لكنه يقول انتم اثبتم خيار الرؤية في شرى ما لم يره المشتري بحديث انفرد به وهو على ضعفه
نحن ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وللتاويلات
اصحاب ابي حنيفة لهذا الخبر واجوبتها مذكورة في الخلافيات والله اعلم ٥ **قوله تعالى**
ولا تقتلوا انفسكم اتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب
يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره
بعضهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجا الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو
الالم الشديد والذم العظيم والصارف عنه ايضا في الاخرة قائم وهو استحقاق العذاب العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع
منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك
لا يتاتى من المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر فقد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل
من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا ففيه احتمال
اخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته
نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتلهم انفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم
وكان بكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة ثم قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان
ذلك على الله يسيرا واعلم ان فيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه

الاول قال عطاء انه خاص في قتل النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة والثالثة قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا الموضع **المسئلة الثانية** انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما لان في جملة ما تقدم قتل النفس المحق وقد يكون ذلك حقا كما في القود وغيره فلهذا السبب شرط تعالى في ذلك الوعيد **المسئلة الثالثة** قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقوله هاهنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا ثم انه تعالى وصفهم بالايمان فقال يا ايها الذين امنوا فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب ان نقول انهم كانوا مؤمنين ثم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يجوز هذا الكلام منا ايضا في تقرير ما قلناه والله اعلم ثم انه تعالى ختم الاية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على التسوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان احدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه

قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما واعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الاية وفيها مسائل **المسئلة الاولى** من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بقدر واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه **الحجة الاولى** هذه الاية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر **الحجة الثانية** قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها **الحجة الثالثة** ان الرسول عليه السلام نص على ذنوب باعيانها انها كبائر كقوله الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر **الحجة الرابعة** قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات اقسام ثلثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس بوجهين احدهما كثرة نعم من عصي والثاني جلالة من عصي فان اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجب ان يكون عصيانه في غاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه اجل الموجودات واعظمها فكذلك هو ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبيرة من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت ونحن قد اثبتنا ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب حال فاعليها ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن نشير الى بعضها فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القران مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلث وثلثين اية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه **الثالث** قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم ان هذه الاقوال ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب لا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فالقول بان كل ما جاء في القران مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة واما الثالث فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعلها فهذا هو الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبير فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منتخبات كتاب احياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال هذا كله

قول

قول من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها **واما القول الثاني** وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار احوال فاعليها فهؤلاء الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه قد دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير والقسم الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ ينحط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير والقسم الثالث ان يكون عقاب معصيته ازيد من ثواب طاعته وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من من العقاب ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا اولها ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب **وثانيها** انه يستبعد ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان اصروا وقالوا بل عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد ابطلوا على انفسهم اصلهم فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المقررة في العقول انه من جعل عقاب هذا القدر من الخيانة ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم فان دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد ابطلوا على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد **وثالثها** انه تعالى انعم على عباده بالنعم الكثيرة وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكانت هذه الطاعات اداء للواجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا اخر واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك فكل معصية يؤتى بها فان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبائر وذلك ايضا باطل **ورابعها** ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط في سورة البقرة وقد ابطلناه فثبت ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** اختلفوا في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا فالاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الاية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة اخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جميع الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكرها وزاد فيها استحلال امين البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله والياس من روح الله والامن من مكر الله وذكر عند ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب وفي رواية اخرى الى السبعمائة اقرب والله اعلم **المسئلة الثالثة** احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الاية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الاية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين انه من اجتنبها كفر عنه سيئاته وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا تكفر ولو جاز ان يغفر لهم تعالى الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا عنه من وجوه **الاول** انكم انما تستدلون بهذه الاية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان يستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا

ايضا ضعيف ويدل عليه آيات احدها قوله واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبد وثانيها قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واداء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك وثالثها فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان او لم يحصلا ورابعها فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يجده وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن وسادسها وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل وسابعها لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وثامنها فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلاثة فهو ايضا حق البنتين وتاسعها قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما

وحادي عشر قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل الغنا بدون ذلك التفرق وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة ثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك الشيء والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذلك يدل على ان حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي الوجه الثاني من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني ان قوله ان باجتنابهم هذه المحرمات يكفر اسما ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو حالهم من امرين اثنين اما ان يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت عقاب ذلك لا ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات هذا لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكروه وعن الثاني ان قولكم لم لا يجوز ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال الاستدلال على فساد هذا القسم بهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله اعلم

الوجه الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا اعطينا هو جميع مراداتهم لم يكن في الآية زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيئاته وحينئذ تصير هذه الآية تماما في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة مما ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فلا اعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي ان الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه الوجه الرابع ان هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء اخر وكذا القول في الصغائر الا ان الذي يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به الكفر وذلك لان الكفر انواع كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الآخر وشرائعه فكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق

المسألة الرابعة قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب عليه شيء بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة ثم قال تعالى وندخلكم مدخلا كريما وفيه مسألتان المسألة الاولى قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال اي ويدخلكم ادخالا كريما وصف الادخال بالكرم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم المسألة الثانية ان مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا احد ما يوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل هاهنا سبب اخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه ورحمته كما قال بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا والله اعلم

ولا تتمنوا ما فضل

الله به بعضكم على بعض اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال رحمه الله لما نهاهم في الآية المتقدمة عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفس امرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وفي قتل النفوس فاما اذا رضي بما قدره الله امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال الوجه الثاني في كيفية النظم هو ان اخذ المال بالباطل وقتل النفس من اعمال الجوارح فامر اولا بتركها ليصير الظاهر طاهرا عن الاعمال القبيحة وهو الشريعة ثم امر بعده بترك التعرض لنفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة ثم في الآية مسائل

المسألة الاولى التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني قول القائل ليت لي كذا او ليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وان يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما ذكرنا من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون المسألة الثانية اعلم ان السعادات اما نفسانية او بدنية او خارجية اما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية الذي هو متوسط بين البله والجربزة ومجموع هذه الاحوال هو العدالة واما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة واما السعادات الخارجية فهي كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات وبعضها نظرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه وجده محض عطاء الله فانه لا ترجيح للدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا فلا يكون سبب السعي والجد مشتركا فيه ويكون الفوز بالسعادة والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو اقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها

المسألة الثالثة ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد نفسه خاليا عن جملتها او عن اكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ثم يعرض هاهنا حالتان احداهما ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له اما الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة انواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكانه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المكلفين وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة وينقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم ان سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف اصول الاديان اما على مذهب اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فلا اعتراض عليه في فعله ولا مجال لاحد في افعاله وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا كان كذلك فتح هذا الباب في التمني مسدود وطرق الاعتراضات مردودة واما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق ايضا مسدود لانه سبحانه علام الغيوب فهو اعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سوائي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان ومما يؤكد ذلك ما روى ابن سيرين عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسأل المرأة طلاق اختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد اما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك الا ان المحققين قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يتمن احدكم المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد من قوله في هذه الآية واسألوا الله من فضله المسألة الرابعة ذكروا في سبب النزول

وجوها الاول قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الاية الثاني قال السدي لما نزلت اية المواريث قال الرجال نرجو ان نفضل على النساء في الاخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو ان يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الاية الثالث لما جعل الله للذكر مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الاية الرابع اتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت رب الرجال والنساء واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا ادم وامنا حوا فما السبب في ان الله يذكر الرجال ولا يذكرنا فنزلت الاية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم ان للحامل منكن اجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر احد ما لها من الاجر فاذا ارضعت كان لها بكل مصة اجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم انه يمكن ان يكون المراد من هذه الاية ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال الاخرة وان يكون ما يتعلق بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي ان يرضى بما قسم الله له الثاني كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول يفيد الاصابة والاحراز الثالث كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فابطل الله ذلك بهذه الاية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا كان او كبيرا **واما الاحتمال الثاني** وهو ان يكون المراد من الاية ما يتعلق باحوال الاخرة ففيه وجوه الاول المراد ان لكل احد جزاء مما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع مالك وتتمنى مال غيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا ومن حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامهن بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب اما الاحتمال الثالث فهو ان يكون المراد من الاية كل هذه الوجوه لان اللفظ محتمل ولا منافاة ثم قال تعالى واسالوا الله من فضله وفيه مسائل المسالة الاولى قرا ابن كثير والكسائي واسالوا الله من فضله بغير همز اذا كان امرا من السؤال وبشرط ان يكون قبله واو او فاء والباقون بالهمز في كل القران اما الاول فنقل حركة الهمزة الى السين واستغنى عن الف الوصل لتحرك السين واما الثاني فعلى الاصل واتفقوا في قوله وليسالوا ما انفقوا انه بالهمز لانه امر لغائب **المسالة الثانية** قال ابو علي الفارسي قوله من فضله في موضع المفعول الثاني في قول ابي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة قائمة مقامه كانه قيل واسالوا الله نعمة من فضله المسالة الثالثة قوله واسالوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز له ان يعين شيئا في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله كان بكل شيء عليما والمعنى انه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز في دعائه عن التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله اعلم

قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون وفي الاية مسائل المسالة الاولى اعلم انه يمكن تفسير الاية بحيث يكون الوالدان والاقربون وارثا ويمكن ايضا بحيث يكونان موروثا عنه اما الاول فهو ان قوله ولكل جعلنا موالي مما ترك واما الثاني ففيه وجهان الاول ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير ولكل مما ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى الى مفعولين لان معنى جعلنا خلقنا الثاني ان يكون التقدير ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون محذوفا والخبر وهو قوله نصيب محذوف ايضا وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا الى مفعولين والوجهان الاولان اولى لكثرة الاضمار في هذا الوجه **المسالة الثانية** المولى لفظ مشترك بين معان احدها المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له وثالثها الحليف لان الحالف يلي امره بعقد اليمين ورابعها ابن العم لانه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما وخامسها المولى الولي لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم وسادسها العصبة وهو المراد بهذه الاية لانه لا يليق بهذه الاية الا هذا المعنى ويؤكده ما روى ابو صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي العصبة ومن ترك كلا فانا وليه وقال عليه السلام الحقوا الفرائض باهلها فما ابقت السهام فلاولى عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم وفيه مسائل المسالة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير الف وتخفيف القاف والباقون بالالف والتخفيف وعاقدت اضافة العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين **المسالة الثانية** الايمان جمع يمين

واليمين يحتمل ان يكون معناه اليد وان يكون معناه القسم فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة اوجه احدها ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهي في الحقيقة مسندة الى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيع بايمانهم ويأخذ بعضهم بيد بعض في الوفاء والتمسك بالعهد **والوجه الثاني** في المجاز وهو ان التقدير والذين عاقدت حلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه الثالث ان التقدير والذين عاقدتهم ايمانكم الا انه حذف الذكر العائد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا فسرنا اليمين باليد اما اذا فسرنا بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم وانما حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات كما تقدم **المسالة الثالثة** من الناس من قال هذه الاية منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة اما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الاية باحد هذه الوجوه التي نذكرها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم الحلفاء في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني ان الواحد منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا ابنا له وهم المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي عليه السلام كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من اصحابه وكانت تلك المؤاخاة سببا للتوارث واعلم ان على كل من هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فاتوهم نصيبهم ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالايات التي تلوناها القول الثاني قول من قال الاية غير منسوخة والقائلون بذلك ذكروا في تاويل الاية وجوها **الاول** تقدير الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون فالذين عاقدت ايمانكم موالي وورثة فاتوهم نصيبهم اي فاتوا الموالي والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت ايمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان ما ترك الذين عاقدت ايمانكم فله وارث هو اولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية وهذا تاويل ابي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة ونظيره اية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية ايضا وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع ان يكون المراد من الذين عاقدت ايمانكم الحلفاء والمراد بقوله فاتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة فلا يكون المراد التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الخامس نزلت هذه الاية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن امره الله ان يؤتيه نصيبه ولا يورثه شيئا من المال فلما اسلم عبد الرحمن امره ان يؤتيه نصيبه وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا السادس قال الاصم انه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشيء القليل كما امر تعالى لمن حضر القسمة ان يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله اعلم بمراده **المسالة الرابعة** القائلون بان قوله والذين عاقدت ايمانكم مبتدا وخبره قوله فاتوهم نصيبهم قالوا انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله فاتوهم نصيبهم ويجوز ان يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه المسالة الخامسة قال الجمهور الفقهاء لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد انه قال يرث لما روي عن ابن عباس ان رجلا اعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل في عموم قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك بالحديث لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي عليه السلام الى ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقراء **المسالة السادسة** قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يرثه حجة الشافعي انا بينا ان معنى الاية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم فقد جعلنا له موالي وهم العصبة اما الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة لما لم يوجد العصبة الخاصة واحتج ابو بكر الرازي بقوله بان الاية توجب الميراث للذي والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد اولوا الارحام فاذا لم يوجد لزم بقاء الحكم كما كان والجواب انا بينا انه لا دلالة في الاية على ان الحليف يرث بل بينا ان الاية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا النسخ باطل ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء شهيدا وهو كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات واما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه وعلى التقدير الاول الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثاني هو المخبر

قوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا

الرجال قوامون على النساء اعلم انه تعالى لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الآية ان النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الآية انه انما فضل الرجال على النساء في الميراث لان الرجال قوامون على النساء فانهما وان اشتركا في استمتاع كل واحد منهما بالآخر امر الله الرجال ان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر فكأنه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** القوام اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المرأة وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى الرسول عليه السلام وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عليه السلام اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر فنزلت هذه الآية الرجال قوامون على النساء اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكأنه تعالى جعله اميرا عليها ونافذ الحكم في حقها فلما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم اردنا امرا واراد الله امرا والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم انه تعالى لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن بين ان ذلك معلل بامرين احدهما قوله تعالى بما فضل الله بعضهم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم الانبياء والعلماء وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي رضي الله عنه وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحمل الدية في القتل الخطأ وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني الرجل افضل من المرأة لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب **المسئلة الثانية** قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم اتبع ذلك بقضاء حق الزوج الثاني ان حال المرأة اما ان يعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قيمات بحقوق ازواجهن وظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المرأة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام في الجمع يفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امرأة تكون صالحة فلا بد وان تكون قانتة مطيعة قال الواحدي رحمه الله لفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الازواج واما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب وذلك من وجوه احدها انها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلحق به الولد المتكون من نطفة غيره وثانيها حفظ ماله عن الضياع وثالثها حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه الآية **المسئلة الثالثة** ما في قوله بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذاك والوجه الثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن اي لا يتيسر لهن حفظ الا بتوفيق الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المرأة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله اي بسبب حفظهن حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ اوامره لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي رضي الله عنه واللاتي تخافون نشوزهن النشوز قد يكون قولا وقد يكون فعلا فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا دخل اليها او كانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على النشوز [illegible]

وعصيانها فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات هذه الاحوال توجب خوف النشوز واما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز ونشز ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الشافعي رضي الله عنه اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون لها في ذلك كفاية فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها قال الشافعي رضي الله عنه ولا يزيد في هجره الكلام ثلثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها وفيهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة ذلك الى المضاجع يفيد ذلك ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي رضي الله عنه والضرب مباح وتركه افضل روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كنا معاشر قريش يملك رجالنا نساءنا فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن اي نشزن واجترأن فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذئر النساء على ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون ازواجهن فقال صلى الله عليه وسلم لقد اطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون ازواجهن ولا تجدون اولئك خياركم معناه ان الذين ضربوا ازواجهن ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي رضي الله عنه فدل هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في ذلك الضرب ان يكون بحيث لا يكون مفضيا الى الهلاك البتة بان يكون مفرقا على بدنها ولا يوالي بها في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين ومن اصحابنا من قال لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل ملفوف او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على ابلغ الوجوه والذي يدل عليه انه تعالى ابتدأ بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله اعلم **المسئلة الثانية** اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الآية مشروع على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الآية يدل على الترتيب قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها فان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال آخرون هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز اما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل وقال بعض اصحابنا تحرير المذهب انه عند خوف النشوز يعظها وهل له ان يهجرها فيه احتمال وله عند ابداء النشوز ان يعظها او يهجرها او يضربها ثم قال تعالى فان اطعنكم اي رجعن عن النشوز الى الطاعة عند هذا التأديب فلا تبغوا عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلوه وكبره لا بكبر الجثة بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته وفي ذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد الازواج على ظلم النسوان والمعنى انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله سبحانه علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن **الثاني** لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله تعالى اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا بالحق **الثالث** انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك الرابع انه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المرأة عن نشوزها فانتم اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها الخامس انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى ان تكتفوا بظاهر حال المرأة وان لا تقعوا في التفتيش عما في قلبها وضميرها من الحب والبغض

قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا

اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم من الظالم فقال وان خفتم شقاق بينهما وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال ابن عباس خفتم اي علمتم قال الزجاج وهذا خطأ فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم يحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق ام لا فالفائدة في بعث الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل **المسئلة الثانية**

للشقاق تأويلان احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة

المسئلة الثالثة قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصدر الى الظروف جائزة لحصولها فيها يقال يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار المسئلة الرابعة المخاطب بقوله فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قوله وذلك لان قوله خفتم خطاب للجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب ان يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال فابعثوا فوجب ان يكون هذا امرا لآحاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها للاصلاح وايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به

المسئلة الخامسة اذا وقع الشقاق بينهما فذلك الشقاق فاما ان يكون منهما او منه فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا مثل التزوج بامراة اخرى او تسري بجارية عرفت المراة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فان قبلت والا كان نشوزا وان كان بظلم من جهته امره الحاكم بالواجب وان كان منهما او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه المسئلة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز وفائدة الحكمين ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرفا ان رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع

المسئلة السابعة هل يجوز للحكمين تنفيذ امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المراة بشيء من مالها للشافعي فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك واسحق والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي حديث علي رضي الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامراة الى علي رضي الله عنه ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما اذا رأيتما ان تجمعا جمعتما وان رأيتما ان تفرقا فرقتما فقالت المراة رضيت بكتاب الله تعالى بما علي ولي فيه فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به قال الشافعي رضي الله عنه وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل اما دليل القول الاول فهو انه بعث من غير رضا الزوجين وقال عليكما ان رأيتما ان تجمعا جمعتما واقل ما في قوله عليكما ان يجوز لهما ذلك واما دليل القول الثاني فان الزوج لما لم يرض توقف علي ومعنى قوله كذبت اي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هي ومن الناس من احتج للقول الاول بانه تعالى سماهما حكمين والحكم هو الحاكم واذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول الثاني بانه تعالى لما ذكر الحكمين لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما وراء الاصلاح غير مفوض اليهما المسئلة الثامنة قوله وان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا بين الزوجين فانه وان لم يجر ذكرهما الا انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء ثم قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى في قوله ان يريدا وجوه الاول ان يريدا الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني ان يريد الحكمان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الرابع ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين اصلاحا حتى يعملا بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه المسئلة الثانية اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر من الامور فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة والاية دالة على انه لا يتم شيء من الاغراض والمقاصد الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين في سلوك ما يخالف طريق الحق

قوله تعالى **النوع التاسع من التكاليف** المذكورة في هذه السورة

واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا واعلم انه تعالى لما ارشد كل واحد من الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الاخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد في هذه الاية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر منها عشرة انواع النوع الاول قوله واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد امر الله تعالى بذلك وهذا يدخل فيه جميع اعمال القلوب وجميع اعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم النوع الثاني قوله ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه تعالى لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص في العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين النوع الثالث قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب اي فاضربوها ويقال احسنت بفلان والى فلان قال كثير

اسي

اسي بنا واحسني لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت

واعلم انه تعالى قرن الزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع احدها في هذه الاية وثانيها قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وثالثها قوله ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما وقال ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان رجلا هاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن فاستأذنه في الجهاد فقال له ابواك اذنا لك فقال لا فقال فارجع فاستأذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى الوالدين هو ان يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن في الكلام معهما ويسعى في تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر ان لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما قال ابو بكر الرازي الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف ان يقتله ان ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله لانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهي عنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا

النوع الرابع قوله تعالى وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكر في اول السورة بقوله والارحام واعلم ان القرابة من القرابة ايضا الا ان قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها لا جرم ميزها الله في الذكر عن سائر الانواع فذكر في هذه الاية قرابة الولاد ثم اتبعها بقرابة الرحم

النوع الخامس قوله واليتامى واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من العجز احدهما الصغر والثاني عدم المنفق ولا شك ان من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس يرفق بهم ويربيهم ويمسح رأسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ اموالهم

النوع السادس قوله والمساكين واعلم انه وان كان عدم المال الا انه لكثرة تمكنه من حال نفسه يلجأ الى الغير فيحتال به نفعا او يدفع به ضرا واما اليتيم فلا قدرة له عليه فلهذا المعنى قدم اليتيم في الذكر على المسكين والاحسان الى المسكين اما بالاجمال اليه او بالرد الجميل كما قال تعالى واما السائل فلا تنهر

النوع السابع قوله والجار ذي القربى قيل هو الذي قرب جواره والجار الجنب هو الذي بعد جواره قال عليه السلام لا يدخل الجنة من لا يامن جاره بوائقه الا ان الجار اربعون دارا وكان الزهري يقول اربعون يمنة واربعون يسرة واربعون اماما واربعون وراء وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها اي سليطة فقال عليه السلام لا خير فيها هي في النار وروي انه صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار الا من رحم الله وقليل ما هم اتدرون ما حق الجار ان افتقر اغنيته وان استقرض اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته وقال الاخرون عني بالجار ذي القربى القريب النسب وبالجار الجنب الجار الاجنبي قربي والجار ذي القربى نصا على الاختصاص كما في حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى تنبيها على عظم حقه لانه اجتمع فيه موجبات الجوار والقرابة

النوع الثامن قوله والجار الجنب فقد ذكرنا تفسيره قال الواحدي الجنب نعت على وزن فعل واصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد يقال رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا عن اهله ورجل اجنبي وهو البعيد منك في القرابة وقال تعالى واجنبني وبني اي بعدني واجنبا ناحيتا نعد كل واحد منهما عن الاخر ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يغتسل ومنه ايضا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الاخر وروى المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين احدهما انه يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف المضاف لان المعنى مفهوم والاخر ان يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجود

النوع التاسع قوله والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك بان حصل بجنبك اما رفيقا في سفر واما جارا ملاصقا واما شريكا في تعلم او حرفة واما قاعدا الى جنبك في مجلس او مسجد او غيره من ادنى صحبة التأمت بينك وبينه فعليك ان ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المراة فانها تكون معك وتضجع الى جنبك

النوع الحادي عشر النوع العاشر قوله وابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع عن بلده وقيل الضيف

قوله وما ملكت ايمانكم واعلم ان الاحسان الى المماليك طاعة عظيمة روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لاع شيئا من الخدم فلم يوافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى يوافق شيمته شيمته فان للناس شيما ولا تعذبوا عباد الله وروي انه عليه السلام كان اخر كلامه الصلاة وما ملكت ايمانكم وروي انه كان رجل بالمدينة يضرب عبده فيقول العبد اعوذ بالله ويسمعه الرسول والسيد وكان يزيده ضربا فطلع الرسول صلى الله عليه وسلم فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان احق ان يجار عائذه فقال يا رسول الله فانه حر لوجه الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لو لم تقلها لرأيت وجهك

شبع الناس واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به وثانيها ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة وثالثها ان يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه وكان في الجاهلية يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء وهو الكسب بفروجهن وبضعهن وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والاحسان اليه بما يليق به طاعة عظيمة واعلم ان ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال مشت رجلك واخذت يدك قال عليه السلام على اليد ما اخذت وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر تعالى هذه الاصناف قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج وانما ذكر الاختيال هنا لان المختال يأنف من اقاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا وتطاولا قال ابن عباس وهو الذي يفخر على عباد الله بما اعطاه الله من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة بل لمحض امر الله تعالى

قوله تعالى الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما اتاهم الله من فضله

فيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي بفتح الباء والخاء وفي الحديد مثله وهي لغة الانصار والباقون بالبخل بضم الباء والبخل وهي اللغة العالية **المسألة الثانية** الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا المعنى ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون او نصب على الذم ويجوز ان يكون رفعا على الذم ويجوز ان يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون احقاء بكل ملامة **المسألة الثالثة** قال الواحدي البخل فيه اربع لغات البخل مثل القفل والبخل مثل الكرم والبخل مثل الفقر والبخل بضمتين ذكره المبرد وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي الشريعة منع الواجب **المسألة الرابعة** قال ابن عباس انهم اليهود بخلوا ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه السلام وصفته في التوراة وامروا قومهم ايضا بالكتمان ويكتمون ما اتاهم الله من فضله يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم واعتدنا في الاخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول بان ذكر الكافرين في اخر الاية يدل على ان المراد بالبخلاء الكافر وقال الاخرون المراد منه البخل بالمال لانه تعالى ذكر عقيب الاية التي اوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فانه قال وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب وابن السبيل ومعلوم ان الاحسان الى هؤلاء انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف عليه الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل فوجب ان يكون هذا البخل بخلا متعلقا بما قبله وما ذاك الا البخل بالمال والقول الثالث انه عام في البخل بالعلم والدين وفي البخل بالمال لان اللفظ عام والكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل **المسألة الخامسة** انه تعالى ذكر في هذه الاية من الاحوال المذمومة ثلاثة اولها كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونه امرا لغيره بالبخل وهذا هو النهاية في حب البخل وهو المراد بقوله ويأمرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما اتاهم الله من فضله فيوهمون الفقر مع الغنى والاعسار مع اليسار والعجز مع الامكان ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الاية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لان من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة لا من يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال تعالى والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر وفيه مسائل المسألة الاولى ان شئت عطفت الذين ينفقون في هذه الاية على الذين في الاية التي قبلها وان شئت جعلته في موضع خفض عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا **المسألة الثانية** قال الواحدي نزلت في المنافقين وهو الوجه لذكر الرياء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان الى ارباب الحاجات بين ان من لا يفعل ذلك قسمان فالاول هو البخيل الذي لا يقدم على انفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل والثاني الذين ينفقون اموالهم لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة ايضا مذمومة ومتى بطل القسمان لم يبق الا القسم الاول وهو انفاق الاموال لغرض الاحسان ثم قال ومن يكن الشيطان له قرينا والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال كقوله تعالى ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وبين تعالى انه بئس القرين اذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان فقال وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله

وفيه

وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله وماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز ان يكون وماذا اسما واحدا فيكون المعنى واي شيء عليهم ويجوز ان يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحده اسما ويكون المعنى وما الذي عليهم لو امنوا **المسألة الثانية** احتج القائلون بان الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الاية فقالوا ان قوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا مشعر بان الاتيان بالايمان في غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فان الوف المستدلين يبقون طول اعمارهم ولا يتم استدلالهم فهذا يدل على ان التكليف كان ... فاجاب المتكلمون بان الصعوبة في التفاصيل فاما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان في هذا البحث غورا **المسألة الثالثة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الاية وضربوا له امثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز ان يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يحدث فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو امن كما لا يقال لمن امرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمرأة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فيبطل بهذا ما يقال انه وان قبح من غيره لكنه حسن منه لانه المالك وقال القاضي عبد الجبار انه لا يجوز ان يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة واذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على ان ذلك غير جائز على الله تعالى هذا جملة ما ذكروه من الامثلة واعلم ان التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضتنا لهم بمسلكي العلم والداعي قد كثر فلا حاجة الى الاعادة ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى انه القصد الى الرياء انما يكون باطنا غير ظاهر فبين تعالى انه عليم ببواطن الامور كما هو عليم بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع له عن القبائح من افعال القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة

قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما

اعلم ان تعلق هذه الاية هو بقوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا مما رزقهم الله فكأنه قال فان الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الايمان والطاعة واعلم ان هذه الاية مشتملة على الوعد بامور ثلاثة الاول قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل **المسألة الاولى** الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول اهل اللغة وروي عن ابن عباس انه ادخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيه ثم قال كل واحد من هذه الاشياء ذرة ومثقال مفعال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا اي وزن هذا ومعنى مثقال ذرة اي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم ان المراد من الاية انه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ولكن الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا **المسألة الثانية** قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه تعالى ليس خالقا لاعمال العباد لانه من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم بعضا فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله وايضا لو خلق الظلم في العالم ولا قدرة لذلك على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى يقول لم فعلت هذا فانه وصفه لم ظلمت ثم انه يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والاية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والداعي على سبيل ما تقرر لاخرها وقد ذكرنا ان استدلالات هؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والداعي فكلما اعادوا ذلك الاستدلال اعدنا عليهم هذا السؤال **المسألة الثالثة** قالت المعتزلة الاية تدل على انه تعالى قادر على الظلم لانه تمدح بتركه ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح الا اذا كان هو قادرا عليه الا ترى ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح بانه لا يذهب في الليالي الى السرقة والجواب انه تعالى تمدح بانه لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلزم ان يصح ذلك عليه وتمدح بانه لا تدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح ان يدركه الابصار **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة الاية دالة على ان العبد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما لانه تعالى بين في هذه الاية انه لو لم يثبهم على اعمالهم لكان ظالما لهم وهذا لا يصح الا اذا كانوا مستحقين الثواب على اعمالهم والجواب انه تعالى لما وعدهم بالثواب على تلك الافعال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم والذي يدل على ان الظلم محال من الله لان الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم وهما محالان على الله ومستلزم المحال محال والمحال غير مقدور وايضا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه لا يتصرف الا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالما وايضا الظالم لا يكون الها والشيء لا يصح الا اذا كانت لوازمه صحيحة فلو صح منه الظلم لكان زوال الالهية صحيحا ولو كان كذلك لكانت الالهية جائزة الزوال وحينئذ يحتاج في حصول صفة الالهية له الى مخصص وذلك على الله محال **المسألة الخامسة** قالت المعتزلة ان عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الايمان مدة مائة سنة وقال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب كل تلك الطاعات العظيمة في تلك السنين المتطاولة ازيد من عقاب شرب هذه القطرة

فاسقاط ذلك الثواب العظيم لعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وانه منفي بهذه الاية **المسألة السادسة**
قال الجبائي ان عقاب الكبيرة تحبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط من ذلك العقاب شيء وقال ابنه ابو هاشم بل يحبط
واعلم ان هذا المتنازع صار حجة قوية لاصحابنا في بطلان القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان اما
ان يحبط مثله من العقاب او لا يحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه لا يجوز انحباط كل واحد
منهما بالآخر لانه انما كان بسبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ضرورة ان العلة
لا بد وان تكون حاصلة مع المعلول وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع ان المعصية لا تحبط
بالطاعة لان تلك الطاعات لا ينتفع العبد بها البتة لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم لقوله تعالى ان الله لا يظلم
مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما تقوله المعتزلة المسألة السابعة احتج اصحابنا بهذه الآية
على ان المؤمنين يخرجون من النار الى الجنة فقالوا لا شك ان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد والاقرار بانه هو الموصوف
بصفات الجلال والاكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب
الجرعة من الخمر فاذا حضر هذا الشارب القيمة واسقط قدر عقاب هذه المعصية عن ذلك الثواب العظيم فضل
له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل
فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة ۞ **النوع الثاني** من الامور التي اشتملت عليه هذه الاية ۞

قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير حسنة
بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون بالنصب على تقدير كان الناقصة
والتقدير وان تك زنة الذرة حسنة وقرأ ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير الف من التضعيف والباقون
يضاعفها بالالف والتخفيف من المضاعفة **المسألة الثانية** تك اصله من كان يكون واصله
يكون سقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة
وهي تشبه حروف اللين وحروف اللين اذا وقعت طرفا سقطت للجزم كقولك لم ادر ولا ادري وجاء القران بالحذف
والاثبات اما الحذف فهاهنا واما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا او فقيرا المسألة الثالثة ان الله تعالى بين بقوله
ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا يبخسهم حقهم اصلا وبين بهذه الآية ان الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم واعلم ان المراد
من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لان مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد
انه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعته عشرة اجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا وثلثين وازيد
وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال يؤتى بالعبد يوم القيمة وينادي مناد على رؤوس الاولين والاخرين
هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليأت الى حقه ثم يقال له اعط هؤلاء حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت
الدنيا فيقول الله للملائكة انظروا في اعماله الصالحة فاعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة ضعفها الله تعالى لعبده ۞
وادخله الجنة بفضله ورحمته ومصداق ذلك في كتاب الله تعالى ان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك
حسنة يضاعفها هذا احب الى العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقداره
معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من الف
شهر وقال ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال ان الله تعالى يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة الفي الف حسنة
فقدر الله ان ذهبت الى مكة حاجا او معتمرا فالقيته فقلت بلغني عنك انك تقول ان الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة
الفي الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه الاية وقال
اذا قال الله اجرا عظيما فمن يقدر قدره **النوع الثالث** من الامور التي اشتملت هذه الاية عليه

قوله تعالى ويؤت من لدنه اجرا عظيما فيه مسألتان المسألة الاولى لدن بمعنى عند الا ان لدن
اكثر تمكينا يقول الرجل عندي مال اذا كان له ببلد آخر ولا يقال لدني مال ولا لدن الا لما كان حاضرا المسألة الثانية
اعلم انه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك حسنة يضاعفها والذي يخطر ببال والعلم عند الله ان ذلك التضعيف
يكون من جنس ذلك الثواب واما هذا الاجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر ان ذلك التضعيف يكون
من جنس اللذات الموعود بها في الجنة واما هذا الاجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية
وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص هذا النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة
والكمال لا ينال بالاعمال الجسدانية بل انما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور وبالجملة
فذلك التضعيف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادات الروحانية

نزلم

قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وجه النظم
هو انه تعالى بين ان في الآخرة لا يجري على احد ظلم وانه تعالى يجازي المحسن في احسانه ويزيده على قدر حقه فبين
تعالى في هذه الاية ان ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسيء ابلغ والتبكيت له اعظم
وحسرته اشد ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول واظهر الطاعة اعظم ويكون هذا وعيدا للكفار الذين قال الله فيهم
ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال الله فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل **المسألة**
الاولى روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرأ القرآن علي قال فقلت يا رسول الله انت الذي علمتنيه فقال
احب ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الاية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم
قال ابن مسعود فامسكت عن القراءة وذكر السدي ان امة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالبلاغ والرسول
صلى الله عليه وسلم يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا وحكي عن عيسى عليه السلام انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم المسألة الثانية من عادة العرب
انهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا وكذا واذا جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون
يوم القيمة اذا استشهد الله على كل امة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعني قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم
وعرفوا احوالهم ثم ان اهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا احوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام
وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى
بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله الذين كفروا وعصوا الرسول
يقتضي كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشيء على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي
المغايرة للكفر اذا ثبت هذا فنقول الاية دالة على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون يوم القيمة على
الكفر يعاقبون ايضا على تلك المعاصي لانه لو لم يكن لتلك المعصية اثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع
اثر المسألة الثانية قرأ ابن كثير وعاصم وابو عمرو تسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله وقرأ
نافع وابن عامر تسوى مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى تتسوى فادغم التاء في السين لقرب مخرجهما ولا يكره اجتماع
التشديدين في هذه القراءة لان لها نظائر في التنزيل كقوله اطيرنا بك وازينت وتذكرون وفي هذه القراءة اتساع
وهو اسناد الفعل الى الارض وقرأ حمزة والكسائي تسوى مفتوحة التاء والسين خفيفة حذفا التاء التي ادغمها
نافع لانها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف **المسألة الثالثة** ذكروا في تفسير قوله
لو تسوى بهم الارض وجوها الاول لو يدفنون فتسوى بهم الارض كما تسوى بالموتى والثاني يودون انهم لم يبعثوا وانهم
كانوا والارض سواء الثالث تصير البهائم ترابا فيودون حالهم كحالها [illegible]
[illegible] ولا يكتمون الله حديثا [illegible]
متصلا احد وجهين احدهما ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما يودون لو تنطبق عليهم الارض ولم يكونوا كتموا امر محمد صلى الله
عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا [illegible]
المشركين يوم القيمة ان الله تعالى لا يغفر الا لاهل الاسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا فلنجحد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء
ان يغفر لهم فيختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم بما كانوا يكسبون فهنالك يودون انهم كانوا ترابا ولم
يكتموا الله حديثا ۞
المسألة الخامسة [illegible] فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين والجواب
من وجوه الاول ان مواطن القيمة كثيرة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المسألة في سورة الانعام ۞ **النوع العاشر من التكاليف المذكورة**
في هذه السورة
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل
في الاية مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول ان جماعة من افاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن
بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا احدهم ليصلي بهم

فقرا اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الاية فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوات فاذا صلوا العشاء شربوها
فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المائدة وعن عمر انه لما بلغه
ذلك قال اللهم ان الخمر تضر بالعقول والاموال فانزل فيها امرك فصبحهم الوحي باية المائدة الثاني قال ابن عباس نزلت
في جماعة من اكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم ياتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم
فنهاهم الله عنه **المسئلة الثانية** في لفظ الصلاة قولان احدهما المراد منه المسجد وهو قول
ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم ان اطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان
الاول انه يكون من باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع الصلاة وحذف المضاف مجاز شايع والثاني
قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والمراد بالصلوات مواضع الصلوات فثبت ان اطلاق لفظ الصلاة والمراد به
المسجد جائز **والقول الثاني** وعليه الاكثرون ان المراد بالصلاة في هذه الاية نفس الصلاة
اي لا تصلوا اذا كنتم سكارى واعلم ان فايدة الخلاف تظهر في حكم شرعي وهو انه على التقدير الاول يكون المعنى
لا تقربوا المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثنا دالا على انه يجوز للجنب
العبور في المسجد وهو قول الشافعي واما على القول الثاني فيكون المعنى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ولا تقربوها
حال كونكم جنبا الا عابري سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثنا دالا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهو قول
الشافعي واما على القول الثاني فيكون المعنى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا الا عابري
سبيل والمراد بعابر السبيل المسافر فيكون هذا الاستثنا دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء
قال الشافعي هذا القول الاول ارجح ويدل عليه وجوه الاول انه قال لا تقربوا الصلاة والقرب والبعد لا يصحان على
نفس الصلاة على سبيل الحقيقة انما يصحان على المسجد **الثاني** انا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثنا صحيحا
اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الما بسبب المرض الشديد فانه يجوز له
الصلاة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الاية على ذلك اولى الثالث انا اذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا ان كان
واجدا للما لم يجز له القرب من الصلاة البتة فحينئذ يحتاج الى اضمار هذا الاستثنا في الاية وان لم يكن واجدا
للما لم يجز له الصلاة الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الاية واما على ما قلناه فانا لا نفتقر الى اضمار شي
في الاية فكان قولنا اولى الرابع ان الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الما وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا على
حكم مذكور في اية بعد هذه الاية والذي يوكده ان القرا كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستانف
قوله وان كنتم مرضى لانه حكم اخر واما اذا حملنا الاية على ما ذكرنا لم نحتج فيه الى هذه الالحاقات فكان ما قلناه اولى
ولمن نصر القول الثاني ان يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على ان المراد من قوله لا تقربوا الصلاة نفس الصلوة
لان المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه اما الصلاة ففيها اقوال مخصوصة يمنع السكر منها فكان حمل الاية
على هذا اولى وللقايل الاول ان يجيب بان الظاهر ان الانسان انما يذهب الى المسجد لاجل الصلاة فما يخل بالصلاة
كان مانعا من الذهاب الى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى **المسئلة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله
السكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وكسالى واصل السكر في اللغة سد الطريق
من ذلك سكر البثق وهو سده وسكرت عينه سكرا اذا تحيرت ومنه قوله تعالى انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس ينفذ
نورها ولا يدرك الاشيا على حقيقتها ومن ذلك سكر الما وهو رده الى سننه في الجري والسكر من الشراب وهو انه ينقطع
عما عليه من النفاذ حال الصحو فلا ينفذ رايه على حد نفاذه في حال الصحو اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه ٢
الاية قولان الاول ان المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والقول
الثاني وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد منه سكر النوم قال ولفظ السكر يستعمل في النوم
فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان اللفظ محتمل له فمن وجهين **الاول**
ما ذكرنا ان لفظ السكر في اصل اللغة عبارة عن سد الطريق ولا شك ان عند النوم تمتلي مجاري الروح من الابخرة
الغليظة فتنسد تلك المجاري بها ولا ينفذ الروح الباصر والسامع الى ظاهر البدن الثاني قول الفرزدق

من السير والادلاج يحسب انما ... سقاه الكرى في كل منزلة خمرا

واذا ثبت ان اللفظ محتمل له فنقول الدليل دل عليه وبيانه من وجوه الاول انه تعالى قال لا تقربوا الصلاة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون فظاهره انه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون
وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل اما العقل فلان تكليف مثل هذا الانسان يقتضي تكليف ما لا يطاق

واما

واما النقل فهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النايم حتى يستيقظ ولا شك
ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه والحجة الثانية قوله عليه السلام اذا نعس احدكم وهو في الصلاة
فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو نعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان الصحيح
هو القول الاول ويدل عليه وجهان الاول ان لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة فاما حمله
على السكر من العشق او من الغضب او من الخوف او من النوم فذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت
وقال وترى الناس سكارى وما هم بسكارى الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية انما نزلت في شرب الخمر وقد
ثبت في اصول الفقه ان الاية اذا نزلت في واقعة ولاجل سبب معين امتنع ان لا يكون ذلك السبب مرادا بتلك
الاية فاما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال كونه سكران فنقول وهذا ايضا لازم عليكم لانه يقال كيف يتناوله النهي
حال كونه سكران فنقول وهذا ايضا لازم عليكم لانه يقال كيف يتناوله النهي وهو نايم لا يفهم شيا ثم الجواب
عنه ان المراد من الاية النهي عن الشرب المودي الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم فخرج اللفظ عن النهي عن
الصلاة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة واما الحديث الذي تمسك به فذاك
لا يدل على ان السكر المذكور في الاية هو النوم **المسئلة الرابعة** قال بعضهم هذه الاية منسوخة
باية المائدة واقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا الى غاية ان يصير
بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع
السكر اذا صار بحيث يعلم ما يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر باية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان اية المائدة
ناسخة لبعض مدلولات هذه الاية هذا ما خطر بالبال في تقرير هذا النسخ والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي راجع الى النهي
عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة وتخصيص النهي بالذكر بهذه الحالة لا يدل على نفي ما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل
هذا لا يكون نسخا **المسئلة الخامسة** قال صاحب الكشاف قري سكارى بفتح السين وسكرى على
ان يكون جمعا على هلكى وجوعى ثم قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى والواو
ههنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى وحال ما تكونون جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع
والمذكر والمونث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب وقد ذكرنا ان اصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه
الغسل جنب لانه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القران حتى يتطهر ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه قولين
احدهما ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني ان المراد بقوله الا عابري سبيل المسافرون وههنا كيفية ترجيح احدهما
على الاخر **قوله تعالى** وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النسا
فلم تجدوا ما فتيمموا صعيدا طيبا واعلم انه تعالى ذكر ههنا اصنافا اربعة المرضى والمسافرين والذين جاوا من الغائط
والذين لامسوا النسا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الثاني [illegible]
[illegible]
[illegible]
المسئلة الاولى [illegible]
المسئلة الثانية اختلف المفسرون في الملامسة المذكورة ههنا على قولين احدهما ان المراد به الجماع وهو قول
ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول ابي حنيفة رضي الله عنه لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة والثاني ان المراد باللمس ههنا التقا [illegible]

البشرتين سوا كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه واعلم ان هذا
القول ارجح من الاول وذلك لان احدى القراءتين هي قوله تعالى او لمستم النساء واللمس حقيقته المس باليد فاما تخصيصه بالجماع
فذاك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله او لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في
الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته ايضا لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس
الجماع بان لفظ اللمس والمس ورد في القران بمعنى الجماع قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في اية الظهار ه
فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف ويكني فعبر عن المباشرة بالملامسة وايضا الحدث
نوعان الاصغر وهو المراد بقوله او جاء احد منكم من الغائط فلو حملنا قوله او لامستم النساء على الحدث الاصغر لما بقي للحدث
الاكبر ذكر في الاية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز

الثالث

وايضا فحكم الجنابة تقدم في قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الاية على الجنابة لزم التكرار
قال اهل الظاهر انما ينقض وضوء اللامس لظاهر قوله او لامستم النساء اما الملموس فلا وقال الشافعي رضي الله عنه بل ينتقض
وضوؤهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قال الشافعي رضي الله عنه اذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده فتيمم وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب
عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي قوله فلم تجدوا وعدم الوجدان مشعر بسبق ه
الطلب فلابد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قوله وجد لا يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك
ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال
قلنا الطلب وان كان في حقه تعالى محالا الا انه لما اخرج محمد صلى الله عليه وسلم من بين قومه بما لم يكن لائقا بقومه صار
ذلك كانه طلبه واما امر المكلف بالطاعات ثم انهم قصروا فيها صار كانه طلب شيئا ثم لم يجده فخرجت هذه اللفظة
في هذه الاية على سبيل [illegible] من الوجه الذي ذكرنا

المسئلة الثانية

اجمعوا على انه لو وجد الماء
يمكن ان يحتاج اليه لعطشه او عطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء فهل يجب عليه التيمم مع
استعمال ذلك الماء قال الشافعي رضي الله عنه يجب متمسكا بظاهر لفظ الاية ثم قال تعالى فتيمموا ه
صعيدا طيبا وفيه مسائل المسئلة الاولى التيمم في اللغة عبارة عن القصد يقال اممته وتيممته وتاممته اي قصدته

المسئلة الثانية

واما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره
قال ابو حنيفة رضي الله عنه لو ضرب المتيمم يده على صخر لا تراب عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي رضي الله
عنه لا بد من تراب يلتصق بيده احتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد ما تصاعد من الارض
فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي فانه احتج بوجهين الاول
ان هذه الاية هنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهي قوله سبحانه فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض
وهذا لا يتاتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب
من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق احق من المراء الثاني
ما ذكره الواحدي رحمه الله وهو انه تعالى اوجب في هذه الاية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل
قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فوجب في التي لا تنبت ان لا تكون طيبة فكان قوله فتيمموا صعيدا طيبا
امرا بالتيمم بالتراب فقط وظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب
والصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد عليه
رعاية لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خص النبي صلى الله عليه وسلم التراب بهذه الصفة فقال جعلت لي الارض مسجدا
وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء

المسئلة الثالثة

فامسحوا بوجوهكم
وايديكم محذوف عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين الى الكوعين وعند اكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين
وحجتهم ان اسم اليدين متناول لجملة هذا العضو الى الابطين الا انا اخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع فبقي اللفظ متناولا
للباقي ثم ختم تعالى الاية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من كان من عادته ان يعفو
عن المذنبين فبان يرخص للعاجزين كان اولى

قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب

اعلم انه تعالى لما ذكر من اول هذه السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية
وذكر احوال الاعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر فاما الانتقال من نوع
من العلوم الى نوع اخر فانه ينشط الخاطر ويقوي الناظر وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله الم تر معناه الم ينته علمك

الى هو ولا وقد ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية
عبارة عن مثل هذا العلم

المسئلة الثانية

الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه
الاول ان قوله بعد هذه الاية من الذين هادوا متعلق بهذه الاية الثاني روى ابن عباس ان هذه الاية نزلت في حبرين من احبار
اليهود كانا ياتيان راس المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه فيثبطونهم عن الاسلام الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى
بنص القران فكانت احالة هذا المعنى على اليهود اولى المسئلة الثالثة لم يقل تعالى اوتوا علم الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب
لانهم عرفوا من التورية نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما الذين اسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الامرين
وصفهم الله بان معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب والله اعلم

المسئلة الرابعة

اعلم انه تعالى وصفهم بامرين الضلال والاضلال اما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الاول قال الزجاج ه
يؤثرون تكذيب الرسول عليه السلام لياخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان المشتري اثر الثاني
ان في الاية اضمارا وتاويله يشترون الضلالة بالهدى لقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى اي يستبدلون الضلالة بالهدى
ولا اضمار على قول الزجاج الثالث المراد بهذه الاية عوام اليهود فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم ان ينصروا
اليهودية ويتعصبون لها فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ولا اضمار على هذا التاويل ايضا ولكن الاولى
ان يكون الاية نازلة في علمائهم ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون ان تضلوا السبيل
يعني انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الاسلام واعلم انك لا ترى حالة اسوأ ولا اقبح ممن جمع
بين هذين الامرين اعني الضلال والاضلال ثم قال تعالى والله اعلم باعدائكم اي هو سبحانه اعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة
والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولي المسلمين
وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفي الاية سؤالات

السؤال الاول

ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار والجواب الولي المتصرف في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب
ان يكون ناصرا له فزال التكرار السؤال الثاني لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة في تكرير قوله وكفى بالله
الجواب ان التكرار في مثل هذا المقام يكون اشد تاثيرا في القلب واكثر مبالغة

السؤال الثالث

ما فائدة الباء في قوله وكفى بالله وليا والجواب ذكروا وجوها الاول لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا
زيدت الباء ايذانا بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال ابن السراج تقدير
الكلام كفى اكتفاؤك بالله وليا ولما ذكرت دل على الاكتفاء من لفظة كما تقول من كذب كان شرا له اي كان الكذب شرا له
فاضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي ان الباء في الاصل للالصاق وانما يحسن الصاق الشيء بالشيء [illegible]
[illegible]
[illegible] بالواسطة [illegible]
وهو اقرب اليه من حبل الوريد

قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه

اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يشترون الضلالة [illegible] كيفية [illegible] الضلالة [illegible] يحرفون الكلم عن مواضعه
وفيه مسائل المسئلة الاولى [illegible] من الذين هادوا [illegible] وجوه الاول [illegible]
[illegible] الذين اوتوا نصيبا من الكتاب [illegible] من الذين هادوا [illegible]
[illegible] يحرفون الكلم [illegible]
[illegible]

المسئلة الثانية

[illegible]
[illegible]

المسئلة الثالثة

في كيفية التحريف وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ اخر [illegible]
[illegible] بوضعهم ادم طويل مكانه [illegible]
[illegible]
[illegible] الباطلة والتاويلات الفاسدة [illegible] اهل البدعة في زماننا

منذا بالايات المخالفة لمذاهبهم وهذا هو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسالونه عن امر فيخبرهم
ليأخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه **المسئلة الرابعة** ذكر الله تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة
من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتاويلات الباطلة فههنا قوله يحرفون الكلم عن مواضعه معناه انهم يذكرون التاويلات
الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب واما الاية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم
جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التاويلات الفاسدة وكانوا يحرفون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التاويل
الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب النوع الثاني من ضلالتهم ما ذكره الله ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان
الاول ان النبي عليه السلام كان اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم وعصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا
وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر **النوع الثالث** من ضلالتهم قوله واسمع غير مسمع
واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين تحتمل المدح والذم وتحتمل الاهانة والتعظيم اما انه تحتمل المدح فهو ان يكون المراد اسمع غير
مسمع مكروها واما انه محتمل للشتم والذم فذلك من وجوه الاول انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في انفسهم
لا سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع اي غير مقبول منك ولا مجاب الى
ما تدعوا اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكانك ما اسمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما ترضيه ومتى كان كذلك
فان الانسان لا يسمعه فيبقى كانه غير سامع فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للذم والمدح فكانوا يذكرونها لغرض الشتم **النوع الرابع**
من ضلالتهم قوله وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين اما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه
كلمة كانت تجري بينهم على حد الهزء والسخرية فلذلك نهي المسلمون ان يتلفظوا بها في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم الثاني قوله
راعنا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت لحديثنا وتفهم وهذا مما لا يخاطب به الانبياء عليهم السلام بل انما
يخاطبون بالاجلال والتعظيم الثالث كانوا يقولون راعنا ويوهمون في ظاهر الامر انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون
سبه بالرعونة في لغتهم الرابع انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى اغناما لنا
وقوله ليا بالسنتهم قال الواحدي اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره
وجوه الاول قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذلك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وارادوا به لا سمعت **الثالث**
فهذا هو اللي الثاني انهم يعلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق
لعلهم كانوا يقولون فيما بينهم والسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يعيب بالانسان بمثل هذه
الافعال ثم بين تعالى انهم انما يقدمون على هذه الاشياء الطعن في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم انما نشتمه ولا يعرف
ولو كان نبيا لعرف ذلك فاظهر الله ذلك فعرفه خبث ضمايرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته
لان الاخبار عن الغيب معجز **فان قيل** كيف جاء بالقول المحتمل للوجهين بعد ما حرفوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب
من وجهين الاول انا حكينا عن بعضهم انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في انفسهم والثاني هب انهم
اظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا
واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم والمعنى انهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا سمعنا واطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك
الدلائل والبينات مرات بعد كرات وبدل قولهم اسمع غير مسمع الاقتصار بمجرد قولهم اسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا اي اسمع منا
ما نقول وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه يقال رمح قويم اي مستقيم وتقوم
الشيء من عوجه تقويمه ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان
احدهما ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا اقوام قليلون ثم منهم من قال هم ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه
وقيل هم الذين علم الله منهم انهم يؤمنون بعد ذلك والقول الثاني ان القليل صفة للايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا فانهم
كانوا يؤمنون بالله والتورية وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا
لفظ مفرد ولو اريد به ناس لجمع نحو قوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه بانه قد جاء فعيل مفردا والمراد به الجمع
قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم فدل عود الذكر مجموعا الى الحميمين على انه اريد بهما الكثرة قوله تعالى

قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم
من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت
وكان امر الله مفعولا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما حكى عن اليهود انواع مكرهم وايذائهم
امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على الترك ولقائل ان يقول كان يجب ان يامرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على نبوته حتى يكون
ايمانهم استدلاليا فلما امرهم بذلك الايمان ابتداء فكانه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب عنه ان هذا الخطاب مختص

بالذين اوتوا الكتاب وهذه صفة من كان عالما بجميع التورية الا ترى انه قال في الاية الاولى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب
والمراد الى الذين اوتوا الكتاب لانهم ما كانوا عالمين بما في التورية فلما قال في هذه الاية يا ايها الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا التكليف
مختص بمن كان عالما بكل التورية ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان التورية كانت مشتملة على تلك
الدلائل ولهذا قال تعالى مصدقا لما معكم اي مصدقا للايات الموجودة في التورية الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان العلم حاصلا
كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى ان يامرهم بالايمان بمحمد عليه السلام جزما وان يقرن بالوعيد الشديد بذلك **المسئلة**
الثانية الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام وطمس الطريق اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا
ازاله وابطله وطمست الريح الاثر اذا محته وطمست الكتاب محوته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الاية قولين احدهما حمل اللفظ على حقيقته
وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما القول الاول فقوله من قبل ان نطمس الوجوه هو تخطيط صورها فان الوجه انما يتميز من سائر
الاعضاء بما فيه من الاثر فاذا ازيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على ادبارها رد الوجوه الى ناحية القفا وهذا المعنى انما
جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة لانه عند ذلك يعظم الغم والحسرة فان معنى الوعيد مختص بيوم
القيامة على ما نستقصي الدلالة عليه وعلى ما يتقدمه وقوله تعالى واما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا ردت الوجوه الى القفا اوتوا الكتاب من وراء
ظهورهم من جهة العيون والافواه التي بها يدرك الكتابة ويقرأ باللسان واما القول الثاني فهو ان المراد من طمس الوجوه مجازه ثم
ذكروا فيه وجوها **الاول** قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالتها والمقصود
بيان القائها في انواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا
ان الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق القول فيه ان الانسان في مبدأ خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم انه عند التفكر والعبودية
كانه يسافر من عالم المحسوسات الى عالم المعقولات فقدامه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد
من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في حقهم ناكسوا رؤسهم **الثاني** يحتمل ان يكون المراد بالطمس القلب والتغيير بالوجوه رؤساهم ووجهاءهم
والمعنى من قبل ان نغير احوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة **الثالث**
قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتاول ذلك في اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرد الله وجوههم على ادبارهم حين عادوا
الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاؤا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التاويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورتهم يقال طمس الله صورته
كقولك قبح الله وجهه والثاني ازالة اثارهم عن بلاد العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الاول فلا
اشكال الا انه وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على الظاهر **فالجواب** عنه من وجوه الاول انه
تعالى جعل الوعيد الطمس بعينه او اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو
اللعن وهو قوله او نلعنهم ظاهره ليس هو المسخ الثاني قوله تعالى امنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم فلزم ان يكون قوله
من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الاخرة فصار التقدير امنوا من قبل ان يجيء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث
انا بينا ان قوله يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا يؤمن احد منهم بالاية وقد اسلم
الشرط لم يوجد لانه اسلم عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه ففات الشرط لفوات المشروط ويقال لما نزلت هذه الاية اتى عبد الله بن سلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ياتي اهله فاسلم وقال يا رسول الله كنت ارى ان لا اصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي الرابع انه تعالى لم يقل
من قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس في اليهود او مسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على ان المراد
ليس طمس وجوههم بايديهم انه قال طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم قوله او نلعنهم فذكرهم على سبيل الغائبة ولو كان المراد اولئك المخاطبين
لذكرهم على سبيل الخطاب وعلى الاية على طريقة الالتفات وان كان جائزا الا ان الاظهر ما ذكرناه ثم قال تعالى او نلعنهم كما لعنا اصحاب
السبت قال مقاتل وغيره يمسخهم قردة كما فعلنا ذلك باوائلهم وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله تعالى
قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير
وههنا سؤالات **السؤال الاول** الى من يرجع الضمير في قوله او نلعنهم الجواب الى الوجوه ان اريد
الوجهاء او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين اوتوا على طريقة الالتفات السؤال الثاني قد كان اللعن
والطمس حاصلا فبل الوعيد على الفعل لا بد وانه يحال الجواب انه تعالى لم يقل بعد هذا الوعيد كونه تاثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه
السؤال الثالث قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف يليق احدهما بالاخر
الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على انه تعالى
حاصلا في غيرهم ممن كذب من ابائهم وعزي فيه احتمال اخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا بالخطاب
المغايبة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد لا راد لحكمه
ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شيء يريد ان يفعله كما تقول في الشيء الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما

قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما اخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكانه قيل انهم اشد تعلمون انه كان امر الله في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحترزوا الان وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله اعلم

المسألة الثانية احتج الجبائي بهذه الاية على ان كلام الله محدث فقال قوله وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق مصنوع وهذا في غاية السقوط لان الامر في اللغة جاء بمعنى الشان والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك

قوله تعالى

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اعلم انه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو عنها فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** هذه الاية دالة على ان اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان الاية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب ان يكون مغفورا بحكم هذه الاية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال هذه الاية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله والذين اشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبت هذا فنقول قال الشافعي رضي الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله تعالى فاقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله

المسألة الثانية هذه الاية من اقوى الدلائل لنا على العفو عن اصحاب الكبائر واعلم ان الاستدلال بها من وجوه الوجه الاول ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لانه بالاجماع لا يغفره على سبيل الوجوب وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفره على سبيل التفضل وجب ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك هو انه يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زائدا فانه يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد منه اصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الاية عليه فاذا تقرر ذلك لم يبق الا حمل الاية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب **الثاني** انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا لكن في حق من يشاء ولما دلت الاية على ان كل الشرك غير مغفور وجب ان تكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة **الثالث** انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشيئة فوجب ان يكون الغفران المذكور في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الاخير بان تعليق الامر بالمشيئة لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان اهلا للتزكية والا كان كذبا والكذب على الله محال فكذا ههنا واعلم انه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت اليه الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من اهل النار حتى نزلت هذه الاية فامسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتسموا بالايمان واقروا به فكما لا يخرج احسان المشرك المشرك من اشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن المؤمن من ايمانه

المسألة الثالثة روي عن ابن عباس انه لما قتل وحشي حمزة يوم احد وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر فقالوا قد ارتكبنا كل ما في الاية فنزل قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف ان لا نكون

من اهل شيئته فنزل قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ولان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء بالثبات على ما هم عليه **والجواب** لا يبعد ان يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلوبهم ان ذلك هل يغفر لهم ام لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا اغراء بالقبيح فهذا انما يتم على مذهبه اما على قولنا انه تعالى فعال لما يريد فالسؤال ساقط ثم قال تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله واختلقه واصله من الفري بمعنى القطع

قوله تعالى

الم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكي من يشاء اعلم انه تعالى لما هدد اليهود بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكى ايضا انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وبعضهم كان يقول ان اباءنا كانوا انبياء فيشفعون لنا وعن ابن عباس رضي الله عنه ان قوما من اليهود اتوا بالاطفال الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهؤلاء ما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية انفسهم فذكر تعالى في هذه الاية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله له وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل للشاهد قال تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله فلا جرم لا تصلح التزكية الا من عند الله فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من يشاء فان قيل اليس انه صلى الله عليه وسلم قال والله اني لامين في السماء امين في الارض قلنا انما قال ذلك حين قال المنافقون اعدل ولان الله تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره **المسألة الثانية** قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على ان الايمان يحصل بخلق الله تعالى لان اعظم انواع الزكاة والطهارة واشرفها هو الايمان فلما ذكر تعالى انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان المؤمنين لم يحصل الا بتخليق الله **المسألة الثالثة** قوله ولا يظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين زكاهم فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما تفتله بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابي ثعلبة الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النقطة التي في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشيء التافه الحقير اي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسألتان **المسألة الاولى** هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهي تزكيتهم انفسهم وافتراؤهم على الله هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم ما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل **المسألة الثانية** مذهبنا ان الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الاية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاء والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم قال تعالى وكفى به اثما مبينا وانما يقال كفى به في التعظيم على جهة المدح او على جهة الذم اما في المدح فكقوله وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز

قوله تعالى

الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا اخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** روي ان حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل الكتاب وانتم اقرب الى محمد منكم الينا فلا نامن مكركم فاسجدوا لالهتنا حتى نطمئن اليكم ففعلوا فذلك قوله يؤمنون بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو سفيان انحن اهدى سبيلا ام محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يامر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين ابائه واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالهم فقال انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا **المسألة الثانية** اختلف الناس في الجبت وذكروا وجوها الاول قال اهل اللغة كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف في اللغة وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردي واما الطاغوت فهو ماخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية فكل من دعا الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الضلال الى الاصنام مع انها جمادات الثاني قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان الثالث الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الاصنام يترجمون للناس الاكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس الرابع روي عن ابن ابي طلحة

عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة وهما كلمتان وضعتا علمين على من كان غاية في الشر والفساد ثم قال تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين تعالى ان اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وهذا اللعن حاضر وما في الاخرة اعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالقوة بالنصر على الضد كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون افضل من لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال والله اعلم

قوله تعالى ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع لاحد شيئا مما اتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير فاما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العاقلة والقوة العاملة فكمال القوة العاقلة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين **الاول** ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة واصل لها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الاخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الاخرة والجود يدعوك الى الاخرة ويمنعك عن الدنيا ولا شك ان ترجيح الدنيا على الاخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبيد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر تعالى الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الاية وههنا مسائل

المسئلة الاولى ام ههنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان حرف ام اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه بقوله ام لهم نصيب فكانه تعالى قال امن ذلك نتعجب ام من قولهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ان ام ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها كانه لما تم الكلام الاول قال بل لهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم نصيب من الملك البتة وهذا الوجه اصح الوجوه

المسئلة الثانية ذكروا في هذا الملك وجوها الاول ان اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله عليهم قولهم في هذه الاية الثاني ان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في اخر الزمان وذلك انه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعوا الى دينهم فكذبهم الله في هذه الاية الثالث المراد بالملك ههنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية فيهم

المسئلة الثالثة انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير امر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم فاذا كان الجود

من لوازم

من لوازم الملك وجب في الانبياء ان يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لامرهم وكان من هذه الصفات حاصلا لمحمد عليه السلام

المسئلة الرابعة سيبويه اذن في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسماء وتقريره ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيدا ظننت قائما وان شئت قلت زيد ظننت قائم وان تاخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه ان ظن وما اشبهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في معمولاتها فاذا تقدم دل التقدم في الذكر على شدة العناية فقوي على التاثير واذا تاخر دل على عدم العناية فلغي وان توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا واعلم ان الاعمال في حال التوسط احسن والالغاء حال التاخر احسن واذا عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب ايضا فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان تاخرت او توسطت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فتلغيه في هاتين الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قوله تعالى فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اذن لما وقع بين الفاء والفعل جاز ان تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى اذا توسطت وتاخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى واذا لا يلبثون خلافك والثالث قرا ابن مسعود فاذن لا يؤتوا على اعمال اذن عملها الذي هو النصب

المسئلة الخامسة قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنه تنبت النخلة واصله انه فعيل من النقر ويقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفاس تقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لانه ينقر به والغرض من ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون باقل القليل

قوله تعالى ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فيه مسائل المسئلة الاولى ام منقطعة والتقدير بل ايحسدون الناس المسئلة الثانية في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس والاكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز ان يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان امة وحده اي يقوم مقام امة قال تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا والقول الثاني المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس جمع فحمله على الجمع اولى من حمله على المفرد واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم على التعيين

المسئلة الثالثة اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالقول الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم وضم اليها انه جعل كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فاما كثرة النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا الفضل به الا ان يحمل لفظ الاسم لجميع ما انعم الله تعالى عليه دخل هذا ايضا تحته فاما على سبيل القصد عليه فبعيد واعلم انه تعالى لما بين كثرة نعم الله عليه صار سببا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد اتينا ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونه فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى الاسرار الحقيقية وذلك هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه سبحانه انعم عليهم بالكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم لم يكن مستبعدا في محمد صلى الله عليه وسلم قيل انهم استكثروا نساءه فقيل لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعمائة سرية ثم قال تعالى فمنهم من امن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد عليه السلام والمراد ان هؤلاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب امن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار ه وقال اخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم السلام والمعنى ان اولئك الانبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة ه اممهم فيه ان منهم من امن به ومنهم من بقي على الكفر فانت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت وذلك لتسلية من الله ليكون اشد صبرا على ما ينال ولوا من قبلهم ثم قال وكفى بجهنم سعيرا اي كفى بجهنم في عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتاخرين سعيرا والسعير الوقود وقدرنا النار واستعر بمعنى واحد ه

قوله تعالى ان الذين كفروا باياتنا سوف نصليهم اعلم انه تعالى بعد ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من اهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا باياتنا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى

بجميع الآيات كما يدل على ذات الله وافعاله وصفاته واسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفرهم بالآيات ليس يكون
بالجحد لكن بوجوه منها ان ينكروا كونها آيات ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان يلقوا الشكوك والشبهات فيها
ومنها ان ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد وقد ذكرناه في

المسئلة الثانية قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف افعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد تذكر كلمة سوف في الوعد ايضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى

المسئلة الثالثة قوله نصليهم اي ندخلهم النار لكنه ذكر على سبيل التفخيم والتعظيم يقال شاة مصلية اي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات

السؤال الاول لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار ابدا فلم لم يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع انه يوصل اليها الالام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود اخرى والجواب انه تعالى لا يسئل عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم الالام العظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى ادخلهم النار

السؤال الثاني الجلود العاصية اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه الاول ان يجعل النضيج غير النضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير في الصفة الثاني المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزأ من ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصي الثالث ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيلات طعن القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر وايضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج وانما يوصف بالاحتراق الرابع يحتمل ان يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما وصل الى آخره فقد ابتدأ من اوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا الى الهلاك اعطيناهم قوة جديدة من الحيوة بحيث ظنوا انهم الان حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد لان لحمه متناه فلا بد وان ينفد وعند نفاذه لا بد من طريق آخر في تبديل الجلد فليكن ذلك الطريق مذكورا اولا ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالان

السؤال الاول قوله ليذوقوا العذاب اي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك الله اي ادامك على العز وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب والا فهم ذائقون مستمرون عليه السؤال الثاني انه انما يقال فلان ذاق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله تعالى قد وصف انهم كانوا في اشد العذاب فكيف يحسن ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب والجواب المقصود من ذكر الذوق الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق بالمذوق من حيث انه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق ثم قال تعالى ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة ابد الاباد فقيل هذا ليس بعجيب من الله لانه القادر الغالب على جميع الممكنات فهو قادر على ازالة طبيعة النار ويقع في القلب انه كريم رحيم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة وانما التهديد لا يكون حقا الا وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا للكلام من الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين ههنا في غاية الحسن

قوله تعالى

والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا

اعلم انه تعالى جرت عادته في هذا الكتاب الكريم بان الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الاغلب وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى هذه الآية دالة على ان الايمان غير العمل لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه قال القاضي متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغير ولولا ان الامر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا فلعل هذه الالفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت افهامنا اليه فهذا على القول بان الاحتمال الاشتراك والاقرار على التوحيد واما على القول بان احتمال البقاء على الاصل واحتمال التغير متساويان فلان على هذا التقدير يحتمل ان يقال هذه الالفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله

عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الان ثم تغيرت الى هذا الذي نفهمه الان فعلى هذا التقدير يخرج القرآن عن كونه حجة واذا ثبت ان الاشتراك والتغير خلاف الاصل اندفع كلام القاضي

المسئلة الثانية انه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين امورا احدها انه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار واعلم انه ان جعل الانهار اسما لمكان الماء كان الامر مشكلا ما قاله الزجاج اما ان حملناه على الماء فلا حاجة الى هذا الاضمار وثانيها انه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول ان نعيم الجنة وعذاب النار منقطعان وايضا انه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على ان الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان انه منقطع او غير منقطع واذا ثبت هذا الاصل فحينئذ يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على ان صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأبيد لانا بينا ان دلالة هذه الآية ان الخلود طول المكث لا التأبيد وثالثها قوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع اقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة لهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون واللائق بهذا الموضع تذكر ما في تلك الآية ورابعها قوله وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل اليل واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة وكان الظل عندهم من اعظم اسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه السلام السلطان ظل الله في الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظل الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة هذا ما يميل اليه خاطري وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول اذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا نرى في الدنيا ان المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك الا انا اذا حملنا هذا على الوجه الذي ذكرناه زالت هذه الشبهات

قوله تعالى

ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها

اعلم انه سبحانه لما شرح بعض احوال الكفار وشرح وعيدهم عاد الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا امر المؤمنين في هذه الآية باداء الامانات في جميع الامور سواء كانت تلك الامور من باب المذاهب والديانات او من باب الدنيا والمعاملات وايضا لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات وكان من اجل الاعمال الصالحة الامانة لا جرم امر بها في هذه الآية وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح اغلق عثمان بن طلحة ابن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح وابى ان يدفع المفتاح اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي بن ابي طالب رضي الله عنه يده واخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية فامر عليا ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان لعلي اكرهت وآذيت ثم جئت ترفق فقال لقد انزل الله في شأنك قرآنا وقرأ عليه الآية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فهبط جبريل عليه السلام واخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ان السدانة في اولاد عثمان ابدا هذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق وقال ابو روق قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان اعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال الرسول ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فاعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال الرسول عليه السلام ذلك مرة ثالثة فقال عثمان في الثالثة هاك بامانة الله ودفع الى النبي صلى الله عليه وسلم فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح واراد ان يدفعه الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على ان للعباس نصيبا معك فانزل الله هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده اليوم

المسئلة الثانية اعلم ان نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القضية بل يدخل فيه جميع انواع الامانات واعلم ان معاملة الانسان اما ان تكون مع ربه او مع سائر العباد او مع نفسه ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة اما رعاية الامانة مع الرب فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الامانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة والصلوة والزكوة والصوم وقال ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا امانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها واعلم ان هذا باب واسع فامانة اللسان ان لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وامانة العين ان لا يستعملها في النظر الى الحرام وامانة السمع ان لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي واسماع الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الاعضاء واما القسم الثاني وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودائع ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الامراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بان لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم الى اعتقادات واعمال تنفعهم في دنياهم واخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد صلى الله عليه وسلم ونهيهم عن قولهم للكفار ان ما انتم عليه افضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم ويدخل فيه امر الرسول عليه السلام برد المفتاح الى عثمان بن طلحة ويدخل فيه امانة الزوجة

الزوج بحفظ فرجها وفي ان لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره وفي اخبارها عن انقضاء عدتها واما القسم الثالث وهو امانة
الانسان مع نفسه فهو ان لا يختار لنفسه الا ما هو الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وان لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره
في الآخرة ولهذا قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فقوله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل فيه
الكل وقد عظم الله امر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
واشفقن منها وحملها الانسان وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا اماناتكم وقال عليه السلام لا ايمان
لمن لا امانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين الى البر والفاجر الامانة والعهد وصلة الرحم وقال القاضي لفظ الامانة وان كان
متناولا للكل الا انه تعالى قال في هذه الآية انه يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فوجب ان يكون المراد منه ما يجري
مجرى المال لانها هي التي يمكن اداؤها الى الغير **المسئلة الثالثة** الامانة مصدر سمي به المفعول
ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف قرئ الامانة على التوحيد المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي من الامانات
الودائع ويجب ردها عند الطلب والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها مضمونة روى الشعبي عن انس قال استحملني
رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن انس قال كان لانسان عندي وديعة ستة الاف درهم فذهبت
فقال عمر ذهب لك معها شيء قلت لا قال لا بد من الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان **المسئلة
الخامسة** قال الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة رضي الله عنه غير مضمونة
حجة الشافعي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر للوجوب وايضا فلانها تعذر ردها
بعينها وردها فوجب ردها بمعناها ... الآية دالة على وجوب الضمان ونظير هذه الآية قوله عليه السلام على اليد
ما اخذت حتى ترد واقصى ما في الباب ان الآية مخصوصة في الوديعة لكن العام بعد التخصيص حجة وايضا فلانا اجمعنا على
ان المستام مضمون وان المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين فنقول المشابهة بين العارية وبين المستام اكثر لان كل واحد
منهما اخذه الاجنبي لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين
المستام اتم فيظهر الفرق بين المستعار وبين المودع حجة ابي حنيفة قوله عليه السلام لا ضمان على مؤتمن قلنا انه مخصوص
في المستام فكذا في العارية ولان دليلنا ظاهر القرآن وهو اقوى **قوله تعالى** **واذا حكمتم
بين الناس ان تحكموا بالعدل** فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الامانة عبارة عما اذا وجب لغيرك عليك حق فاديت
ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامرت من وجب عليه
ذلك الحق بان يدفعه الى من له ذلك الحق ولما كان الترتيب الصحيح ان يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار
ثم يشتغل بغيره لا جرم انه تعالى ذكر الامر بالامانة اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم بالحق فما احسن هذا الترتيب وكان اكثر
لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط **المسئلة الثانية** اجمعوا على ان من كان
حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل والتقدير ان الله يأمركم اذا حكمتم بين الناس
ان تحكموا بالعدل وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تزال هذه الامة بخير ما اذا قالت
صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه
ولا يخشوا الناس ولا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرأ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقرأ
انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة
في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وقال عليه السلام ينادي مناد يوم القيامة اين الظلمة واين اعوان
الظلمة فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار وقال ايضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا **فان قيل** الغرض من الظلم منفعة الدنيا فاجاب الله
عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه ينبغي
للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم
عليهما قال والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الافعال دون القلب فان كان يميل قلبه الى احدهما ويحب ان يغلب بحجته على
الآخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه التحرز منه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجة ولا شاهدا شهادته لان ذلك يضر
باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ولا يلقن الشهود ان يشهدوا او
لا يشهدوا ولا ينبغي ان يضيف احد الخصمين دون الآخر لان ذلك يكسر قلب الآخر ولا يجيب هو الى ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما

ما داما متخاصمين وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه
وحاصل الامر فيه ان يكون مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض آخر وذلك هو المراد بقوله
تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل **المسئلة الرابعة** قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا
بالعدل كالتصريح بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل لبعضهم ثم بقيت الآية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت
سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان
لما في هذه الآية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم به اي نعم شيء يعظكم به ذلك وهو المأمور به من اداء الامانات
والحكم بالعدل ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه اعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر
منكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لما امر في هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانة قال ان الله كان سميعا
بصيرا اي اذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر
ذلك ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي واليه الاشارة بقوله عليه السلام اعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي انه كلما كان احتياج العبد اشد كانت عناية الله اكمل والقضاة
والولاة قد فوض الله الى احكامهم مصالح العباد فكان الاهتمام بحكمهم وقضاياهم اشد فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو
والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا هذا التفاوت كان محل الواضع بالاحتراز عن الغفلة
والنسيان موقت علم الولاة والقضاة فلما كان هذا الوضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم قال في خاتمة الآية ان الله كان سميعا
بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع **قوله تعالى** **يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم** اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة
الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة
فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا وفي الآية مسائل **المسئلة الاولى** قالت المعتزلة
الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا موافقة الامر لا موافقة الارادة لنا انه لا نزاع ان موافقة الامر طاعة انما النزاع
ان المأمور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المأمور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ ان الطاعة ليست عبارة
عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يأمر بما لا يريد لانه علم ان الايمان لا يوجد من ابي لهب وهذا العلم
وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان
صدور الايمان من ابي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يكون
مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد للايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت
هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان الطاعة اسم
لموافقة الارادة بقول الشاعر

رب من انضجت غيظا صدره ● قد تمنى لي موتا لم يطع ●

رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان القاطع بما ذكرنا ان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل
هذه الحجة الركيكة **المسئلة الثانية** اعلم ان هذه الآية آية شريفة مشتملة على اكثر
علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الآية
مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك
بيان الدلالتين فان الكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر الرسول ثم نعلم منه امر الله لا محالة
فثبت بما ذكرنا ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة **المسئلة الثالثة**
اعلم ان قوله واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل
الجزم في هذه الآية ومن امر الله بطاعته على الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطا يكون قد امر الله بمتابعته فيكون ذلك
امرا بفعل ذلك الخطا والخطا لكونه خطا منهي عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال
فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطا
فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الآية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة
لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الآية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا
عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون

عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله المؤمنين بطاعته ليس
بعضا من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله واولي الامر
اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا في
اولي الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون والثاني المراد امراء السرايا
قال سعيد بن جبير نزلت الاية في عبد الله بن حذافة السهمي اذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وعن ابن عباس
انها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف
في شيء فنزلت هذه الاية وامر بطاعة اولي الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس
دينهم وهذا رواية الوالبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة
المعصومون ولما كانت اقوال الامة في تفسير هذه الاية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجا عنها كان
ذلك باجماع الجواب ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول ان الامراء
والسلاطين اوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة اولوا الامر اما اهل الاجماع فليس لهم امر نافذ على الخلق فكان حمل اللفظ
على الامراء والسلاطين اولى والثاني ان اول الاية واخرها يناسب ما ذكرناه اما اول الاية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات
وبرعاية العدل واما اخر الاية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء لا باهل
الاجماع الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع
اميري فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السوال على الاستدلال
الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله واولي الامر منكم
على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من اهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم
وتصحيحا له بالحجة القاطعة فاندفع السوال الاول واما السوال الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة
والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض تلك الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها فاحدها ان الامة مجمعة
على ان الامراء والسرايا انما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ
لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلا فيه كما ان وجوب
طاعة الزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا
القسم داخلا تحته لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم
منفصلا عن القسمين الاولين فهذا اولى وثانيها ان حمل الاية على طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا مع الحق فاذا حملناه على الاجماع
لا يدخل الشرط في الاية فكان هذا اولى وثالثها قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ورابعها ان طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة
اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يامرون
الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الاية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول واولي الامر
في لفظ واحد وهو قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر فكان حمل اولي الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم
اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان اعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء
والعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ اولي الامر عليهم اولى واما حمل الاية على الائمة المعصومين على ما تقوله
الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو اوجب علينا قبل
معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو اوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا
وهذا قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الاية ما يدفع هذا الاحتمال
وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب
ان تكون مطلقة في حق اولي الامر الثاني انه تعالى امر بطاعة اولي الامر واولو الامر جمع وعندهم
لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه قال فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام
فثبت ان الحق تفسير الاية بما ذكرناه المسألة الرابعة اعلم ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الرسول
يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان تنازعتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه

منصوص

منصوص عليه في الكتاب والسنة والاجماع او المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة
والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وحينئذ
يصير قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم
تعين الثاني وهو ان المراد فان تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله
فردوه الى الله والرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمها الى الاحكام المنصوصة
في الوقائع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله فردوه
الى الله والرسول اي فوضوا علمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص
الى المنصوص في انه لا يحكم فيها الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول
فمدفوع وذلك لان هذه الاية دلت على انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك
ثم امر في القسم الاول بالطاعة والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا الرد
السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او اثبات واذا كان كذلك
امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السوال الثاني واما السوال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة
بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه من الوجوه اما اذا رددنا حكم الواقعة الى احكام الله تعالى كان حمل اللفظ
على هذا الوجه اولى المسألة الخامسة هذه الاية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان على القياس
مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا سواء
كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك اولا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة
وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما او يخصصهما او لم يوجد واجب ومما يؤكد
ذلك وجوه اخرى احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط على هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول صريح في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول الثاني انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول
الثلاثة وهذا مشعر بان العمل به مؤخر عن الاصول الثلاثة الثالث انه صلى الله عليه وسلم
اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب والسنة وعلق جوازه على عدم وجدانهما بقوله فان لم تجد
الرابع انه تعالى امر الملائكة بالسجود لادم حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ثم ان ابليس لم يدفع هذا
النص بالكلية بل خصص نفسه من ذلك العموم بقياس خلقتني من نار وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على انه جعل
القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب ملعونا وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص
وانه غير جائز الخامس ان القرآن مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع
راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فاذا وجدنا عموم
الكتاب حاصلا في الواقعة ثم انا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم السابع قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فاذا كان عموم القرآن حاضرا ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين
يدي الله ورسوله الثامن قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان تتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار
ومن الموجبات القوية في مذمتهم فهذا يقتضي ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك العمل بهذا النص فيما بينا انه يدل على جواز العمل
بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند فقدان النصوص فوجب عند وجدانها ان يبقى على الاصل التاسع انه روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فبين ان الحديث اقوى
من القياس فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس اولى به العاشر ان القرآن
كلام الله الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والقياس فعل الانسان الضعيف
وكل من له عقل سليم علم ان الاول اقوى بالمتابعة واحرى المسألة السادسة هذه الاية دالة
على ان ما سوى هذه الاصول الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل
الوقائع قسمين احدهما ما يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالطاعة وهو قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم والثاني ما لا يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والى الرسول فاذا كان الامر مقصورا على هذين القسمين وقد امر الله تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على انه
ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة واذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذي يقول به ابو حنيفة
رضي الله عنه والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك رحمه الله ان كان المراد به احد هذه الاصول الاربعة فهو تغيير عبارة

ولا فائدة فيه وان كان مفيدا فهو المعنى ... قطعا لدلالة هذه الاية على بطلانه كما ذكرنا

المسئلة السابعة

اعلم ان كثيرا من الفقهاء قالوا ان قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليه فقالوا ان قوله اطيعوا الله لا يدل على ايجاب الطاعة الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضي اثبات الدليل بالمدلول وهو باطل والفقهاء اجابوا عنه من وجهين الاول ان الاوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على الندبية فقوله اطيعوا الله لو كان معناه ان الاتيان بالمأمورات مندوب لم يبق لهذه الاية فائدة لان مجرد الندبية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب حتى يقال ان تلك الاوامر دلت على ان فعل تلك المأمورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها الثاني انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وهو وعيد فكان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائما فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكما بعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل معتبر في الشرع

المسئلة الثامنة

اعلم ان المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله اطيعوا يدل على ان امر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد عليه السلام فاتبعوه وهذا امر فوجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء بالرسول في كل افعاله وقوله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة

المسئلة التاسعة

اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليهما ويدل عليه وجوه

الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضي التكرار والتكرار يقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة اما لو حملناه على العموم كانت الاية مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذي يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي به يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص والتخصيص خير من الاجمال الثالث ان قوله اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله وهذا يقتضي ان وجوب الطاعة علينا له انما كان لكوننا عبيدا له ولكونه الها لنا فثبت بهذا الوجه ان المقتضي لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى يوم القيامة وهذا اصل معتبر في الشرع

المسئلة العاشرة

انه قال اطيعوا الله فافرده في الذكر ثم قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الادب وهو ان لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره واما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب ولذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول عليه السلام وقال من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب هلا قلت ومن عصى الله وعصى رسوله او لفظ هذا معناه وتحقيقه ان الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال عن ذلك

المسئلة الحادية عشر

قد دللنا على ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها الفرع الاول مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون باهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الاحكام من القران والحديث فدل على ما ذكرناه ولما دلت الاية على ان اجماع اولي الامر حجة علمنا دلالة الاية على انه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء واما دلالة الاية على ان العامي غير داخل فيه فظاهر لانه من الظاهر انهم ليسوا اولي الامر

الفرع الثاني

اختلفوا في ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب ان يكون الكل حجة الفرع الثالث اختلفوا في ان انقراض اهل العصر هل هو شرط والاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الاية وذلك لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين وذلك يدخل فيه ما اذا

انقرض العصر وما اذا لم ينقرض الفرع الرابع دلت الاية على ان العبرة باجماع المؤمنين لانه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا ثم قال واولي الامر منكم فدل هذا على ان العبرة باجماع المؤمنين فاما سائر الفرق الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم

المسئلة الثانية عشر

ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها الفرع الاول قد ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله حكمها ولا بد وان يكون المراد بردها الى الواقعة تشابهها في الصورة والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور اولى من ردها الى الباقي وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها في الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي قلنا يؤكد بالخبر والاثر اما الخبر فقوله عليه السلام لما سأله عمر عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت لبينا المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا القبلة وكما ان الخثعمية سألت عن الحج فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته هل يجزي فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء واما الاثر فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فدل مجموع ما ذكرنا من دلالة هذه الاية ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله فردوه امر برد الشيء الى اشباهه واذا ثبت هذا فنقول حصل المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي رحمه الله قياس الاشباه ويسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد ودلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو رده الى الشبيه علمنا ان الاصل المعول عليه في باب القياس محض المشابهة وهذا بحث طويل ومرادنا كيفية استنباط المسائل من الاية واما الاستقصاء فيه فمذكور في سائر الكتب الفرع الثاني دلت الاية على ان شرط الاستدلال بالقياس في المسئلة ان لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه مشعر بهذا الاشتراط

الفرع الثالث

دلت الاية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرها لان قوله فان تنازعتم في شيء عام في كل الواقعة التي لا نص فيها الفرع الرابع دلت الاية على ان من اثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وان يبنيه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ولا يجوز ان يبنيه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله فردوه الى الله والرسول ظاهره مشعر بانه يجب رده الى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله الفرع الخامس دلت الاية على ان القياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالقران والقياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالسنة اذا تعارضا كان القياس على القران مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي قوله فردوه الى الله والرسول وكذلك في خبر معاذ

الفرع السادس

دلت الاية على انه اذا تعارض قياسان احدهما تأيد بآية من كتاب الله والاخر تأيد بخبر من اخبار رسول الله فان الاول مقدم على الثاني بعين ما ذكرناه في الفرع الخامس فهذه المسائل الاصولية استنبطناها من هذه الاية في اقل من ساعتين ولعل الانسان اذا استعمل الفكر على الاستقصاء امكنه استنباط اكثر مسائل اصول الفقه من هذه الاية

المسئلة الثالثة عشر

قوله واولي الامر معناه ذوو الامر واولو جمع وواحده ذو على غير القياس كالنساء والابل والخيل كلها اسم للجمع ولا واحد له في اللفظ

المسئلة الرابعة عشر

قوله فان تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق القول قولي واشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله ونزعها عما يفسده ثم قال تعالى ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا الوعيد يحتمل ان يكون عائدا الى قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول والى قوله فردوه الى الله والى الرسول والله اعلم

المسئلة الثانية

ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر يقتضي ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي ان يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير واحسن تأويلا اي ذلك الذي امرتكم به في هذه الايات خير لكم واحسن عاقبة لان التأويل عبارة عما اليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته

قوله تعالى

الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت

اعلم انه تعالى لما اوجب في الاية الاولى على جميع المكلفين ان يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الاية ان المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق قال الليث اهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب او صدق وكذلك تفسير قوله هذا لله بزعمهم اي بقولهم الكذب قال الاصمعي الزعوم من الغنم التي لا يعرفون ابها شحم ام لا وقال ابن الاعرابي الزعم

يستعمل في الحق والشر لا مثله بين الفعلين [illegible]

[illegible]

اذا عرفت هذا فنقول الزعم هو القول الكذب لان الاية نزلت في المنافقين

المسئلة الثانية

ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك ابو القاسم وقال المنافق بيني وبينك كعب بن الاشرف والسبب في ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى الرسول والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ثم اصر اليهودي على قوله فذهبا اليه صلى الله عليه وسلم فحكم الرسول عليه السلام لليهودي على المنافق فقال المنافق لا ارضى انطلق بنا الى ابي بكر فحكم ابو بكر رضي الله عنه لليهودي فلم يرض المنافق وقال المنافق بيني وبينك عمر فصارا الى عمر فاخبره اليهودي ان الرسول عليه السلام وابا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق اهكذا قال نعم قال اصبرا ان لي حاجة ادخل فاقضيها واخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء اهل المنافق فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر انت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الاشرف الرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية انه اسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل قرظي نضريا قتل به واخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضري قرظيا لم يقتل به لكن اعطى ديته ستين وسقا من التمر وكان بنو النضير اشرف وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول عليه السلام الى المدينة قتل نضري قرظيا فاختصما فيه فقالت بنو النضير لا قصاص علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه وقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن وانتم اليوم اخوة وديننا واحد لا فضل بيننا فابى النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى ابي بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فابى المنافقون وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل الله تعالى هذه الاية ودعا الرسول عليه السلام الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن

الرواية الثالثة

قال الحسن ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان اهل الجاهلية يتحاكمون اليه ورجل قائم يترجم الاباطيل عن الوثن فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون الى الاوثان وكان طريقهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت الوثن واعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هذه الاية نزلت في بعض المنافقين ثم قال ابو مسلم ظاهر الاية يدل على انه كان منافقا من اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فاظهر الاسلام على سبيل النفاق لان قوله تعالى يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق

المسئلة الثالثة

مقصود الكلام ان بعض الناس اراد ان يتحاكم الى بعض اهل الطغيان ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي ويجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد عليه السلام كفر ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى قال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به فجعل التحاكم الى الطاغوت مقابلا للكفر به وهذا يقتضي ان التحاكم الى الطاغوت كفر بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله الثاني قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه السلام الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهذا يدل على ان مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الايات دلائل على ان من رد شيئا من اوامر الله او اوامر الرسول عليه السلام فهو خارج عن الاسلام سواء رده من جهة الشك او من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم

المسئلة الرابعة

قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا يدل على ان كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه الاول انه لو خلق الله الكفر في الكافر واراده منه فاي تاثير للشيطان فيه واذا لم يكن له فيه تاثير فلم ذمه عليه الثاني انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم اولى قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون

الثالث ان قوله تعالى يريدون صريح في اظهار التعجب من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقي التعجب فانه يقال انما فعلوا لاجل انك خلقت ذلك الفعل فيهم واردته منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى فان من فعل ذلك فيهم ثم اخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا

ذلك

ذلك كان التعجب من هذا التعجب اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا انا لا نقدح في هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وفيه مسائل

المسئلة الاولى

بين في الاية الاولى رغبة المنافقين في التحاكم الى الطاغوت وبين بهذه الاية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال المفسرون انما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه السلام لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا ياخذ الرشى وانه لا يحكم الا بمر الحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين المسئلة الثانية يصدون عنك صدودا اي يعرضون عنك وذكر المصدر للتاكيد والمبالغة كانه قيل صدودا واي صدود

قوله تعالى

فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اختلفوا في اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان قوله فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع في البين وما قبل هذه الاية متصل بما بعدها هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا يعني انهم في اول الامر يصدون عنك صدودا ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا وتلك الاية وقعت في البين كالكلام الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقول الشاعر

ان الثمانين وبلغتها * قد احوجت سمعي الى ترجمان

فقوله وبلغتها كلام اجنبي وقع في البين الا ان هذا الكلام الاجنبي شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت فان قوله وبلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه والاية ايضا كذلك لان اول الاية واخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وانواع كيدهم ومكرهم فان الاية بانه تعالى حكى عنهم في اول الاية انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن الرسول مع انهم امروا بطاعته فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال السيئة في الدنيا والاخرة فقال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا تقرير هذا القول وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي من المتاخرين الوجه الثاني انه كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت ويفرون من الرسول عليه السلام اشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم يعني اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في اوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في النفرة وشدة الغم والحسرة اذا اتوا بجناية خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاؤا ام ابوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما في قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية لها سواء غابوا او حضروا وسواء بعدوا ام قربوا ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى انه لا فائدة في شيء قال كما هو ان لا علم به الا الله يعني ان كثرته وترتيبه لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم انه لما عرف الرسول عليه السلام شدة بغضهم وعداوتهم ونفرتهم اعلمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه الى شيء من الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا فيه والله اعلم

المسئلة الثانية

ذكروا في قوله اصابتهم مصيبة وجوها الاول المراد منه قتل عمر صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام فهم جاؤا الى النبي عليه السلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا بالذهاب الى غير الرسول الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال ابو علي الجبائي المراد من هذه المصيبة ما امر الله تعالى الرسول عليه السلام من انه لا يستصحبهم في الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معي ابدا وبالجملة فامثال هذه الايات توجب لهم الذل العظيم فكانت معدودة في مصائبهم وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اي وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح وكانوا في ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان الذي هو الصلاح

الثالث

قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول بشر الرسول صلى الله عليه وسلم انه سيصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى ان يظهروا له الايمان به والى ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب

انه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم **المسئلة الثالثة** في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه
الاول معناه ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا وانما كان
التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير كلامهم على المتمرد كله
وانما اذا كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم الثاني ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا انه يحسن الى صاحبنا
بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم بما حكم به **الثالث** ان يكون
المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بالاحسان
الى الاخر وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى تحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى
انه لا يعلم ما في قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة الا الله ثم قال تعالى فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا واعلم
انه تعالى امر رسوله ان يعاملهم بثلثة اشيا الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به
فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه والثاني ان هذا يجري مجرى ان يقول له
اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا يظهر لهم انك عالم بكنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما
بما في قلبه فربما يجريه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل
الشر النوع الثاني قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الاخرة
كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة **النوع الثالث** قوله تعالى
وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير
وقل لهم قولا بليغا في انفسهم مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون من الخوف استشعارا الثاني ان يكون التقدير وقل لهم
في معنى انفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم من النفاق
والا انزل الله بكم ما انزل بالمجاهرين بالشرك او اشد من ذلك واغلظ الثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم مسارا
لهم بالنصيحة لان النصح على الملا تقريع وفي السر محض المنفعة **المسئلة الثانية** في الاية قولان
احدهما ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الاخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو ان يقول لهم ما في قلوبكم
من النفاق والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان دمتم على هذه الافعال
القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف الثاني ان القول البليغ صفة للوعظ فامر تعالى بالوعظ ثم امر ان يكون
ذلك الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما بليغا طويلا حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاحذار والانذار
والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه في القلب واذا كان مختصرا ركيك الالفاظ قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب

قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله والمراد انه تعالى لما امر بطاعة الرسول
في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول وبين قبح طريقه وفساد منهجه
رغب في هذه الاية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى
قال الزجاج كلمة من ههنا صلة زائدة والتقدير وما ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير وما ارسلنا من هذا الجنس احدا **المسئلة
الثانية** قال ابو علي الجبائي معنى الاية وما ارسلت من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويصدق ولم ارسله ليعصى
قال وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى ارسل رسلا لتعصى والعاصي من المعلوم انه يبقى على الكفر وقد نص الله على كذبهم
في هذه الاية فلو لم يكن في القران ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الاية وكان يجب على قولهم ان يكون قد ارسل الرسل
ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مراده لله وانه تعالى ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال
في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع يكفي في تحقيق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد في وقت واحد وليس من شرط
تحقق مفهومه ان يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله تعالى فقد
اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا اذا قيل ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجبائي لا يقول بذلك
فسقط هذا الاستدلال على جميع التقديرات الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد منه انه لا بد وان يقر به عند موته كما قال
تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او يحمل ذلك على ايمان الكل بهم يوم القيمة ومن المعلوم ان الوصف في جانب الثبوت
يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متنافيان
والضدان لا يجتمعان وذلك العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة
ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان القاطع انه يستحيل ان يريد الله من الكافر كونه مطيعا
فوجب تاويل هذه اللفظة وهو ان يكون المراد من هذا الكلام ليس الارادة بل الامر والتقدير وما ارسلنا من رسول الا ليؤمر الناس بطاعته

وعلى

وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال **المسئلة الثالثة** قال اصحابنا الاية دالة على انه لا يوجد شيء من الخير والشر
والكفر والايمان والطاعة والعصيان الا بارادة الله والدليل عليه قوله الا ليطاع باذن الله ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر
والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا الا ان الله امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الاية وما اذنا في طاعة
من ارسلناه الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الاية وما ارسلنا
من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه سبحانه ما اراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا من الذي
وفقه الله لذلك واعانه عليه وهم المؤمنون فاما المحرومون عن التوفيق والاعانة فانه تعالى ما اراد ذلك منهم فثبت ان هذه
الاية من اقوى الدلائل على مذهبنا **المسئلة الرابعة** الاية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا في تلك الشريعة
ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعو الا الى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا بل كان المطاع هو الرسول المتقدم
الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع **المسئلة الخامسة**
الاية دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا بمعصية لوجب
علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب
والتحريم على الشيء الواحد وانه محال فان قيل انتم في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم ان قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف
تمسكتم به في هذه المسئلة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بانها تفيد العموم قلنا ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا
العموم في تلك المسئلة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان من الكافر فلاجل ذلك المعارض القاطع
صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه المسئلة برهان قاطع عقلي يوجب القدح في عصمة الانبياء فظهر الفرق ٥

قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله
توابا رحيما وفيه مسائل المسئلة الاولى في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعني انهم
عندما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار من التحاكم الى الرسول جاؤا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا
عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بان يسأل الله ان يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما الثاني قال
الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل
عليه السلام فاخبره به فقال صلى الله عليه وسلم ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم
فلم يقوموا فقال الا تقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا
كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال الان اخرجوا انا كنت في بدء الامر اقرب الى الاستغفار ٢
وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني **المسئلة الثانية** لقائل ان يقول اليس لو استغفروا الله
وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه
الاول ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله وكان ايضا اساءة الى الرسول عليه السلام وادخالا للغم في قلبه ومن كان
ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغيره فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم
يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى
الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه الخلل فاذا انضم اليها ٥
استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله اعلم **المسئلة الثالثة** انما قال واستغفر لهم الرسول
ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول عليه السلام وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا
بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ المغايبة
ما ذكرناه **المسئلة الرابعة** الاية دالة على الجزم بان الله يقبل توبة التائب لانه لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله ٥
توابا رحيما وهذا انما يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم

قوله تعالى فلا وربك
لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما فيه مسائل المسئلة الاولى في سبب
نزول هذه الاية قولان الاول وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي ان هذه الاية نازلة في قصة اليهودي والمنافق وهذه الاية ٥
متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي والثاني انها مستانفة نازلة في قصة اخرى وهو ما روي عن عروة بن الزبير
ان رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقي به النخل فقال صلى الله عليه وسلم اسق يا زبير ثم ارسل الماء الى جارك فغضب
الانصاري وقال لان كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم
ان الحكم في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول صلى الله عليه وسلم اذن
للزبير في السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امر به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله

امره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يستوفي حقه على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحق المسألة الثانية
لا في قوله فلا وربك فيه قولان الأول معناه فوربك كقوله فوربك لنسألنهم أجمعين ولا مزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيدت
في لئلا يعلم لتأكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم والثاني أنها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين الأول
أنه يفيد نفي أمر سبق والتقدير ليس الأمر كما يزعمون أنهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ثم استؤنف القسم بقوله وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك والثاني أنها لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد لأنه إذا ذكر في أول الكلام وفي آخره كان أوكد وأحسن المسألة الثالثة
يقال شجر يشجر شجورا وشجرا إذا اختلف واختلط وتشاجروا إذا تنازعوا وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة ومنه يقال
لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال أبو مسلم الأصفهاني وهو مأخوذ عندي من التفاف الشجر فإن الشجر يتداخل بعض
أغصانه في بعض وأما الحرج فهو الضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل إليه حرج وجمعه حراج وأما التسليم
فهو تفعيل يقال سلم فلان أي عوفي ولم ينشب به آفة وسلم هذا الشيء لفلان أي خلص له من غير منازع فإذا ثقلته بالتشديد
فقلت سلم له فمعناه أنه سلمه له وخلصه له هذا هو الأصل في اللغة وجميع استعمالاته راجعة إلى الأصل فقولهم سلم عليه أي دعا له بأن يسلم وسلم إليه الوديعة أي دفعها
إليه بلا منازعة وسلم أي رضي بحكمه وسلم فلان لولدي أي ترك منازعته مع نفسه وسلم إلى الله أمره أي فوض إليه حكم نفسه على معنى
أنه لم يبق لنفسه في أمره أثرا ولا شركة وعلم أن المؤثر القاهر هو الله تعالى وحده لا شريك له المسألة الرابعة
اعلم أن قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الإيمان إلا عند شرائط أولها قوله تعالى حتى
يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا واعلم أن من يتمسك بهذه الآية
في بيان أنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بإرشاد النبي المعصوم قال لأن قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بأنه لا يحصل
لهم الإيمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبي عليه السلام في كل ما اختلفوا فيه ونرى أهل العالم مختلفين في صفات الله تعالى وفي ...
من مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الإيمان إلا بحكمه وإرشاده وهدايته وحققوا ذلك بأن عقول
أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بإدراك الحقائق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فإذا اتصل إشراق نوره بعقول الأمة
قويت عقولهم وانقلبت من النقص إلى الكمال ومن الضعف إلى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الأسرار الإلهية والذي يؤكد
ذلك أن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين متيقنين كاملي الإيمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اضطربوا
واختلفوا وكثرت المذاهب فما نزلت الآية إلا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت أن الأمر كما ذكرنا لكنك لهذه الآية رأيته في كتب
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فقال له هذا الاستدلال الذي ذكرته إنما استخرجته من عقلك فإذا كانت عقول الأكثرين
ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك وإذا كان هذا الاحتمال قائما وجب أن تشك في صحة مذهبك وصحة هذا
الدليل الذي تمسكت به ولأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الإله فلو توقفت معرفة الإله على معرفة النبوة لزم الدور وهذا
محال الشرط الثاني قوله ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم
من أقضيتك واعلم أن الراضي بحكم الرسول عليه السلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الآية أنه لا بد من حصول
الرضا به في القلب واعلم أن ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين
في القلب بأن الذي يحكم به الرسول هو الحق وهو الصدق الشرط الثالث قوله ويسلموا
تسليما واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول فبين تعالى أنه كما لا بد
في الإيمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد أيضا من التسليم معه في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت
المراد به الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر والله أعلم المسألة الخامسة
دلت الآية على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الخطأ في الفتوى وفي الأحكام لأنه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك
الإيجاب وبين أنه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم فهذا يدل على أن قوله عفا الله
عنك لم أذنت لهم وأن فتواه في أسارى بدر وأن قوله لم تحرم ما أحل الله لك وأن قوله عبس وتولى كل ذلك محمول على التأويل على الوجوه
التي لخصناها في هذا الكتاب المسألة السادسة من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت على أن ظاهر
الأمر للوجوب وهو ضعيف لأن القضاء هو الإلزام ولا نزاع في أنه للوجوب ۵ المسألة السابعة ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز
تخصيص النص بالقياس لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الإطلاق وأنه لا يجوز العدول منه إلى غيره ومثل هذه المبالغة
المذكورة في هذه الآية قلما توجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا
في أنفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لأنه متى خطر بباله قياس يفضي إلى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى
أنه لا يكمل إيمانه إلا بعد أن لا يلتفت إلى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن أنصف ۵ المسألة
الثامنة قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لأن الرسول لو قضى على إنسان بأنه

ليس

ليس له أن يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة
هذه الآية ثم إن ذلك الرجل يفعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله والرضا
بقضاء الله واجب فيلزم أن يجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لأنه قضاء الله فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا وذلك
محال والجواب أن المراد من قضاء الرسول الفتوى والإخبار وهما متغايران فالجمع بينهما لا يفضي إلى التناقض ۵

قوله تعالى ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم
اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيب لهم في الإخلاص وترك النفاق والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس
نحو أن يأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله إلا الأقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل
ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الأمور السهلة فليقبلوها بالإخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين وفي
الآية مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي أن اقتلوا
أنفسكم أو اخرجوا من دياركم بضم النون في أن وضم الواو في أو والسبب فيه نقل ضمة اقتلوا وضمة اخرجوا إليهما وقرأ عاصم وحمزة
بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو قال الزجاج ولست أعرف لفصل أبي عمرو بين هذين الحرفين
خاصية إلا أن يكون رواية وقال غيره أما كسر النون فلأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين وأما ضم الواو فلأن الضمة
في الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل المسألة الثانية
الكناية في قوله ما فعلوه عائدة إلى القتل والخروج معا وذلك لأن الفعل جنس واحد وإن اختلفت ضروبه واختلف
القراء في قوله إلا قليل فقرأ ابن عامر قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك والباقون بالرفع
أما من نصب فقاس النفي على الإثبات فإن قولك ما جاءني أحد كلام تام كما أن قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان
المستثنى منصوبا في الإثبات فكذا مع النفي والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام وأما من رفع فالسبب
أنه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل منفي كقولك ما أتاني أحد إلا زيد برفع زيد على البدل من أحد فيحمل إعراب
ما بعد إلا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما رأيت أحدا إلا زيدا وما مررت بأحد إلا زيد قال أبو علي الفارسي
الرفع أقيس فإن معنى ما أتاني أحد إلا زيد وما أتاني إلا زيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما أتاني إلا زيد على الرفع وجب
أن يكون قولهم ما أتاني أحد إلا زيد بمنزلته المسألة الثالثة الضمير في قوله ولو أنا
كتبنا عليهم فيه قولان الأول وهو قول ابن عباس ومجاهد أنه عائد إلى المنافقين وذلك لأنه تعالى كتب على بني إسرائيل أن يقتلوا
أنفسهم وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين
ما فعله إلا القليل رياء وسمعة وحينئذ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم فإذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم بالأشياء السهلة
فليتركوا النفاق وليقبلوا الإيمان على سبيل الإخلاص وهذا القول اختيار أبي بكر الرازي وأبي بكر الأصم الثاني
المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله إلا القليل منهم وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق وأما الضمير
في قوله ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد أن يكون أول الآية عاما وآخرها خاصا وعلى هذا التقدير يجب
أن يكون المراد بالقليل المؤمنين روي أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي إن موسى أمرنا بقتل أنفسنا ۵
فقبلنا ذلك وإن محمدا يأمركم بالقتال فتكرهونه فقال يا هذا لو أن محمدا أمرني بقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت الآية وروي أن
ابن مسعود قال مثل ذلك فنزلت هذه الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده إن من أمتي رجالا الإيمان أثبت
في قلوبهم من الجبال الرواسي وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال والله لو أمرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يأمرنا بذلك
المسألة الرابعة قال أبو علي الجبائي لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل
عليهم فبأن لا يكلفهم ما لا يطيقون كان أولى فيقال له هذا لازم عليك لأن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم
هذه الأشياء الشاقة لأنه لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم إنه تعالى علم من أبي جهل وأبي لهب
أنهم لا يؤمنون وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ومع ذلك فإنه تعالى كلفهم فكل ما تجعله جوابا
عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت ثم قال تعالى ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا وإذا لآتيناهم من لدنا
أجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اعلم أن المراد من قوله ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به أنهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا
به وإنما سمي هذا التكليف والأمر وعظا لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب
والعقاب وما كان كذلك فإنه يسمى وعظا ثم إنه تعالى بين أنهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع ۵ فالنوع الأول
قوله لكان خيرا لهم فيحتمل أن يكون المعنى أنه يحصل لهم خير الدنيا والآخرة ويحتمل
أن يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو أنه خير لهم وأنفع من غيره لأن قولنا خير يستعمل في الوجهين جميعا النوع

الثاني قوله واشد تثبيتا وفيه وجوه الاول ان المراد ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم لان الطاعة تدعو الى امثالها ٥
والواقع منها في وقت يدعو الى المواظبة عليه الثاني ان يكون اثبت وابقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل زائل
الثالث ان الانسان يطلب اولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب ان يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله
لكان خيرا لهم اشارة الى الحالة الاولى وقوله واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين ان هذا الاخلاص في الايمان
خير مما يريدونه من النفاق واكثر ثوابا وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب الخيرات العظيمة وهي الاجر العظيم
والثواب العظيم قال صاحب الكشاف اذا جواب لسوال مقدر كانه قيل وماذا يكون من هذا الخير والتثبيت فقيل هو ان نوتيهم
من لدنا اجرا عظيما كقوله ويوت من لدنه اجرا عظيما واقول انه تعالى جمع في هذه الاية قراين كثيرة كل واحدة منها تدل
على عظم هذا الاجر احدها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي قوله اتيناه وقوله من لدنا والمعطي الحكيم اذا ذكر نفسه ٥
باللفظ الدال على عظمته عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها قوله من لدنا وهذا التخصيص على المبالغة
كما في قوله وعلمناه من لدنا علما وثالثها ان الله تعالى وصف هذا الاجر بالعظيم والشي الكبير الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة
لابد وان يكون في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقال عليه السلام فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ٥
النوع الرابع قوله ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان احدهما ان الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره ٥
قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله والثاني ان الصراط هو الطريق من عرصة القيمة وذلك لانه
تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق متقدم على الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيمة الى الجنة
انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى اولى قوله تعالى
ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا
والصالحين وحسن اوليك رفيقا اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ثم زيف طريقة الذين يتحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول
الا ليطاع باذن الله ثم رغب في تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لاتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما
اكد الامر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الاية مرة اخرى فقال ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
الى اخر الاية وههنا مسائل المسالة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان
مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله قليل الصبر عنه فاتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن
في وجهه فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله فقال يا رسول الله ما بي وجع غير اني اذا لم ارك اشتقت اليك واستوحشت
وحشة شديدة حتى القاك فذكرت الاخرة فخفت ان لا اراك هناك لاني ان دخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في
درجة العبيد فلا اراك وان انا لم ادخل الجنة فحينئذ لا اراك ابدا فنزلت هذه الاية الثاني قال السدي ان ناسا من الانصار
قالوا يا رسول الله انك تسكن الجنة وغرفتنا والله فكيف نصنع فنزلت الاية الثالث قال مقاتل نزلت
في رجل من الانصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا شي حتى نرجع اليك
ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برويتك ان دخلنا الجنة فانزل الله هذه الاية فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم
اعمني حتى لا ارى شيا بعده الى ان القاه فعمي مكانه فكان يحبه حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة الرابع قال الحسن ان المومنين
قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما لنا منك الا الدنيا فاذا كانت الاخرة رفعت في الاعلى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا فنزلت هذه
الاية قال المحققون لا تنكر صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون شيا اعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة
والترغيب فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية عامة في جميع المكلفين وهو ان من اطاع الله
واطاع الرسول فقد فاز بالدرجات والمراتب الشريفة عند الله تعالى المسالة الثانية ظاهر قوله ومن يطع الله
والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفي في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال
القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل المامورات وترك جميع المنهيات اذ لو حملنا على الطاعة الواحدة ٥
لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد ياتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه اخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور
عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله اي ومن يطع الله في كونه الها وطاعته
في كونه الها معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته فصارت هذه الاية تنبيها على امرين عظيمين من احوال
المعاد فالاول هو ان منشا جميع السعادات يوم القيمة اشراق الروح بانوار معرفة الله وكل من كانت هذه الانوار في قلبه
اكثر وصفاؤها اقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام اتم كان الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل والثاني
انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة وعد اهل الطاعة بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر في هذه

الاية وعدهم بكونهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين وهذا الذي وقع به الختم لا بد وان يكون اشرف واعلى مما قبله ومعلوم
انه ليس المراد من كونهم معهم مع انهم يكونون في عين تلك الدرجات لان هذا ممتنع فلا بد وان يكون معناه ان الارواح الناقصة اذا
استكملت علايقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الاخرة بقيت تلك العلايق
الروحانية هناك ثم تصير تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكما ان هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب
هذه الانعكاسات تصير انوارها في غاية القوة فكذا القول في تلك الارواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب
ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم ارتفعت الحجب الجسدانية اشرقت عليها انوار جلال الله ثم انعكست
تلك الانوار من بعضها الى البعض فصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلايق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله اعلم
باسرار كلامه المسالة الثالثة ليس المراد بكون من اطاع الله واطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل
في درجة واحدة لان هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم
من روية الاخر وان بعد المكان لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضا واذا ارادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه
المعية المسالة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر اوصافا ثلثة الصديقين والشهدا والصالحين واتفقوا على ان النبيين مغايرون ٥
للصديقين والشهدا والصالحين فاما هذه الصفات الثلثة فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات
متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد ان يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال الاخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه
اقرب لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان النبيين غيرهم فكذلك الصديقون يجب ان يكونوا غير من ذكرهم
بعدهم وكذا القول في سائر الصفات ولنبحث عن هذه الصفات الثلث الصفة الاولى الصديقون
وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل اذا وصف بذلك الفعل قيل فعيل كما يقال سكير وشريب وخمير والصدق صفة كريمة
فاضلة من صفات المومنين وكفى الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق وكفى الكذب مذمة ان الكفر ليس الا التكذيب اذا عرفت هذا
فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الاول ان كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين
امنوا بالله ورسله اوليك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون افاضل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الثالث
ان الصديق اسم لمن سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس واذا كان الامر كذلك كان ابو بكر الصديق
رضي الله عنه اولى الخلق بهذا الوصف اما بيان انه سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فلانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه السلام
انه قال ما عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة غير ابي بكر الصديق فانه لم يتلعثم ودل هذا الحديث على انه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام
على ابي بكر قبله ابو بكر ولم يتوقف فلو قدرنا ان اسلامه تاخر عن اسلام غيره لزم ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث اخر عرض الاسلام
[illegible]

واسطة فقال في وصف اسمعيل انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الاية مع النبيين والصديقين يعني انك ان ترقيت من الصديقية وصلت
الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في اية اخرى والذي جا بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما
واسطة وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة الموصوفة بانها خير امة حتى جعلوا الامام بعد
الرسول عليه السلام ابا بكر على سبيل الاجماع ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذاك
الا ان الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الاية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها

الصفة الثانية الشهادة والكلام في الشهدا تقدم في مواضع من هذا الكتاب ولا باس باعادة البعض
فنقول لا يجوز ان تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه الاول ان هذه الاية دالة
على ان منزلة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل
في الفساق ومن لا منزلة له عند الله الثاني ان المؤمنين قد يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل
الكافر اياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز لان صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز ان يطلب من الله ما هو
كفر الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم قال المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل
بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تارة بالحجة والبيان واخرى بالسيف والسنان فالشهدا
هم القايمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم قايما بالقسط ويقال للمقتول
في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بانه الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهدا
الله بهذا المعنى كان من شهدا الله في الاخرة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس

الصفة الثالثة الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فان الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية
فساد في العمل واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لان كل من كان اعتقاده
صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بانه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه
الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل واخرى بالسيف وقد يكون الصالح موصوفا بكونه قايما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان
شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا شهيدا فالشهيد اشرف انواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون
ونعني بالصديق الذي كان سبق ايمانه ايمان غيره وكان ايمانه قدوة لغيره فثبت ان كل من كان صديقا كان شهيدا وليس كل من كان
شهيدا كان صديقا فثبت ان افضل الخلق هم الانبيا وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له درجة الا محض درجة الشهادة
وبعدهم من ليس له الا محض درجة الصلاح فالحاصل ان اكابر الملايكة ياخذون نور الحق عن الله والانبيا ياخذون عن الملايكة
كما قال ينزل الملايكة بالروح من امره على من يشا من عباده والصديقون ياخذونه عن الانبيا والشهدا ياخذونه عن الصديقين لانا
بينا ان الصديق هو الذي ياخذ في المرة الاولى عن الانبيا وصار قدوة لمن بعده والصالحون ياخذونه عن الشهدا فهذا هو ترتيب
هذه المراتب واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا يمكن ان يدخل الجنة الا من هو داخل في بعض هذه النعوت والصفات ثم قال تعالى وحسن
اولئك رفيقا وفيه مسايل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل وما احسن
اولئك رفيقا المسئلة الثانية الرفيق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب
يسمى رفيقا لارتفاق بعضهم ببعض المسئلة الثالثة قال ... انما وحد الرفيق وهو صفة لجمع لان الرفيق والرسول
والبريد يذهب به الى الواحد والى الجمع قال فقالا انا رسول رب العالمين ولا يجوز ان يقال حسن اولئك رجلا وبالجملة فهذا
انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اما اذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامراة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم ايضا وزعم
انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله وحسن اولئك رفيقا اي حسن كل واحد منهم رفيقا كما قال يخرجكم طفلا المسئلة الرابعة
رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اي حسن واحد منهم رفيقا

المسئلة الخامسة اعلم انه
تعالى بين في من اطاع الله ورسوله انه يكون مع النبيين والصديقين والشهدا والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر انه يكون رفيقا
له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي يرتفق به في الحضر والسفر فبين ان هولاء المطيعين يرتفقون بهم وانما يرتفقون بهم اذا كان الواحد منهم
رفيقا واحدا ولقد ذكرنا رمزا في كيفية هذا الارتفاق واما على حسب الظاهر فلان الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا
له فاما اذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتنا بشانه كان رفيقا له فبين تعالى ان الانبيا والصديقين والشهدا والصالحين يكونون
له كالرفقا من شدة محبتهم له وسرورهم برويته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسايل

المسئلة الاولى
لا شك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على كل ذلك بانه فضل من الله دل هذا على
ان الثواب غير واجب على الله ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه الاول ان القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة فخالق تلك
القدرة هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب

المعصية

المعصية الا لخلق الداعي الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون
فعله موجبا عليه شيا الثاني ان نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر فاذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة
امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل **الثالث** ان الوجوب يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا
الاستحقاق ينافي الالهية فيمتنع حصوله في حق الاله تعالى فثبت ان ظاهر الاية كما دل على ان الثواب كله فضل من الله فالبراهين
العقلية القاطعة دالة على ذلك ايضا وقالت المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه وذلك لان العبد
انما استحق ذلك الثواب لان الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ولانه تعالى هو الذي اعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع
حتى يمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لكي ينتفع به فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز ان يوصف ذلك
الثمن بانه فضل من الواهب فكذا هنا

المسئلة الثانية قوله ذلك الفضل من الله فيه احتمالان احدهما
ان يكون التقدير ان ذلك هو الفضل من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب لكمال درجته كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشي
والثاني ان يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله اي ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ولا شك ان الاحتمال
الاول ابلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لانه نبه بذلك على انه يعلم كيفية
الطاعة وكيفية الجزا والتفضل وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا اعلم انه تعالى لما عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله
الى ذكر الجهاد الذي تقدم وانه اشق الطاعات ولانه اعظم الامور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا ايها الذين امنوا خذوا
حذركم وفي الاية مسايل المسئلة الاولى الحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر والمثل والمثل يقال اخذ حذره اذا تيقظ واحترز
من المخوف كانه جعل الحذر الته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه
من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان احدهما المراد بالحذر ههنا السلاح والمعنى
خذوا سلاحكم والسلاح يسمى ... وتحذروا والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى احذروا عدوكم
الا ان هذا الامر بالحذر يتضمن الامر باخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتاويل ايضا يعود الى الاول فعلى الاول الامر مصرح
باخذ السلاح وعلى القول الثاني فاخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام

المسئلة الثانية
لقائل ان يقول ذلك الذي امر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقتضى الوجود لم ينفع الحذر وان كان مقتضى العدم لا حاجة الى الحذر فعلى التقديرين
الامر بالحذر عبث وعنه قال عليه السلام المقدور كاين والهم فضل وقيل ايضا الحذر لا يغني عن القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل
القول بالشرايع فانه يقال ان كان الانسان من اهل السعادة في قضا الله وقدره فلا حاجة الى الايمان وان كان من اهل الشقا لم ينفعه
الايمان والطاعة فهذا يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه لما كان الكل بقضا الله كان الامر بالحذر
ايضا داخلا في القدر فكان قول القايل اي فايدة في الحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فاي فايدة في هذا السوال
الطاعن في الحذر

المسئلة الثالثة فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال
عدو وخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومنه قول النبي
عليه السلام واذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه يقال فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب
العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر منه اذا فزع منه وكرهه ومعنى الاية
فانفروا الى قتال عدوكم

المسئلة الرابعة قال جميع اهل اللغة الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة واصلها من ثبيت الشي اي جمعته
ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه وتاويله جمع محاسنه فقوله فانفروا ثبات او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات
اي جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا اي مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراد الشاعر في قوله

طاروا اليه زرافات ووحدانا

ومثله قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اي الحالتين كنتم فصلوا

قوله تعالى

وان منكم لمن ليبطئن وفيه مسايل

المسئلة الاولى اعلم ان قوله وان منكم يجب ان يكون راجعا الى المؤمنين الذين
ذكرهم الله بقوله يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم واختلفوا في قوله لمن ليبطئن على قولين الاول انه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فان قيل وان منكم لمن ليبطئن تقديره يا ايها الذين امنوا ان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل المنافق قسما
من المؤمنين في قوله ان منكم والجواب من وجوه الاول انه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط الثاني
انه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان الثالث كانه قيل يا ايها الذين امنوا في زعمكم
ودعواكم كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر القول الثاني ان المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين

قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء ايضا وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب تقول ما ابطأ بك
يا فلان عنا وادخال اللام في لمن يدل على انه في نفسه غير متعدي فعلى هذا معنى الاية ان فيهم من يتثاقل عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد
فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة سرهم اذ كانوا متخلفين قال وهؤلاء هم الذين ذمهم
الله بقوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ثم ذكر الذي يدل على ان المراد بقوله ليبطئن
الابطاء انهم لا يثبطون غيرهم ما حكاه تعالى من قولهم يا ليتني كنت معهم الغنيمة ولو كان المراد من يثبط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى
وطعن القاضي في هذا القول وقال انه تعالى حكى عن المبطئين انهم يقولون عند مصيبة المؤمنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم
شهيدا فيعتد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين وايضا لا يليق بالمؤمنين ان يقال
لهم كأن لم يكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة قلت انه لا يمكن حمله على المؤمنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل على انه من الابطاء
والتثاقل صح من المنافقين لانهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون اليه وان حمل على تثبيط الغير صح ايضا
فيهم فقد كانوا يثبطون كثيرا من المؤمنين بما يوردون عليهم من انواع التلبيس فكل الوصفين موجود في المنافقين واكثر المفسرين
حملوه على تثبيط الغير فكانهم جعلوه من ابطأ ... جعلوا الاول لازما والثاني متعديا كما يقال في احب وحب فان الاول لازم والثاني
متعدي (المسئلة الثانية) قال الزجاج من في قوله لمن ليبطئن موصولة بالجالب للقسم هذا لو كان
كلاما للتعليل ... لمن حلف بالله ليبطئن ثم قال فان اصابتكم مصيبة يعني من القتل والانهزام وجهد من العيش يعني لم
اكن معهم شاهدا لحاضرا حتى يصيبني ما اصابهم من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كأن لم يكن بينكم وبينه
مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير
وحفص عن عاصم كأن لم تكن بالتاء المنقطة من فوق لفظ المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل وقال الواحدي وكلا القرائتين
قد جاء التنزيل بهما قال قد جاءتكم موعظة من ربكم وفي الاية الاخرى فمن جاءه موعظة من ربه فالتانيث هو الاصل والتذكير
حسن اذا كان التانيث غير الحقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل (المسئلة الثانية) قرأ الحسن ليقولن بضم اللام اعاد
الضمير الى معنى من لان قوله لمن ليبطئن في معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة لان من وان كانت جماعة في المعنى ولكنه مفرد
في اللفظ وجانب الافراد قد ترجح بقوله قد انعم الله علي وبقوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما (المسئلة
الثالثة) لقائل ان يقول لو كان التنزيل هكذا ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما
كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كأن لم يكن بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية
الحسن وبيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق انه اذا وقعت للمسلمين نكبة اظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم
ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في
حق الاجنبي العدو لان من احب انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فاما اذا قلبت هذه القضية فذلك اظهار للعداوة فاذا عرفت
هذا فنقول انه تعالى حكى عن المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاتته الغنيمة
فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى في البين قوله كأن لم يكن بينكم وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقول
المنافق كأنه ليس بينكم ايها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو وان كان كلاما واقعا في البين
الا انه في غاية الحسن. قوله تعالى (فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحيوة
الدنيا بالاخرة) اعلم انه تعالى لما ذم المبطئين في الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله
يشرون الحيوة الدنيا وجهان الاول ان يشرون معناه يبيعون قال ابن مفرغ * وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه *
وقالوا برد هو غلامه وشريته بمعنى بعته وتمنى الموت بعد بيعه فكان معنى الاية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحيوة الدنيا
بالاخرة وهو كقوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به والقول الثاني
معنى قوله يشرون اي يشترون قالوا والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن احد وتقرير الكلام فليقاتل الذين
يختارون الحيوة الدنيا على الاخرة ثم قالوا ولا شك انه لا يمكن حصول الاجر الا بعد الاسلام ... وعندي في الاية احتمالات
اخرى احدها ان الانسان اذا اراد ان يبذل مثل الحيوة الدنيا في سبيل الله ثقل ذلك عليه فامر بان يشتريها من نفسه لسعادة الاخرة ليقدر
على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس وثانيها انه تعالى لما امر بالقتال مقرونا ببيان فوائده ... لاجله ترك
الاتيان بالقتال فان من ترك القتال فانما تركه رغبة في الحيوة وذلك يوجب فوات سعادة الاخرة فكانه قيل له اشتغل بالقتال
واترك ترجيح الفانية على الباقي وثالثها كأنه قيل الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة انما رجحوا الحيوة الدنيا
على الاخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرا

في

في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون على الاعداء ويفوزون بالاموال فهذه وجوه خطرت بالبال والله اعلم بمراده ثم قال تعالى ومن يقاتل
في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار او صار غالبا للكفار
فسوف نؤتيه اجرا عظيما وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين
فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه
لا بد من احد امرين اما ان يقتله العدو واما ان يغلب العدو ويقهره فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة
فاما اذا دخل لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل او يغلب
قوله تعالى (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان)
اعلم ان المراد منه انكاره تعالى لتركهم القتال فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الامر بالجهاد وفيه مسائل (المسئلة الاولى)
قوله وما لكم لا تقاتلون يدل على ان الجهاد واجب ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء
والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما في القتال
من تخليص هؤلاء المؤمنين من ايدي الكفرة لان هذا الجمع الى الجهاد يجري مجرى فكاك الاسير (المسئلة الثانية) قالت المعتزلة
قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله انكار عظيم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لكم البتة في تركه ولو كان فعل العبد مخلوقا لله لبطل
هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله ما خلقه وما اراده وما قضى به وجوابه مذكور (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان قوله
والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان متصل بما قبله وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على السبيل والمعنى ما لكم لا تقاتلون
في سبيل الله وفي المستضعفين والثاني ان يكون منصوبا على الاختصاص يعني واخص من سبيل الله خلاص المستضعفين (المسئلة
الرابعة) المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة الى المدينة
وكانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من المستضعفين من النساء والولدان (المسئلة الخامسة) الولدان
جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل وفعلان نحو خرب وخربان وورل وورلان كذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز ان يراد بالرجال
والنساء الاحرار والحرائر وبالولدان العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد
الا انه جعل هنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث كما يقال الاباء والاخوة والله اعلم (المسئلة السادسة)
انما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ اذاهم الولدان غير المكلفين ارغاما لابائهم وامهاتهم ومبغضة لهم بمكانهم
ولان المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم
في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين انهم كانوا يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا
من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اجمعوا على ان المراد من هذه
القرية الظالم اهلها مكة وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم كانوا مشركين قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان يكون لاجل
انهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون اليهم انواع المكاره (المسئلة الثانية) لقائل ان يقول القرية مؤنثة وقوله الظالم اهلها صفة
للقرية ولازم التخفيض فكان ينبغي ان يقال الظالمة اهلها وجوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم
الفاعل والاصل في هذا الباب انه اذا دخل الالف واللام في الاخير اجريته على الاول في تذكيره وتأنيثه نحو قولك مررت بامرأة حسنة
الزوج كريمة الاب ومررت برجل جميلة الجارية واذا لم تدخل الالف واللام في الاخير حملته على الثاني في تذكيره وتأنيثه كقولك
مررت بامرأة كريم ابوها ومن هذا قوله تعالى اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها ولو ادخلت الالف واللام على اهل
لقلت من هذه القرية الظالمة الاهل وانما جاز ان يكون لفظ الظالم نعتا للقرية لانه صفة الاهل والاهل منسوبون الى القرية ومثاله
القدر لما كانت في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم ابوه فالقيام للاب وقد جعلته وصفا للرجل ولما كان هذا القدر كافيا
في صحة الوصف لان المقصود من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل بمثل هذا الوصف والله اعلم (المسئلة
الثالثة) في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا اقوال الاول قال ابن عباس يريد ولنا عليهم رجلا
من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فاجاب الله دعاءهم لان النبي عليه السلام لما فتح مكة جعل عتاب
بن اسيد اميرا لهم فكان الولي هو الرسول عليه السلام وكان النصير عتاب بن اسيد وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل
من العزيز الثاني المراد واجعل لنا من لدنك ولاية والحاصل كن انت لنا وليا وناصرا. قوله تعالى
(الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء
الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا) واعلم انه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي
فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الاية كالدلالة على ان كل من كان غرضه في فعله
رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت وهذه الاية كالدلالة على ان كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر

هذه الصفة وهي ان القتال اما ان يكون في سبيل الله او في سبيل الطاغوت وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى امر
المقاتلين في سبيل الله بان يقاتلوا اولياء الشيطان وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله ينصر اولياءه والشيطان ينصر اولياءه
ولا شك ان نصرة الشيطان لاوليائه اضعف من نصرة الله لاوليائه الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر
وان كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرضوا ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم
والكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال عليه وفائدة ادخال كان في قوله كان ضعيفا للتاكيد لضعف كيده يعني انه
منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة

قوله تعالى

الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وفيه مسائل

المسألة الاولى هذه الاية صفة للمؤمنين او المنافقين فيه قولان الاول ان الاية نزلت في المؤمنين قال
الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن ابي وقاص كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل
ان يهاجروا الى المدينة ويلقون من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون ائذن لنا في قتالهم
ويقول لهم رسول الله كفوا ايديكم فاني لم اومر بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلوة والزكوة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى المدينة وامروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله هذه الاية واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الذين
يحتاج الرسول ان يقول لهم كفوا ايديكم عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المؤمنون فدل هذا على ان الاية نازلة
في حق المؤمنين ويمكن الجواب عنه بان المنافقين كانوا يظهرون من انفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم
فلما امر الله بقتال الكفار احجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه **القول الثاني**
ان الاية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الاية مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين
فالاول انه تعالى قال في وصفهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية ومعلوم ان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافق لان المؤمن
لا يجوز ان يكون خوفه من الناس ازيد من خوفه من الله والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال
والاعتراض على الله ليس الا من صفة الكفار والمنافقين الثالث انه تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير
لمن اتقى وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا اكثر من رغبته في الاخرة وذلك من صفات المنافقين واجاب
القائلون بالقول الاول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو ان حب الحيوة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة
في هذه الاية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار واجاب
الله تعالى وقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل مذكور لان القوم كانوا مستكرهين لذلك لحب الاجل فاسمعهم الله هذا الكلام بما يهون على القلب
امر هذه الحيوة فحينئذ يزول عن قلبه نفرة القتال وحب الحيوة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير هذين القولين
والله اعلم والاولى حمل الاية على المنافقين لانه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم
سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك ان هذا من كلام المنافقين فاذا كانت هذه الاية معطوفة على الاية التي نحن في تفسيرها
ثم المعطوف في المنافقين وجب ان يكون المعطوف عليه فيهم ايضا **المسألة الثانية** دلت
الاية على ان ايجاب الصلاة والزكوة كان مقدما على ايجاب الجهاد وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول لان الصلاة عبارة عن
التعظيم لامر الله والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك انهما مقدمان على الجهاد المسألة الثالثة لخشية الله مصدر مضاف
الى المفعول المسألة الرابعة ظاهر قوله او اشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه وجوه من التاويل
الاول المراد منه الابهام على المخاطب بمعنى انهم على احدى الصفتين من المساواة والشدة وذلك ان كل خوفين فاحدهما بالنسبة الى الاخر
اما ان يكون مساويا فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب ابقاء الابهام في هذين القسمين على المخاطب الثاني ان يكون
بمعنى الواو والتقدير يخشون الناس كخشية الله واشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لان من هو اشد خشية فمعه
من الخشية مثل خشية الله وزيادة **الثالث** ان هذا نظير قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون
يعني ان من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا والله اعلم ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم ان هؤلاء القائلين
ان كانوا مؤمنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحيوة وان كانوا منافقين فمعلوم انهم كانوا ينكرون الرب
تعالى كما بالقتال عليهم فقالوا ذلك على سبيل انه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول عليه السلام وفي دعواه ثم قالوا لولا اخرتنا
الى اجل قريب وهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى نموت باجالنا ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم فقال
قل متاع الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الاخرة خير لوجوه الاول ان نعم الدنيا قليلة ونعم الاخرة كثيرة والثاني ان نعم
الدنيا منقطعة ونعم الاخرة مؤبدة والثالث ان نعم الدنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره ونعم الاخرة صافية عن الكدورات
والرابع ان نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني ونعم الاخرة يقينية وكل هذه الوجوه

توجب رجحان الاخرة على الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط ٥
وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد من قوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل ٥

المسألة الاولى قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يظلمون بالياء على انه راجع على المذكورين في قوله الم تر الى الذين قيل
والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ومؤكدا لما قوله قل متاع الدنيا قليل لان قوله قل يفيد الخطاب المسألة الثانية قالت المعتزلة
الاية تدل على انه تعالى يصح منه الظلم وان كان لا يفعل لانه تمدح بانه لا يفعل والا لما صح التمدح به **المسألة الثالثة** انه لا ينقص
من ثواب اعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تشكله بيدك ثم تلقيه احتقارا وقد مضى الكلام فيه

قوله تعالى

اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال
يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت فبين انه لا خلاص
لهم من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الاخرة فاذا كان لابد من الموت فبان يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية
كان اولى من ان لا يكون كذلك ونظير هذه الاية قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج
في كلام العرب هي القصور والحصون واصلها في اللغة من الظهور يقال تبرجت المراة اذا اظهرت محاسنها والمشيدة المرتفعة
وقرئ مشيدة قال صاحب الكشاف مشيدة من شاد القصر اذا رفعه او طلاه بالشيد وهو الجص وقرا نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها
بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة وانما الشاعر قائلها

قوله تعالى

وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم
متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين في سعادة الاخرة حكى عنهم في هذه الاية خصلة اخرى قبيحة اقبح من الاولى وفي النظم
وجه اخر وهو ان الخائفين من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم انهم اذا جاهدوا وقاتلوا فان اصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله
وان اصابهم مكروه قالوا هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها الاول قال المفسرون كانت المدينة
مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين امسك الله عنهم بعض الامساك
كما جرت عادته في جميع الامم قال تعالى وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالباساء فعند هذا قال اليهود والمنافقون ٥
ما راينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وان تصبهم حسنة يعني الخصب ورخص السعر
وتتابع الامطار قالوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة جدب وغلاء سعر قالوا هذه من شؤم محمد وهذا كقوله تعالى فاذا جاءتهم
الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك القول الثاني المراد من
الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول الاول هو المعتبر لان اضافة الخصب والغلاء
الى الله وكثرة النعم وقلتها الى الله جائزة اما اضافة النصر والهزيمة الى الله غير جائز لان السيئة اذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل
لم يجز اضافتها الى الله واقول القول كما قال على مذهبه اما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره **المسألة الثانية**
اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيات لعلهم يرجعون
وقال ان الحسنات يذهبن السيات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان تصبهم حسنة يفيد العموم في كل الحسنات وكذا قوله ٥
وان تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بان جميع الحسنات والسيات من الله
ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الاية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصي
من الله وهو المطلوب فان قيل المراد هنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الاول اتفاق الكل
على ان هذه الاية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما الثاني ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال
فيها اصابتني انما يقال اصابها وليس في كلام العرب اصابت فلان حسنة بمعنى عمل خيرا واصابه سيئة بمعنى عمل معصية
فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان اصبتم حسنة **الثالث** لفظ الحسنة واقع بالاشتراك
على الطاعة وعلى النعمة وهنا اجمع المفسرون على ان النعمة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة انه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في مفهوميه معا والجواب عن الاول ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب عن الثاني
انه يصح ان يقال اصابني توفيق من الله وعون من الله واصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة
ومن الخذلان تلك المعصية والجواب عن الثالث ان كل ما كان منتفعا به فهو حسنة فان كان منتفعا به في الاخرة فهو الطاعة وان كان
منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ لا مشترك فزال السؤال فثبت ان ظاهر
الاية يدل على ما ذكرنا ومما يدل على ان المراد ليس الا ذلك ما ثبت في بداية العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته او
واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى والممكن لذاته كل ما سواه فالممكن لذاته ان استغنى عن المؤثر اشتد الاستد

جواز العالم وحدوثه على وجود الصانع وحينئذ يلزم نفي الصانع وإن كان الممكن لذاته محتاجا إلى المؤثر فإذا كان كل ما سواه ممكنا كان كل ما سوى الله مستندا إلى الله وهذا الحكم لا يختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكا أو جمادا أو فعلا للحيوان أو صفة للنبات فإن الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب لذاته لما ثبت بكونه ممكنا كان الكل فيه على السوية وبهذا البرهان اتضح وانكشف من غوامض الحقائق أن الحق ما ذكره تعالى وهو قوله قل كل من عند الله ثم قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وفيه مسائل

المسئلة الأولى أنه لما كان البرهان الدال على أن كل ما سوى الله مستند إلى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب لعدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الآية دالة على صحة قولنا لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لأن السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى ما خلقها فيهم ذلك واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم ٥

المسئلة الثانية قالت المعتزلة أجمع المفسرون على أن المراد من قوله لا يكادون يفقهون حديثا هو الآية المذكورة في هذا الموضع وهذا يقتضي وصف القرآن بأنه حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه أن يكون القرآن محدثا والجواب مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات ونحن لا نزاع في كونها محدثة

المسئلة الثالثة ومنهم [illegible] ثم قال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك قال أبو علي الجبائي قد ثبت أن لفظ السيئة تارة تقع على البلية والمحنة وتارة تقع على الذنب ٥ والمعصية ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله قل كل من عند الله وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله وما أصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المجاورتين قال وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرأوا فمن نفسك تغييرا للقرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القرآن فإن قيل لم فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فإنما وصل إليها بتسهيله وألطافه فصحت الإضافة إليه وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها ولا بأنه أمر بها ولا بأنه رغب فيها فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع ونحن نقول هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية إنما قلنا إن الآية دالة على ذلك لأن الإيمان حسنة وكل حسنة فمن الله إنما قلنا إن الإيمان حسنة لأن الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ولا شك أن الإيمان كذلك فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله المراد به كلمة الشهادة وقيل في قوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان قيل هو قول لا إله إلا الله فثبت أن الإيمان حسنة وإنما قلنا أن كل حسنة من الله لقوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وقوله ما أصابك من حسنة يفيد العموم في جميع الحسنات ثم حكم على الكل بأنها من الله فيلزم من هاتين المقدمتين أعني أن الإيمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بأن الإيمان من الله فإن قيل لم لا يجوز أن يكون من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه إلى معرفة حسنه وإلى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر قلنا جميع الشرائط مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم ثم إن العبد باختيار نفسه أوجد الإيمان ولا مدخل لقدرة الله وإعانته في نفس الإيمان فكان الإيمان منقطعا عن الله في كل الوجوه فكان يجب أن لا يكون لقوله ما أصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الآية أن الإيمان من الله والخصوم لا يقولون به فصاروا محجوجين في هذه المسئلة ثم إذا أردنا أن نبين أن الكفر أيضا من الله قلنا فيه وجوه

الأول أن كل من قال الإيمان من الله قال الكفر من الله فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لإجماع الأمة الثاني أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لإيجاد الكفر إما أن تكون صالحة لإيجاد الإيمان أو لا تكون فإن كانت صالحة لإيجاد الإيمان فحينئذ يعود القول في أن إيمان العبد منه وإن لم تكن صالحة لإيجاد الإيمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده وذلك عندهم محال ولأن على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادرا عليه فثبت أنه لما لم يكن الإيمان منه وجب أن لا يكون الكفر منه

الثالث أنه لما لم يكن العبد موجدا للإيمان فبأن لا يكون موجدا للكفر أولى وذلك لأن المستقل بإيجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ولا يرى في الدنيا عاقلا إلا ويريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الإيمان والمعرفة والحق وأن أحدا من العقلاء لا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ فإذا كان العبد موجدا لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق وجب أن لا يحصل في قلبه إلا الحق فإذا كان الإيمان الذي هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقع بإيجاده فبأن يكون الجهل الذي ما أراده وما

فعند

٤٨٦

قصد تحصيله وكان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بإيجاده وتكوينه كان ذلك أولى والحاصل أن الشبهة في أن الإيمان واقع بقدرة العبد أشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته فلما بين تعالى في الإيمان أنه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرنا فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الآية على مذهب أصحابنا وأجاب الجبائي على مذهبه عن قوله وما أصابك من سيئة فمن نفسك

فالجواب عنه من وجهين الأول أنه تعالى إنما ذكر حكاية عن إبراهيم عليه السلام وإذا مرضت فهو يشفين أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء بل إنما فصل بينهما رعاية للأدب فكذا ههنا فإنه يقال يا مدبر السموات والأرض ولا يقال يا مدبر القمل والصئبان والخنافس فكذا ههنا

الثاني أكثر المفسرين قالوا في تفسير إبراهيم هذا ربي أنه ذكره استفهاما على سبيل الإنكار كأنه قال أهذا ربي فكذا ههنا كأنه قيل الإيمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا أنه ليس واقعا به بل من الله فالكفر ما قصده وما أراده وما رضي به البتة أفيدخل في العقل أن يقال إنه وقع به فإذا كانت الحسنة في هذه الآية يدخل فيها الإيمان والسيئة يدخل فيها الكفر أما قراءة من قرأ فمن نفسك فنقول إن صح أنه قرأ بهذه الآية وأنه أخذ من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الإنكار وذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الإنكار كان المراد أنه غير مضافة إليه فذكر تعالى هذا القائل قوله فمن نفسك كذلك أن الاستفهام على سبيل الإنكار ومما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى قوله بعد هذه الآية وأرسلناك للناس رسولا يعني ليس لك إلا الرسالة والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك في أداء الرسالة وتبليغ الوحي فأما حصول الهداية فليس إليك بل إلى الله ونظيره قوله تعالى ليس لك من الأمر شيء وقوله إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء فهذا ما خطر بالبال في هذه الآية والله أعلم بأسرار كلامه ثم إنه تعالى أكد هذا الذي قلناه فقال من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا والمعنى أن طاعة الرسول لكونه رسولا مبلغا إلى الخلق أحكام الله فهو في الحقيقة ما أطاع إلا الله وذلك في الحقيقة لا يكون إلا بتوفيق الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا فإن من أعماه الله عن الرشد وأضله عن الطريق فإن أحدا من الخلق لا يقدر على إرشاده واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الأمر كما ذكرنا فإنك ترى الدليل الواحد يعرض على شخصين في مجلس واحد ثم إن أحدهما يزداد إيمانا على إيمان عند سماعه والآخر يزداد كفرا على كفر عند سماعه ولو أن المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ولو أن المبغض له أراد أن يخرج من قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محبا فمن تأمل البرهان القاطع الذي ذكرناه في أنه لا بد من إسناد جميع الممكنات إلى الله [illegible] ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذي ذكرناه [illegible]

قوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله [illegible] وفيه مسائل

المسئلة الأولى قوله من يطع الرسول فقد أطاع الله من أقوى الأدلة على أنه معصوم في جميع الأوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه عن الله لأنه لو أخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضا وجب أن يكون معصوما في جميع أفعاله لأنه تعالى أمر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعا لله في قوله فاتبعوه فثبت أن الانقياد له في جميع أقواله وأفعاله إلا ما خصه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله

المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة في باب فرض طاعة الرسول أن قوله من يطع الرسول فقد أطاع الله يدل على أن كل تكليف كلف الله به عباده في باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأبواب في القرآن ولم يكن ذلك التكليف مبينا في القرآن فحينئذ لا سبيل لنا إلى القيام بتلك التكاليف إلا ببيان الرسول وإذا كان الأمر كذلك لزم القول بأن طاعة الرسول عين طاعة الله هذا معنى كلام الشافعي

المسئلة الثالثة قوله من يطع الرسول فقد أطاع الله [illegible] الرسول لكونه رسولا [illegible] صلى الله عليه وسلم يقول من أحبني فقد أحب الله ومن أطاعني فقد أطاع الله فقال المنافقون لقد قارب هذا الرجل الشرك [illegible] وهو ينهى أن يعبد غير الله ما يريد إلا أن نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى فأنزل الله هذه الآية [illegible] ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا [illegible]

في ذلك انه عليه السلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن فكأنه قال
المعنى فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولي وهو كقوله لا اكراه في الدين ثم نسخ هذا بعد ذلك بآية الجهاد قوله
الله تعالى ويقولون طاعة اي ويقولون اذا امرتهم بشيء طاعة بالرفع اي امرنا وشأننا طاعة ويجوز النصب بمعنى اطعناك
طاعة وهذا كما اذا قال الرجل المطيع المنقاد سمعا وطاعة وسمع وطاعة قال سيبويه سمعت بعض العرب الموثوق بهم يقال له
كيف اصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كأنه قال امري وشأني حمد الله واعلم ان النصب يدل على مجرد الفعل واما الرفع فانه
يدل على ثبات امر الطاعة واستقرارها فاذا برزوا من عندك اي خرجوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول وفيه مسائل

المسألة الاولى قال الزجاج كل امر تفكروا فيه وتأملوا في مصالحه ومفاسده كثيرا قيل هذا امر
مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفي اشتقاقه وجهان الاول ان اصلح الاوقات للفكر ان يجلس الانسان في بيته
في الليل فهناك تكون الخواطر اخلى والشواغل اقل فلما كان الغالب ان الانسان وقت الليل يكون في البيت والغالب انه انما يستقصي
في الافكار في الليل اذا ارادوا قرض الشعر بالغوا في التفكر فيه فسموا الفكر المستقصى فيه الفكر تشبيها ببيوت الشعر

المسألة الثانية انه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت وفي هذا التخصيص وجهان احدهما
انه تعالى ذكر من علم انه يبقى على كفره ونفاقه فاما من علم انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم والثاني ان هذه الطائفة كانوا قد
اسهروا ليلهم في التبييت وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا فلا جرم لم يذكروا المسألة الثالثة قرأ ابو عمرو وحمزة بيت
طائفة بادغام التاء في الطاء والباقون باظهارها فاما من ادغم فله فيه وجهان الاول قال الفراء جزموا لكثرة الحركات
فلما سكنت التاء ادغمت في الطاء والثاني ان الطاء والدال والتاء من حيز واحد فالتقارب الذي بينها يجريها مجرى
الامثال في الادغام ومما حسن هذا الادغام ان الطاء تزيد على التاء بالاطباق فحسن ادغام الانقص صوتا في الازيد صوتا
اما من لم يدغم فلانهما حرفان من مخرجين في كلمتين منفصلين فوجب تبقية كل واحد منهما بحاله

المسألة الرابعة قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتأنيث لان تأنيث الطائفة غير حقيقي ولانها في معنى الفريق والفوج
قال صاحب الكشاف بيت طائفة اي زورت وسوت خلاف ما قلت وما امرت به او خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة
لانهم ابطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين احدهما
ان معناه ينزل اليك في كتابه والثاني يكتب ذلك في صحائف اعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك
سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم باسمائهم وانما امر الله بستر امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام ثم قال وتوكل على الله في
شأنهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم منهم وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين في
ابتداء الاسلام ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة
فورود الامر بعد ذلك بالقتال لا يكون ناسخا له

قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انواع مكرهم وكيدهم
وكان كل ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون كونه محقا في ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون انه مفتر متخرص
فلا جرم امرهم الله تعالى بان ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته فقال افلا يتدبرون القرآن ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل المسألة الاولى
التدبر والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الامور وادبارها ومنه قوله الكرم لا تدبروا اعجاز امور قد ولت صدورها
ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو عرفت في صدر امري ما عرفت من عاقبته

المسألة الثانية اعلم ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ لو لم
تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد من ثلاثة اوجه احدها
فصاحته وثانيها اشتماله على الاخبار عن الغيوب والثالث سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية
ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة اوجه **الاول**
قال ابو بكر الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول
عليه السلام على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك الا الصدق فقيل لهم
ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى والا لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد انواع الاختلاف والتفاوت فلما لم يظهر
ذلك علمنا ان ذلك باعلام الله تعالى والثاني وهو الذي ذهب اليه اكثر المتكلمين ان المراد منه ان القرآن كتاب كبير وهو
مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه انواع من الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل
لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من عند غير الله فان قيل اليس ان قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة

كالمناقض لقوله تعالى لا تدركه الابصار وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين كالمناقض
لقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة

الوجه الثالث في تفسير قولنا القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم
الاصفهاني وهو ان المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة
حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة فيه من اوله الى آخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان
وان كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلا بد وان يظهر التفاوت
في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا انه المعجز من عند الله تعالى وضرب
القاضي لهذا مثلا فقال ان الواحد منا لا يمكنه ان يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان
حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز فكذا ههنا المسألة
الثالثة دلت الآية على ان القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي والامام المعصوم
لانه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ولما جاز ان يأمرهم الله تعالى به وان يجعل القرآن حجة في صحة نبوته
ولا ان يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز ان يحتج على الزنج بمثل ذلك

المسألة الرابعة دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لانه تعالى امر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل
على صحة نبوته واذا كان لا بد في صحة نبوته من الاستدلال فبان يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته الى الاستدلال كان اولى

المسألة الخامسة قال ابو علي الجبائي دلت الآية على ان افعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لان قوله
تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي ان فعل العبد لا ينفك عن التفاوت والاختلاف في شيء واحد
فاذا فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
فهذا يقتضي ان فعل العبد لا يكون فعلا لله والجواب قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت نفي التفاوت في انه يقع على
وفق مشيئته بخلاف غيره فان فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الاطلاق

قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به

اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعا آخر من الاعمال الفاسدة وهو
انه اذا جاءهم الخبر بامر من الامور سواء كان ذلك الامر من باب الامن او من باب الخوف اذاعوه وافشوه وكان ذلك سبب
الضرر من وجوه الاول ان مثل هذه الارجافات لا تنفك عن الكذب الكثير والثاني انه ان كان ذلك الخبر في جانب الامن زادوا فيه
زيادات كثيرة فاذا لم يوجد تلك الزيادات اورث ذلك شبهة الضعفاء في صدق الرسول عليه السلام لان المنافقين كانوا
يروون تلك الارجافات عن الرسول وان كان ذلك في جانب الخوف تشوش الامر بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في الحيرة
والاضطراب فكانت تلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه **الوجه الثالث**
وهو ان الارجاف سبب لتوفر الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام وذلك سبب لظهور الاسرار وذلك مما لا يوافق
مصلحة المدينة الرابع ان العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار وكان كل واحد منهم في اعداد آلات
الحرب وفي انتهاز الفرصة [illegible]
[illegible]

انهم طائفة من اولى الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى اولى الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من اولى الامر وذلك لان اولى الامر فريقان بعضهم يكون مستنبطا وبعضهم من لا يكون كذلك فقوله منهم يعني لعلمه الذين يستنبطون الخفيات من طوائف اولى الامر فان قيل اذا كان الذين امرهم الله برد هذه الاخبار الى الرسول والى اولى الامر المنافقون فكيف جعل اولى الامر منهم في قوله واولى الامر منهم قلنا انما جعل اولى الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من انفسهم انهم يؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه الا قليل منهم والله اعلم

المسئلة الرابعة دلت هذه الآية على ان القياس حجة في الشرع وذلك لان قوله الذين يستنبطونه منهم صفة لاولى الامر وقد اوجب الله تعالى على الذين يجيئهم امر من الامن او الخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم ولا يخلو اما ان يرجعوا اليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها او لا مع حصول النص فيها والاول باطل لان على هذا التقدير لا يبقى للاستنباط [illegible] لان من روى النص في واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت ان الله امر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط الحكم فيها ولولا ان الاستنباط حجة والا لما امر المكلف بذلك فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب ان يكون حجة اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على امور احدها ان في احكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط وثانيها ان الاستنباط حجة وثالثها ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث ورابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولى الامر ثم قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص اولى الامر بذلك دون الرسول وذلك يوجب ان الرسول واولى الامر كلهم مكلفون بالاستنباط ۝ فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين يستنبطونه هم اولوا الامر بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما روينا هذا القول في تفسير الآية قلنا ان المراد بالذين يستنبطونه اولوا الامر لكن هذه الآية انما نزلت في شان الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية فان قستم احد البابين على الآخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط في الاحكام الشرعية داخل تحت الآية فلم قلتم يلزم ان يكون القياس حجة بيانه انه يمكن ان يكون المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيبات النصوص او المراد منه استخراج الاحكام من البراءة الاصلية او مما ثبت في العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة سلمنا ان القياس الشرعي داخل في الآية لكن بشرط ان يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاخبر تعالى في هذه الآية ان يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس انما النزاع في ان القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع ام لا والجواب **اما السؤال الاول** فهو مدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى ان يقال ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلموه لان عطف المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستكره. واما السؤال الثاني فمدفوع لوجهين الاول ان قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية لان الامن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف فثبت انه ليس في الآية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب الثاني هب ان الامر كما ذكرتم لكن لما ثبت في احكام الحروب بالقياس الشرعي لما ثبت جوازه وجب ان يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق الا ترى ان من قال القياس حجة في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت اليه فكذا ههنا

واما السؤال الثالث وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية وعلى تركيبات النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا ليس هذا استنباطا بل هو ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا لا يسمى استنباطا

واما السؤال الرابع وهو قوله ان هذا الاستنباط انما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان القياس الشرعي عندنا يفيد العلم وذلك لان ثبوت القياس حجة يقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع فهنا الظن ان حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل وعند هذا الظن نقطع بانه مكلف بان يعمل به ونفتي به فهذا الظن واقع في طريق الحكم واما الحكم فمقطوع به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان الواقعة الفلانية حكمها كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم الثاني وهو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في جواز الشهادة والشهادة واجبة على انه عند الظن تجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم والله اعلم ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسائل

المسئلة الاولى ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك محال فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها قال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله فاذاعوا وقال قوم راجع الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقال آخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه لا يمكن ۝ ان تزيد على هذه الثلاثة لان الآية متضمنة الاخبار عن هذه الاحكام الثلاثة فيجب صرف الاستثناء الى كل واحد منها فثبت ان كل

واحد

واحد من هذه الاقوال محتمل اما القول الاول فالتقدير [illegible]

القول الثالث [illegible]

المسئلة الثانية [illegible]

فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك [illegible]

المسئلة الاولى [illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]

من هذا الامر باس اي مكروه ويقال بئس الشيء هذا اذا وصف بالرداءة وقوله بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب قد يسمى باسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من باس الله فلما احسوا باسنا فلما راوا باسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف باس الذين كفروا وقد كف باسهم فبدا لابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى والله اشد باسا واشد تنكيلا يقال نكل فلانا اذا عاقبه عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وقال في الزنا جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين اذا خافه ولم يتقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول الاية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب غيره ومن تنكيله واقرب الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الاخرة وعذاب غير الله قد يتخلص الله منه وعذاب الله لا يقدر احد على التخلص منه وايضا عذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن ٥

قوله تعالى من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وفي الاية مسائل ٥

المسئلة الاولى اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول ان الله تعالى امر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد والجهاد من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي صلى الله عليه وسلم للامة على الجهاد تحريضا منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الاية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه بيان انه عليه السلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا عظيما الثاني انه تعالى لما امره بتحريضهم على الجهاد ذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم عيب ثم بين في هذه الاية انهم لما اطاعوا وقبلوا التكليف رجع اليه من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول عليه السلام حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن لك من عصيانهم عتاب وان اطاعوك حصل لك من طاعتهم اعظم الثواب فكان هذا ترغيبا من الله لرسوله في ان يجتهد في تحريض الامة على الجهاد والسبب فيه انه عليه السلام كان يرجع اليه من طاعتهم اجر عظيم وما كان يرجع اليه من معصيتهم شيء من الوزر هو انه عليه السلام بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة في المعصية فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم اجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر الثالث يجوز ان يقال انه عليه السلام لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه فكان بعض المنافقين يشفع الى النبي صلى الله عليه وسلم في ان ياذن لبعضهم في التخلف عن الغزو فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى اقامة طاعة الله فاما اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة الرابع يجوز ان يكون بعض المؤمنين في الجهاد الا انه لم يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن اخر ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة وعلى جميع الوجوه فالاية حسنة الاتصال بما قبلها ٥

المسئلة الثانية الشفاعة ماخوذة من الشفع وهو ان يصير الانسان نفسه شفيعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسئلة فيها اذا عرفت هذا فنقول في الشفاعة المذكورة في الاية وجوه الاول ان المراد منها تحريض النبي صلى الله عليه وسلم اياهم على الجهاد وذلك لانه اذا امرهم عليه السلام بالغزو فقد جعل نفسه شفيعا لهم في تحصيل الاغراض المتعلقة بالجهاد وايضا فالتحريض في الشيء عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف وذلك يجري مجرى الشفاعة الثاني ان المراد منه ما ذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق اخر في ان ياذن له الرسول عليه السلام في التخلف عن الجهاد والمراد منه ان بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن اخر عند مؤمن ثالث في ان يحصل له ما يحتاج اليه من الات الجهاد الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنه ما معناه ان الشفاعة الحسنة ههنا هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة ان يشفع كفره المحبة للكفار وترك ايذائهم الرابع قال مقاتل الشفاعة الى الله انما تكون بالدعاء واحتج بما روى ابو الدرداء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال الملك له ولك مثل ذلك فهذا هو النصيب واما الشفاعة السيئة فهي ما روي ان اليهود كانوا اذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام هو الموت فسمعت عائشة رضي الله عنها فقالت وعليكم السام واللعنة اتقولون هذا للرسول فقال صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت عليكم فنزلت هذه الاية الخامس قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض فما يجوز في الدين ان يشفع فيه فهو شفاعة حسنة وما لا يجوز ان يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر وان لم يشفع لان الله تعالى يقول من يشفع ولم يقل من يشفع ويتايد هذا بقوله عليه السلام اشفعوا توجروا واقول هذه الشفاعة لا بد وان يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت الاية منقطعة عما قبلها وذلك التعلق حاصل بالوجهين الاولين فاما الوجوه الثلثة الاخيرة فان المراد بتفسير الاية عليها فذلك باطل والا صارت هذه الاية اجنبية

عما قبلها وان كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين في اللفظ فهذا جائز لان خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ٥

المسئلة الثالثة قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى يؤتكم كفلين من رحمته اي حظين وهو ماخوذ من قولهم كفلت البعير واكفلته اذا ادرت على سنامه كساء وركبت عليه وانما قيل كفل واكتفلت البعير لانه لم يستعمل كل الظهر انما استعمل نصيبا من الظهر قال ابن المظفر لا يقال هذا كفل فلان حتى يكون قد هيئ لغيره مثله وهذا القول في النصيب فاذا وردت فلانا فله كفل ولا نصيب فاذا قيل لم قال في الشفاعة الحسنة يكن له نصيب وقال في الشفاعة السيئة يكن له كفل منها وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الانسان وانما يقال كفل البعير لانه حمية ظهر البعير بذلك عن الاذية وفي الراكب بدنه بذلك الكساء عن ارتماء ظهر البعير فيتاذى به ويقال للشيء كفيل وقال عليه السلام انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الانسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه واذا ثبت هذا فنقول قوله من يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها اي يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده والمقصود حصول ضد ذلك كقوله فبشرهم بعذاب اليم والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى ثم قال تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى في المقيت قولان الاول المقيت القادر على الشيء وانشدوا للزبير بن عبد المطلب

وذي ضغن كففت النفس عنه • وكنت على اساءته مقيتا •

وقال الاخر

ليت شعري واشعرن اذا ما • قربوها منشورة ودعيت •

الي الفضل ام علي اذا • حوسبت اني على الحساب مقيت •

وانشد النضر بن شميل

تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة • فاني على ما ساء منهم لمقيت •

الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشيء هو القوت الذي لا فضل له على قدر الحفظ فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة ثم قال القفال رحمه الله واي المعنيين كان فالتاويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينتقص بسبب ما يصل الى الشافع شيء من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثاني انه تعالى حافظ الاشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من احوالنا فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ عليه فيجازي كلا بما علمه منه

المسئلة الثانية انما قال وكان الله على كل شيء مقيتا مثلها لكونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل وليست صفة محدثة فقوله كان مطلقا من غير ان يقيد ذلك بانه كان من وقت كذا او حال كذا يدل على انه كان حاصلا من الازل الى الابد

قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها في النظم وجهان الاول انه لما امر المؤمنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا انتم راضين بها فقوله فاذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فمنع الله المؤمنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فانه ان كان كافرا لا يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما وقتله ففيه اعظم المضار والمفاسد وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى التحية تفعلة من حييت وكان في الاصل تحيية مثل التوصية والتسمية والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة نحو قوله وتصلية جحيم فثبت ان التحية اصلها من التحيي ثم ادغموا الياء في الياء المسئلة الثانية اعلم ان عادة العرب قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحيوة كانه يدعو له بالحيوة فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله فلما جاء الاسلام ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول المصلي التحيات لله اي السلام من الافات لله والاشعار الناطقة بذلك قال عنترة •

حييت من طلل تقادم عهده • انا محيوك يا سلمى فحيينا •

واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك اتم من قوله حياك الله وبيانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حيوته مقرونة بالافات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك اتم واكمل من قوله حياك الله الثاني ان السلام اسم من اسماء الله تعالى فالابتداء بذكر الله او بصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقاء السلامة على عباده اكمل من قوله حياك الله الثالث ان قول الانسان لغيره السلام عليك فيه بشارة بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل ومما يدل على فضيلة السلام القران والاحاديث والمعقول اما القران فاعلم ان الله تعالى سلم على المؤمنين في اثني عشر موضعا اولها انه تعالى كانه سلم عليك في الازل الا ترى انه قال في وصف

ذاته الملك القدوس السلام وثانيها انه سلم على نوح وجعل الله من ذلك السلام نصيبا فقال قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات
عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه امة محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها سلام عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة
والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه السلام خاف على امته ان يصيروا مثل امة
موسى وعيسى عليهما السلام فقال الله لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفة لك ينزل الى امتك
كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني ورابعها سلام عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى
فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى اليك وخامسها سلم عليك على لسان محمد فقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ه
وكل من هو من اهل الايمان فقد اصطفاه كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا **وسادسها**
امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهة فقال واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم وسابعها امر امته
محمد بالتسليم عليك قال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وثامنها سلم عليك على لسان ملك الموت فقال الذين تتوفاهم
الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم السلام عليك يقرئك السلام ويقول اجبني فاني
مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين اليك فاذا سمع المؤمن البشارة يقول لملك الموت للبشير مني هدية ولا هدية
اعز من روحي فاقبض روحي هدية لك وتاسعها السلام من الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى واما ان كان من اصحاب
اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين وعاشرها سلام عليك على لسان رضوان خازن الجنة فقال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم
الى الجنة زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم **والحادي عشر** اذا دخل الجنة فالملائكة يزورونهم
ويسلمون عليهم قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والثاني عشر السلام
من الله من غير واسطة وهو قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الخلق لان المخلوق
لا يبقى على تجلي نور الخالق الوجه الثالث من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام ان اشد الاوقات حاجة الى السلامة
والكرامة ثلاثة اوقات وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى لما اكرم يحيى عليه السلام فانما اكرمه بان وعده ه
السلام في هذه الاوقات الثلاثة وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر ايضا ذلك فقال
والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا الوجه الرابع انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه السلام قال ان الله وملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يروى في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام عليك
فحزن الرسول عليه السلام لهذا المعنى فبعث الله جبريل عليه السلام وقال ان كان اليهود يقولون السام عليك فانا اقول من سرادقات
الجلال السلام عليك وانزل قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي صلى الله عليه وسلم الى قوله وسلموا تسليما انما بدأ بذكر الاحاد
على فضيلة السلام فقد روي عن عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول عليه السلام دخلت في الناس فاول ما سمعت منه
يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام واما ما يدل
على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه الاول قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع
وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقولوا حياك الله وللملوك ان يقولوا
انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليك ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه التحية اشرف التحيات
واكرمها الثاني ان السلام مشعر بالسلامة من الافات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع
الثالث ان الوعد بالنفع يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر واما الوعد بترك
الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل انواع التحية **المسألة الثالثة** من الناس من قال
من دخل دارا وجب عليه ان يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على اهلها وقال
عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب الثاني ان من دخل على انسان كان كالطالب لدم المدخول عليه لا يعلم انه يطلب لخير
او لشر فاذا قال السلام عليك بشره بالسلامة وامنه من الخوف وازالة الضرر واجب عن المسلم قال عليه السلام المسلم من سلم
المسلمون من يده ولسانه فوجب ان يكون التسليم واجبا الثالث ان السلام من شعار اهل الاسلام واظهار شعار الاسلام واجب واما
المشهور فهو ان السلام سنة وهو قول ابن عباس والنخعي واما الجواب عن السلام فقد اجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجوه الاول
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الثاني ان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر والضرر حرام ه
المسألة الرابعة منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر
هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلماء الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليك
زيد في جوابه الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها في الجواب
روي ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمة الله وبركاته

واجز

واجز قال السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء ثالث فقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته
فقال وعليك السلام فقال الرجل نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها فقال صلى الله عليه وسلم انك ما تركت
لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت **المسألة الخامسة** المبتدي يقول السلام عليك والمجيب يقول
وعليكم السلام فهذا هو الترتيب الحسن والذي خطر ببالي فيه انه اذا قال السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب
وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله وهذا يطابق قوله هو الاول والاخر وايضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله يرجى
ان يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فلو قال
المبتدي فقال وعليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فلا ينبغي ان يترك الاختتام بذكر الله **المسألة السادسة**
الانبياء قال السلام عليكم وقالوا السلام عليك قال تعالى في حق نوح يا نوح اهبط بسلام منا وقال عن الخليل قال سلام عليك
سأستغفر لك ربي وقال في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال في يحيى وسلام عليه وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم وقل الحمد لله وسلام
على عباده وقال عن الملائكة والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال عن رب العزة سلام قولا من رب رحيم وقال قل
سلام عليكم واما بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع
الهدى وقال عن عيسى والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ثبت ان الكل جائز واما في التحليل من الصلاة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق
واختلفوا في سائر المواضع ان التنكير افضل ام التعريف فقيل التنكير افضل ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ السلام على سبيل التنكير
كثير في القرآن والافضل الثاني ان كل ما ورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير على ما عددناه في الايات واما بالالف
واللام فانما ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه السلام بالالف واللام
يدل على اصل الماهية والتنكير يدل على الماهية مع وصف الكمال فكان هذا اولى **المسألة السابعة**
قال صلى الله عليه وسلم السنة ان يسلم الراكب على الماشي وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر ه
والقائم على القاعد واقول اما الاول فلوجهين احدهما ان الراكب بسلامه يبعد الخوف والثاني ان التكبر به اليق فامر
بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك الكبر واما ان القائم يسلم على القاعد فلانه هو الذي وصل اليه وابتغى هذا الوصول
بالخير **المسألة الثامنة** السنة في السلام الجهر لانه اقوى في ادخال السرور في القلب **المسألة التاسعة** السنة في السلام الافشاء
والتعميم لان التخصيص ايحاش والمصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم قال عليه السلام اذا تصافح المسلمان تحاتت
ذنوبهما كما تحات ورق الشجر **المسألة العاشرة** قال ابو يوسف من قال لاخر اقرأ فلانا عني السلام وجب عليه ان يفعل ه
المسألة الحادية عشر اذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت
عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله **المسألة الثانية عشر** اذا دخلت بيتا خاليا فسلم وفيه وجوه الاول
انك تسلم من الله على نفسك والثاني انك تسلم على من فيه من مؤمني الجن والثالث انك تطلب السلامة ببركة السلام ممن في البيت
من الشياطين والموذيات **المسألة الثالثة عشر** السنة ان يكون المبتدي بالسلام على الطهارة وكذا المجيب روي ان رجلا سلم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة فقام وتيمم ثم رد السلام **المسألة الرابعة عشر** السنة اذا التقى انسانان
ان يبتدرا بالسلام اظهارا للتواضع **المسألة الخامسة عشر** لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها وهي ثمانية
الاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبدأ اليهودي بالسلام وعن ابي حنيفة انه قال لا تبدأ بالسلام في كتاب ولا في
غيره وعن ابي يوسف لا تسلم عليهم ولا على اهل الخمر واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم
اذا دعت الى ذلك حاجة واما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان يقال وعليك واصله انهم كانوا يقولون عند الدخول
على الرسول السام عليك فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليك فجرت السنة بذلك ثم ههنا تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم
السلام فهل يجوز ذكر الرحمة فيه قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام لكن لا يقال ورحمة الله لانها استغفار وعن الشعبي انه قال
لنصراني وعليك السلام ورحمة الله فقيل له فيه فقال اليس في رحمة الله يعيش **الثاني** اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب
فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم رد بعضهم فلا بأس ولو اقتصر على الاشارة كان احسن **الثالث** اذا دخل الحمام
فرأى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم **الرابع** الاولى ترك السلام على القارئ لانه اذا اشتغل بالجواب
انقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكرة العلم **الخامس** لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة
للعلة التي ذكرناها **السادس** قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني ومطير الحمام وفي معناه
كل من كان مشتغلا بنوع معصية **السابع** لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة مر رجل على الرسول وهو يقضي حاجته
فسلم عليه فقام الرسول عليه السلام الى الجدار فتيمم ثم رد الجواب وقال لولا اني خشيت ان يقول سلمت عليه فلم يرد الجواب
لما اجبتك اذا رأيتني على هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت لم ارد عليك **الثامن** اذا دخل بيته سلم على امرأته فان حضرت اجنبية

لم يسلم عليهما **المسألة السادسة عشر** في احكام الجواب وهي ثمانية الاول يرد الجواب لقوله تعالى
واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولا يترك الجواب اهانة وضرر وحرام وعن ابن عباس ان رجلا مر على قوم مسلمين
فسلم عليهم ولم يردوا عليه الا رجع عنهم روح القدس وحب عليه الملائكة الثاني رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض
سقط عن الباقين والاولى للكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه الثالث انه واجب على الفور فان اخر انقضى الوقت
فان اجاب بعد فوات الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا الرابع اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتابة ايضا
واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الخامس اذا قال السلام عليكم فالواجب ان يقول وعليكم السلام الا ان
السنة ان يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله باحسن منها او ردوها فاما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية
يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام السادس روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير
السابع اذا سلمت المرأة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة او فتنة ... الثامن حيث قلنا لا يسلم
فلو سلم لم يجب عليه الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه **المسألة التاسعة عشر** اعلم ان لفظ التحية
على ما بيناه صار كناية عن الاكرام فجميع انواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة رضي الله عنه من وهب لشيء
ذي رحم محرم فلا رجوع فيه ... فاذا اثيب منه فلا رجوع فيها وقال الشافعي رضي الله عنه له الرجوع في حق الولد وليس له
الرجوع في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على صحة قول ابي حنيفة فان قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها
يدخل فيه السلام ويدخل فيه الهبة ومقتضاه وجوب الرد ... بالاحسن ... الوجوب فلا اقل من الجواز

[illegible]

واخبار الانبياء عليهم السلام ... القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها
فكل ذلك يمكن اثباته بكلام الله واخباره ومعلوم ان قيام القيمة كذلك فلاجرم امكن اثباته بالقرآن وبكلام الله ... على قيام
القيمة باخبار الله عنه استدلال صحيح **المسألة السادسة** قوله ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل
الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب والخلف في قوله محال واما المعتزلة فقد بنوا ذلك على انه عالم
... لم يكن الكذب ... عنه فكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وعالم
بكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح لكونه كذبا والله تعالى غير محتاج الى شيء اصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب ان يعلم
بكونه عالما بهذين الامرين واما ان كل من كان كذلك استحال ان يكذب فهو ظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعا فاذا خلى
عن معارض الحاجة بقي الصارف خاليا فيمتنع صدور الكذب عنه واما اصحابنا فقد قالوا انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان
كذبه قديما لامتنع زوال الكذب ولو امتنع زوال الكذب امتنع كونه صادقا لان وجود احد الضدين يمنع وجود الضد
الاخر فلو كان كاذبا لامتنع ان يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع عليه ان يحكم عليه بحكم مطابق
للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري فاذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة ثبت انه لابد
من القطع بكونه تعالى صادقا **المسألة السابعة** استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان كلام الله تعالى
محدث قالوا لانه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الاية وفي قوله الله نزل احسن الحديث والحديث هو الحادث
والمحدث وجوابنا عنه انكم انما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحروف والاصوات ونحن لا ننازع في حدوثه انما الذي يدعي قدمه

[illegible]

ليس هو انه خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولانه قال قبل هذه الاية والله اركسهم بما كسبوا فبين تعالى انه انما ردهم
وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بان ضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله من اضل الله على وجوه الاول المراد منه
ان الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله بمعنى انه حكم به واخبر عنه الثاني المعنى اتريدون ان تهدوا
الى الجنة من اضله الله عن طريق الجنة وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيمة عن الاهتداء الى طريق الجنة الثالث
ان يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف واعلم انا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول
هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما اخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لان انقلاب علم الله محال
والمفضي الى المحال محال ومما يدل على ان المراد من الاية انه تعالى اضلهم عن الدين قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا والمؤمنون
في الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويدخلون في دخالهم فيه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب
ان يكون معناه انه تعالى اذا اضلهم عن الايمان امتنع ان يجد المخلوق سبيلا الى ادخاله في الايمان وهذا ظاهر ثم قال تعالى ودوا
لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انه تعالى لما قال قبل هذه الاية
اتريدون ان تهدوا من اضل الله وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بان قال انهم بلغوا في الكفر الى انهم يتمنون
ان يصيروا ايها المسلمون كفارا فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم **المسئلة الثانية** قوله فتكونون
رفع بالنسق على تكفرون والمعنى ودوا لو تكفرون ودوا لو تكونون والفاء عاطفة ولا يجوز ان يجعل ذلك جواب التمني ولو اراد ذلك
على تاويل اذا كفروا استووا لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك جائزا في
الاعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ومعنى قوله فتكونون سواء في الكفر والمراد فتكونون انتم
وهم سواء الا انه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم انه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم
وشدة غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** دلت الاية على انه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة
والالحاد وهذا متاكد بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء والسبب فيه ان اعز الاشياء واعظمها عند جميع
الناس هو الدين لان ذلك هو الامر الذي به يتقرب الى الله تعالى ويتوسل به الى طلب السعادة في الاخرة واذا كان كذلك كانت
العداوة الحاصلة بسببه اعظم انواع العداوة واذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون اعظم موجبات
العداوة حاصلا فيه والله اعلم **المسئلة الثانية** قوله تعالى فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا قال ابو بكر الرازي
التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة في سبيل الله لا تكون الا بعد الاسلام فدلت الاية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم وان اسلموا
لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا واعلم ان هذا التكليف انما كان لازما حال
ما كانت الهجرة مفروضة قال النبي صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وانا بريء من كل مسلم مع مشرك
فكانت الهجرة واجبة الى ان فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة
لا هجرة بعد ذلك ولكن جهاد ونية وروى عن الحسن ان حكم الاية ثابت في كل من اقام في دار الحرب ورأى فرض الهجرة الى دار
الاسلام قائما والله اعلم **المسئلة الثالثة** اعلم ان الهجرة تحصل تارة بالانتقال من دار الكفار الى دار المسلمين
قال صلى الله عليه وسلم المهاجرون من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مامورات الله وفعل منهياته
ولما كان كل هذه الامور معتبرة لا جرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال حتى يهاجروا في سبيل الله وذلك يدخل فيها مهاجرة
دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه في سبيل الله فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام
ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من اغراض الدنيا انما المعتبر وقوع تلك الهجرة لاجل امر الله ثم قال فان تولوا فخذوهم واقتلوهم
حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فان اعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم
عليهم واقتلوهم اينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم في هذه الحال وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على
اعدائكم واعلم انه تعالى لما امر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين **الاول** قوله تعالى الا الذين يصلون وفي الاتصال قولان
الاول ينتسبون اليهم ويتصلون بهم والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم ايضا داخلون في عهدكم [illegible]
وتردد في الاية ان هذا قوم حضرة الرسول عليه السلام فيعتذر عليهم ذلك فلحقوا الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد الى ان يجدوا
السبيل اليه والقول الثاني ان قوله يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لان اهل مكة اكثرهم كانوا متصلين بالرسول عليه السلام
من جهة النسب ثم انه عليه السلام قد اباح دم الكفار منهم **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد
من هم قال بعضهم هم الاسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله عهد فانه عليه السلام وادع وقت خروجه الى مكة هلال بن عويمر
الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من وصل الى هلال ولجا اليه فله من الجوار مثل الذي لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد

مناة

مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم ان ذلك يتضمن بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما رفع السيف عمن التجأ
الى من التجأ الى المسلمين فبان يرفع العذاب في الاخرة عمن التجأ الى محبة الله ومحبة رسوله كان اولى الموضع الثاني من الاستثناء قوله تعالى
او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم
فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله او جاؤكم يحتمل ان يكون عطفا على صلة الذين والتقدير
الا الذين يصلون بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلوكم ويحتمل ان يكون عطفا على صفة قوم والتقدير الا الذين يصلون الى
قوم بينكم وبينهم عهد او يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلوكم والاول اولى لوجهين احدهما قوله تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم
والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وانما ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على ان السبب
الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال وهذا انما يتمشى في الاحتمال الاول فاما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك
التعرض هو الاتصال بمن ترك القتال الثاني ان جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض اولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا لترك
التعرض وانما على التقدير الثاني يصير سببا بعيدا **المسئلة الثانية** قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت
صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ولا يريدون قتال قومهم لانهم اقاربهم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم
وذكروا وجوها الاول انه في موضع الحال باضمار قد وذلك لان قد تقرب الماضي من الحال الا ترى انهم يقولون قد قامت الصلاة ويقال اتاني فلان
ذهب عقله اي اتاني فلان قد ذهب عقله وتقدير الاية او جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر
كانه قال او جاؤكم ثم اخبر بعده فقال حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلا من جاؤكم الثالث
ان يكون التقدير جاؤكم قوما حصرت صدورهم او جاؤكم رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب
لانه صفة لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله او يقاتلوكم او يقاتلوا
قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لهم **المسئلة الثالثة** اختلفوا
في ان الذين استثناهم الله من الكفار او من المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكفار الا اذا كانوا معاهدين او كانوا
تاركين للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال ابو مسلم الاصفهاني
انه تعالى لما اوجب الهجرة على كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة
الا انه كان في طريقهم من الكفار من لم يجدوا طريقا اليه خوفا من اولئك الكفار فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد واقاموا عندهم
الى ان يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا اصحابه لانه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم اقاربه
او لانه بقي اولاده وازواجه عندهم فيخاف لو قاتلهم ان يقتلوا الاولاد والاصحاب فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وان كان
لم يوجد منهم الهجرة والمقاتلة للكفار **المسئلة الرابعة** قوله ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة ماخوذ
من السلاطة وهي الحدة والقهر والمقصود منه ان الله تعالى من على المسلمين بكف باس المعاهدين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله
تعالى قذف الرعب في قلوبهم ولو انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال اصحابنا وهذا يدل على انه لا قبح من الله تسليط الكافر
على المؤمنين وتقويته عليهم واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قال الجبائي قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله قوم مؤمنون
لا كافرون وعلى هذا فمعنى الاية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم ان اقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم
الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم
وليس في الاية دلالة على انه شاء ذلك واراده والله اعلم **المسئلة الخامسة** اللام في قوله فلقاتلوكم جواب لو على
التكرير والبدل على تاويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد
ثم قال فان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لكم والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام وقرئ بسكون اللام وفتح السين فما جعل الله لكم عليهم
سبيلا فما اذن لكم في اخذهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الاية منسوخة باية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال قوم
انها غير منسوخة اما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم واما الذين حملوه على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الاية على
المعاهدين فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون اخرين يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا
فيها قال المفسرون هم قوم من اسد وغطفان كانوا اذا اتوا المدينة اسلموا وعاهدوا وغرضهم ان يامنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا
ونكثوا عهودهم كلما ردوا الى الفتنة كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين اركسوا فيها اي ردوا مغلوبين منكوسين وهذا استعارة لشدة
اصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لانهم وقع في شر منكوسا يتعذر خروجه منه ثم قال تعالى فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا ايديهم
فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا ايديهم عن قتالكم فخذوهم واقتلوهم حيث
ثقفتموهم قال الاكثرون وهذا يدل على انهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا ايديهم عن ايذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره
قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم لخص الامر بالقتال

لم يقاتل دون من لم يقاتلنا واعلم ان هذا الكلام يبتني على ان المعلق بكلمة ان على الشرط عدم عند عدم الشرط وقد شرحنا الحال
فيه في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثم قال واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وفي السلطان المبين وجهان الاول
انه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر واضرارهم باهل الاسلام الثاني
ان السلطان المبين هو اذن الله للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار

قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

واعلم انه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها انه تعالى لما اذن
في قتل الكفار ولا شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه مسلم فذكر الله حكم هذه الواقعة في هذه الآية
وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى عروة بن الزبير ان حذيفة
بن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد فاخطأ المسلمون وظنوا ان اباه اليمان واحد من الكفار فضربوه باسيافهم وحذيفة
يقول انه ابي فلم يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فلما سمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك
ازداد وقع حذيفة عنده ونزلت هذه الآية الرواية الثانية نزلت الآية في ابي الدرداء وذلك انه كان في سرية فعدل الى شعب
لحاجة له فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا فذكر الواقعة
للرسول عليه السلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلا شققت عن قلبه وندم ابو الدرداء فنزلت الآية الرواية الثالثة روي ان عياش
بن ابي ربيعة وكان اخا ابي جهل لامه اسلم وهاجر خوفا من قومه الى المدينة وذلك قبل هجرة الرسول عليه السلام فاقسمت
امه لا تأكل ولا تشرب ولا يظلها سقف حتى يرجع فخرج ابو جهل ومعه الحرث بن زيد بن ابي انيسة فاتياه وطولا في الاحاديث وقال
ابو جهل اليس ان محمدا يأمرك ببر الام فانصرف واحسن الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه وجلده ابو جهل
مائة جلدة وجلده الحرث مائة اخرى فقال للحرث هذا اخي فمن انت يا حارث لله علي ان وجدتك خاليا ان اقتلك ۵ وروي
ان الحرث قال لعياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الآن فيه فشق ذلك على عياش
وحلف ان يقتله فلما دخل على امه حلفت انه لا يزال عنه القيد الا اذا رجع الى دينه الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك واسلم الحرث
ايضا وهاجر فوجده عياش خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله فلما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال قتلته ولم اشعر باسلامه فنزلت **المسألة الثانية** قوله وما كان فيه وجهان الاول
اي ما كان له فيما اتاه من ربه وعهد اليه الثاني ما كان له في شيء من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة
من اول زمان التكليف **المسألة الثالثة** قوله الا خطأ فيه قولان احدهما انه استثناء متصل والذاهبون
الى هذا القول ذكروا وجوها الاول ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى لان قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ معناه انه
يؤاخذ الانسان على القتل الا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يؤاخذ به الثاني ان الاستثناء صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى
انه ليس لمؤمن ان يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما اذا رأى عليه شعار الكفار او وجده في عسكرهم فظنه مشركا
فههنا يجوز قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظن انه كافر مع انه ما كان كافرا والثالث ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومثله قوله تعالى وما كان لله ان يتخذ من ولد تأويله ما كان الله ليتخذ من ولد لانه تعالى لا يحرم
عليه شيء انما ينفي عنه ما لا يليق به وايضا قال تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا لانه تعالى لم يحرم عليهم ان ينبتوا
الشجر انما نفى عنهم ان يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر الرابع ان وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء على الاستثناء
المتصل هو ان يقال الاستثناء من النفي اثبات وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال وذلك محال الا ان هذا الاشكال
انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضيه لان الاستثناء يقتضي
صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما **المسألة الرابعة** في انتصاب قوله
خطأ وجوه الاول انه مفعول له [illegible] الا لكونه خطأ الثاني انه حال
والتقدير [illegible] الثالث انه صفة لمصدر محذوف والتقدير الا قتلا خطأ

قوله تعالى

ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله في الآية مسائل **المسألة الاولى**
قال الشافعي رضي الله عنه القتل على ثلاثة اقسام عمد وخطأ وشبه عمد اما العمد فهو ان يقتله بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت
سواء كان ذلك جارحا او لم يكن وهذا قول الشافعي واما الخطأ فضربان احدهما ان يقصد رمي المشرك او الطائر فاصاب مسلما والثاني
ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار فالاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد اما شبه العمد فهو ان يضربه بعصا خفيفة لا يقتل
غالبا فيموت منه قال الشافعي هذا خطأ في القتل وان كان عمدا في الضرب **المسألة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله
عنه القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ وشبه عمد فيكون داخلا تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص
حجة الشافعي انه قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص اما بيان انه قتل فيدل عليه القرآن والخبر اما القرآن فهو انه تعالى حكى عن موسى ۵
انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان القبطي سمى الوكز بالقتل بدليل انه تعالى حكى ان القبطي قال في اليوم الثاني اتريد ان تقتلني كما قتلت
نفسا وكان الصادر من موسى بالامس ليس الا الوكز فثبت ان القبطي سماه قتلا وايضا ان موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث
قال رب اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون واجمع المفسرون على ان المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكز وايضا الله تعالى ۵
سماه قتلا حيث قال وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت ان الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى وبقول الله تعالى
واما الخبر فهو قوله عليه السلام الا ان قتيل الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتلا فثبت بمجموع الدلائل انه حصل
القتل واما انه عمد فالشك فيه داخل في السفسطة فان من ضرب رأس انسان بحجر الرحا او صلبه او خنقه او حرقه ثم قال ما قصدت
به قتله كان ذلك اما كاذبا او مجنونا واما انه عدوان فلا نزاع فيه مسلم فثبت انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب القصاص للنص
والمعقول اما النص فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما المعقول
فهو ان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس عن الاهدار قال تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب واذا كان المقصود
من شرع القصاص صون الارواح عن الاهدار والاهدار من القتل بالمثقل كهو في المحدد كانت الحاجة الى شرع الزاجر في احدى الصورتين
كالحاجة اليه في الصورة الاخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار انما التفاوت حاصل في آلة الاهدار والعلم الضروري حاصل
بان ذلك غير معتبر والكلام في المسئلة في الخلافيات اذا وصل الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد احتجوا بقوله عليه
السلام الا ان قتيل العمد الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا والجواب ان قوله
قتيل الخطأ يدل على انه لا بد وان يكون معنى الخطأ حاصلا فيه ونحملها على من حقق انسانا او ضرب رأسه بقلعة جبل ثم قال ما كنت
اقصد قتله فان كل عاقل يعلم ببديهة عقله انه كاذب فيحمل هذا المقام على ما اذا ضرب بالعصا الصغير حتى يبقى معنى الخطأ فيه ۵ ۵
المسألة الثالثة قال ابو حنيفة رضي الله عنه القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي رضي الله عنه يوجب
احتج ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية فقال ان قوله ومن قتل مؤمنا خطأ شرط كونه خطأ لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط
لا يحصل المشروط ونظيره قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم فقوله ومن لم
يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الامة فكذا ههنا ثم نقول الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس اما الخبر
فهو ما روى واثلة بن الاسقع قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق
الله بكل عضو منه عضوا منه من النار واما القياس فهو ان الغرض من الاعتاق هو ان يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل
العمد اتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة اتم وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة اخرى من قياس الشبه فقال لما وجبت
الكفارة في قتل الصيد في الحرم والاحرام سوينا بين العامد وبين الخاطئ الا في الاثم فكذا في قتل المؤمن ولهذا الكلام تأكيد
آخر وهو ان نقول هناك نص الله على العامد واوجبنا على الخاطئ فههنا نص على الخاطئ فان نوجبه على العامد مع ان احتياج العامد
الى الاعتاق المخلص له من النار اشد كان ذلك اولى **المسألة الرابعة** قال ابن عباس والحسن
والشعبي والنخعي لا تجزئ الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والاوزاعي وابو حنيفة رضي الله عنهم يجزئ الصبي اذا كان
احد ابويه مسلما حجة ابن عباس هذه الآية فانه تعالى اوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان
والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب ان لا يجزئ وحجة
الفقهاء ان قوله ومن قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب ان يدخل فيه الصغير ۵ ۵
المسألة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه الدية في العمد وفي شبه العمد مغلظة ثلاثون حقة وثلاثون
جذعة واربعون خلفة في بطونها اولادها واما في الخطأ فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون
بنو لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة واما ابو حنيفة فهو ايضا هكذا يقول في الكل الا في شيء واحد وهو انه اوجب
الدية [illegible] ولم يبين كيفية الدية رجعنا في معرفة كيفية الدية الى السنة والقياس [illegible]

وأما القياس فإنه مجال للمناسبات والتعليلات المعتزلة في تقليل الأسنان وتعيين الأعداد فلم يبق هنا متمسك إلا في قياس الشبه وتقريره أن الدية وجبت بسبب أقوى من سبب الموجب للزكاة ثم رأينا أن الشرع لم يجعل لبنت مخاض مدخلا في باب الزكاة فوجب أن لا يكون لها مدخل في باب الدية أيضا وحجة أبي حنيفة أن البراءة كانت ثابتة والأصل في الثابت البقاء وكانت براءة الذمة الأصلية باقية ولا نعدل عنها إلا بدليل أقوى منه فنقول الأقل هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النفي الأصلي والجواب أن الذمة مشغولة بوجوب الدية والأصل في الثابت البقاء وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء الأكثر فما قيل فيه فوجب أن لا يحصل ذلك السقوط عند أداء الأقل فما قيل فيه

المسألة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه إذا لم توجد الإبل فالواجب إما ألف دينار وإما اثنا عشر ألف درهم وقال أبو حنيفة رضي الله عنه بل الواجب عشرة آلاف درهم حجة الشافعي ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار وثمانية آلاف فلما استخلف عمر قام خطيبا وقال إن الإبل قد غلت قال فقوّم عمر رضي الله عنه على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم وحجته الاستدلال أن عمر ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما أنكروا عليه فكان إجماعا وحجة أبي حنيفة أن الأخذ بالأقل أولى وقد سبق جوابه

المسألة السابعة قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل عليه وجوه الأول أن قوله فتحرير رقبة مؤمنة لا شك أنه إيجاب هذا التحرير والإيجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فهذا الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير إنما وجب عليه لا على غيره الثاني أن هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو أن الضمان لا يجب إلا على المتلف أقصى ما في الباب أن هذا الفعل صدر منه على سبيل الخطأ ولكن الفعل الخطأ قائم في ضمان المتلفات وأروش الجنايات مقام العمد في أن تلك الضمانات لا تجب إلا على المتلف فكذا هاهنا الثالث أنه تعالى أوجب في هذه الآية شيئين أحدهما تحرير الرقبة المؤمنة والثاني تسليم الدية المسلمة الكاملة ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني فكذا الدية وجب أن تكون واجبة على القاتل ضرورة أن اللفظ واحد في الموضعين الرابع أن العاقل لم يصدر منه جناية ولا ما يشبه الجناية فوجب أن لا يلزمه شيء بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله ولا تزر وازرة وزر أخرى وقال ولا تكسب كل نفس إلا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وأما الخبر فما روي أن أبا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه السلام من هذا فقال ابني فقال إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم أنه ليس المقصود الإخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن جنايتك لا تتعدى إلى ولدك وبالعكس وكل ذلك يدل على إيجاب الدية على الجاني أولى من إيجابها على الغير

الخامس أن النصوص تدل على أن مال الإنسان معصوم وأنه لا سبيل لأحد أن يأخذه منه قال تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم وقال عليه السلام كل امرئ أحق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه فتركنا العمل بهذه النصوص للعمومات في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة بجواز الأخذ كما قلنا في الزكوات وكما قلنا في أخذ الضمانات وأما في إيجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لأن القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز ولأن هذا خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد ولأنه خبر واحد ورد على مخالفة جميع أصول الشرائع فوجب رده وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والأثر أما الخبر فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك وقال كيف ندي من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك يطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية وأما الأثر فهو أن عمر قضى على علي رضي الله عنهما بأن يعقل عن موالي صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن أخي صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة

المسألة الثامنة مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل وقال الأصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء أن عليا وعمر وابن عمر وابن مسعود قضوا بذلك وأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية وحجة الأصم أن قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب أن يكون الحكم فيهما ثابتا بالتسوية

المسألة التاسعة اتفقوا على أن دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين الثلث في سنة والثلثان في سنتين والكل في ثلاث سنين استفادوا ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من الصحابة فكان إجماعا

المسألة العاشرة لا فرق بين هذه الدية في أنه يقضى منها الدين وتنفذ منها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله وروي أن امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر لا أعلم لك شيئا إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض الصحابة بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية

زوجها

زوجها فقضى عمر بذلك وإذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول قوله فتحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه تحرير رقبة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا فكونه مملوكا يكون صفة تكدر معنى الإنسانية وتشوشها فلا جرم سميت إزالة الملك تحريرا أي تخليصا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته والرقبة عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا رأسا من الرقيق والمراد من الرقبة المؤمنة كل رقبة كانت على حكم الإسلام عند الفقهاء وعن ابن عباس لا تجزي إلا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا هذه المسألة وقوله ودية مسلمة إلى أهله قال الواحدي الدية من الودي كالشية من الوشي والأصل ودية فحذفت الواو يقال ودى فلان فلانا إذا أدى ديته إلى وليه ثم إن الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بدل النفس دون ما يؤدى في بدل المتلفات ودون ما يؤدى في بدل الأطراف والأعضاء ثم قال تعالى إلا أن يصدقوا أصله يتصدقوا فأدغمت التاء في الصاد ومعنى التصدق الإعطاء قال الله تعالى وتصدق علينا إن الله يجزي المتصدقين والمعنى إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال صاحب الكشاف تقدير الآية ويجب عليه الدية وتسليمها إلا حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله أن يصدقوا في محل النصب على الظرف ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين

ثم قال تعالى وإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة واعلم أنه تعالى ذكر في الآية الأولى أن من قتل على سبيل الخطأ ٥ مؤمنا فعليه تحرير رقبة وتسليم الدية وذكر في هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده أن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت عن إيجاب الدية في هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة في هذه الصورة وإذا ثبت هذا فنقول كلمة من في قوله تعالى من قوم عدو لكم إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب أو المراد كونه ذا نسب منهم والثاني باطل لانعقاد الإجماع على أن المسلم الساكن في دار الإسلام وجميع أقاربه يكونون كفارا فإذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية في قتله ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون المراد أن المقتول خطأ إن كان من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة فأما وجوب الدية فلا قال الشافعي وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه أما أنه لا تجب الدية فلأنا لو أوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب إلى أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من المسلمين أم لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك إلى احتراز الناس عن الغزو فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو الذي أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب وأما الكفارة فإنها حق الله تعالى لأنه لما صار ذلك الإنسان مقتولا فقد هلك إنسان كان مواظبا على عبادة الله والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله فإذا أعتقه فقد أقام مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات فظهر أن القياس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة ثم قال تعالى وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة وفيه مسائل

المسألة الأولى قوله وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان **أحدهما** أن المراد منه المسلم وذلك لأنه تعالى ذكر أولا حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول إذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك أن هذا ترتيب حسن فكان حمل الآية عليه جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول أن قوله وإن كان لا بد من إسناده إلى شيء جرى ذكره فيما تقدم والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه **القول الثاني** أن المراد منه الذمي والمعاهد وإن كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أي على دينهم ومذهبهم والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الأول من وجوه الأول أن المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أو من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وأنه لا يجوز بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من كان في دار الحرب فإنه تعالى إنما أعاده ليبين أنه لا تجب الدية في قتله وأما في هذه الآية فقد أوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا إعادة وتكرارا من غير فائدة وأنه لا يجوز **الثاني** لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة إلى أهله لأن أهله كفار لا يرثونه ٥ **الثالث** أن قوله وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يقتضي أن يكون من ذلك القوم في الوصف الذي ٥ وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فإن كونه منهم مجملا لا يدري أنه منهم في أي الأمور وإذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الإجمال فكان ذلك أولى وإذا دلت الآية على أنه منهم في كونه معاهدا وجب أن يكون ذميا أو معاهدا مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الحجة أما الأول فجوابه أن الله تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع أهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه إظهار الفرق بين هذا وبين القسم الذي قبله وأما الثاني فجوابه أن أهله هم المسلمون الذين تصرف ديته إليهم **وأما الثالث** فجوابه أن كلمة من صارت مفسرة في الآية السابقة بمعنى في فوجب ذكرها هنا يجب أن يكون المعنى ذلك إلا عند الإعراض فائدة هذا البحث

ليظهر في مسألة شرعية وهو أن عند أبي حنيفة رضي الله عنه أن دية الذمي مثل دية المسلم وقال الشافعي رضي الله عنه دية اليهودي
والنصراني ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية بأن قال قوله وإن كان من قوم
بينكم وبينهم ميثاق المراد منه الذمي ثم قال فدية مسلمة إلى أهله فأوجب تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول إن هذه الآية
نازلة في حق المؤمنين لا في حق أهل الذمة فسقط الاستدلال وأيضاً فبتقدير أن يثبت لهم أنها نازلة في حق أهل الذمة
لم تدل على مقصودهم لأنه تعالى أوجب في هذه دية مسلمة فهذا يقتضي إيجاب شيء من الأشياء التي تسمى دية فلم قلتم بأن الدية
التي أوجبها في حق الذمي هي الدية التي أوجبها في حق المسلم ولم لا يجوز أن يكون دية المسلم مقداراً معيناً ودية الذمي
مقداراً آخر فإن الدية لا معنى لها إلا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس فإذا ادعيتم أن مقدار الدية في حق
المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع إلا فيه فسقط هذا الاحتجاج **المسألة الثانية**
لقائل أن يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الآية الأولى وههنا عكس هذا الترتيب ويمكن أن يقال إن المقصود منه
بيان أن الواو لا يفيد الترتيب إذ لولا أفادته لتوجه الطعن في إحدى الآيتين فصار هذا كقوله ادخلوا الباب
سجداً وقولوا حطة وفي آية أخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً **المسألة الثالثة**
في قوله الذين بينكم وبينهم ميثاق قولان أحدهما قال ابن عباس هم أهل الذمة من أهل الكتاب الثاني قال الحسن
هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين أي فعليه ذلك بدلاً عن الرقبة إذا كان معسراً
وقال مسروق إنه بدل عن مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو أفطر يوماً وجب الاستئناف
إلا أن يكون الفطر بحيض أو نفاس وقوله توبة من الله انتصب بمعنى ما تقدم كأنه قيل اعلموا إنما أوجب الله ذلك التوبة
من الله أي ليقبل توبتكم وهذا وهو كما يقال فعلت ذلك حذر الشر فإن قيل قتل الخطأ لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله
قلنا فيه وجوه **الأول** أن فيه نوعاً من التقصير فإن الظاهر أنه لو بالغ في الاحتياط لما صدر عنه
ذلك الفعل ألا ترى أن من قتل مسلماً على ظن أنه كافر حربي فلو أنه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر أنه ما كان يرمي ومن
رمى إلى صيد فأخطأ وأصاب إنساناً فلو احتاط وكان لا يرمي إلا في موضع يقطع بأنه ليس هناك إنسان فإنه لا يقع في تلك
الواقعة فقوله توبة من الله تنبيه على أنه كان مقصراً في ترك الاحتياط الوجه الثاني في الجواب أن قوله توبة
من الله راجع إلى أنه تعالى أذن له في إقامة الصوم مقام الإعتاق عند العجز عنه وذلك لأنه تعالى إذا تاب على المذنب فقد خفف عنه
فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لإرادة التخفيف إطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم **والوجه
الثالث** في الجواب أن المؤمن إذا اتفق له مثل هذا الخطأ فإنه يندم ويتمنى أن لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله
تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال تعالى وكان الله عليماً حكيماً والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم
بأنه ما آخذه بذلك الفعل الخطأ فإن الحكمة تقتضي أن لا يؤاخذ الإنسان إلا بما يتعمد ويختار واعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا
أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح فالمعنى كونه حكيماً كونه عالماً بعواقب الأمور قالت المعتزلة هذه الآية
تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه وهو محال
والجواب أن في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفاً على العليم كان المراد من الحكيم
كونه محكماً في أفعاله فالإحكام والإتقان عائدان إلى كيفية الفعل **قوله تعالى ومن يقتل
مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً**
اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله أحكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى ذلك في سورة
البقرة وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الإثم والوعيد
وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** استدلت الوعيدية بهذه الآية في أمرين أحدهما على القطع بوعيد الفساق
والثاني على خلودهم في النار ووجه الاستدلال أن كلمة من في معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير
كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
وبالغنا في الجواب عنها وزعم الواحدي أن الأصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقاً كثيرة قال وأنا لا أرتضي
شيئاً منها لأن الذي ذكروه إما تخصيص وإما معارضة وإما إضمار واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي اعتمده وجهان
الأول إجماع المفسرين على أن الآية نزلت في كافر قتل مؤمناً ثم ذكر تلك القصة والثاني أن قوله فجزاؤه جهنم معناه
الاستقبال والمعنى أنه سيجزى جهنم وهذا وعيد قال وخلف الوعيد كرم وعندنا يجوز أن يخلف الله وعيد المؤمنين هذا حاصل
كلامه الذي زعم أنه خير مما قاله غيره وأقول أما الوجه الأول فضعيف وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب فإذا ثبت أن اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ونزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك الكلام فسقط

هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما أن عموم اللفظ يقتضي كونه تعالى في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه
أخرى تمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر وبيانه من وجوه **الأول** أنه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة
مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون إليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدأ بقوله وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ فذكر في هذه الآية
تلك الكفارات كفارة قتل المسلم في دار الإسلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه من أهل الذمة وأهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل
أهل العهد مقروناً بالوعيد فلما كان بيان وعيد حكم قتل الخطأ بياناً للحكم المختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد
لقتل الخطأ وجب أن يكون أيضاً مختصاً بالمؤمنين فإن لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه الثاني أنه تعالى قال بعد هذه الآية يا أيها
الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً وأجمع المفسرون على أن هذه الآيات
إنما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوماً فأسلموا فقتلوهم وزعموا أنهم أسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الآيات
وردت في نهي المؤمنين من قتل الذين يظهرون الإيمان وهذا أيضاً يقتضي أن يكون قوله ومن يقتل مؤمناً متعمداً نازلاً في نهي المؤمنين
عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار الثالث
أنه ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا الطريق
عرفنا أن قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو
السرقة والموجب للجلد هو الزنا فكذا ههنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لأن هذا الوصف مناسب
لذلك الحكم فلزم كون ذلك الحكم معللاً به وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال إن لم تكن الآية مخصوصة بالكافر الرابع
أن المقتضي لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص فإن كان سبب هذا الوعيد هو الكفر فهو كان الكفر
حاصلاً قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال
إن من يقتل فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه لأن القتل العمد لم يكن له تأثير في هذا الوعيد ومعلوم أن ذلك
باطل وإن كان سبب هذا الوعيد [illegible] وحينئذ يسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس
بشيء **وأما الوجه الثاني** من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لأن الوعيد قسم
من أقسام الخبر فإذا جوز الخلف فيه على الله فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب أن يكون كفراً فإن العقلاء أجمعوا
على أنه تعالى منزه عن الكذب ولأنه إذا جوز الكذب على الله في الوعيد لأجل ما قال من أن الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز أيضاً
أن يجوز الخلف في الوعد لأجل الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والأخبار لغرض المصلحة ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى
الطعن في القرآن وكل الشريعة فثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء وحكى القفال في تفسيره وجهاً آخر في الجواب
[illegible]

المسألة الثانية [illegible]

الحجة الثانية [illegible]

الحجة الثالثة [illegible]

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا
لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً [illegible]

لئلا يشكوا دفاحرنا ثباتا وهو ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل المسألة
الاولى قرأ حمزة والكسائي فتثبتوا وكذا في الحجرات من تثبت ثباتا والباقون بالنون من البيان والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبت
قال انه خلاف الاقدام والمراد في الثاني ترك العجلة ومن رجح البيان قال المراد من الآية

المسألة الثانية الضرب في الارض معناه السير فيها بالسفر للتجارة والجهاد واصله من الضرب باليد وهو كناية
عن الاسراع في السير فان من ضرب انسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة فجعل كناية عن الاسراع في السير قال
الزجاج معنى ضربتم في سبيل الله اي غزوتم وسرتم الى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم اراد الانقياد
والاستسلام الى المسلمين ومنه قوله تعالى والقوا الى الله يومئذ السلم اي استسلموا الامره ومن قرأ السلام بالالف فله
معنيان احدهما ان يكون المراد السلام الذي هو تحية السلام اي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا
عليه بالسيف لتاخذوا ماله ولكن كفوا عنه واقبلوا منه ما اظهره والثاني ان يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم
لست مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل عن الناس طالب للسلامة قال صاحب الكشاف قرى مؤمنا بفتح الميم من امنه
لا يؤمنك

المسألة الثالثة في سبب نزول هذه الآية روايات الرواية الاولى ان مرداس بن نهيك
رجل من اهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية الرسول صلى الله عليه وسلم الى قومه واميرهم غالب بن فضالة
فهرب القوم وبقي مرداس لثقته باسلامه فلما راى الخيل الجأ غنمه الى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله
محمد رسول الله السلام عليكم فقتله اسامة بن زيد وساق غنمه فاخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فوجد وجدا
شديدا فقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرأ الآية على اسامة فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف بلا اله الا الله ٥
فقال اسامة فما زال يعيدها حتى وددت ان لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال اعتق رقبة

الرواية الثانية
ان القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية الاسلام وكانت بين محلم وبينه احنة في الجاهلية فرماه بسهم فقتله
فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما عاش بعد سبعة ايام حتى مات فدفنوه فلفظته الارض ثلاث
مرات فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله اراد ان يريكم اعظم عبرة ثم امر ان تلقى عليه الحجارة
والرواية ان المقداد بن الاسود وقعت له مثل واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارايت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني
فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله فقال اقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله
لا تقتله فقلت يا رسول الله انه قطع يدي فقال عليه السلام لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك وانت بمنزلته قبل ان يقول كلمته
التي قال وعن عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا شرع احدكم الرمح الى الرجل فاذا كان سنانه عند نغرة نحره فقال
لا اله الا الله فليرفع عنه الرمح فقال الفقهاء رحمهم الله ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها باسرها فكان ٥
كل فريق يظن انها نزلت في واقعته

المسألة الرابعة اختلفوا في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه الاول هذه الآية فانه تعالى لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل اوجب ذلك في الكل
الحجة الثانية قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع اصناف الخلق المسألة الرابعة اسلام
الصبي صحيح عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقال الشافعي لا يصح قال ابو حنيفة دلت هذه الآية على صحة اسلام الصبي لان قوله ولا تقولوا
لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا عام في حق الصبي وفي حق البالغ قال الشافعي رضي الله عنه لو صح الاسلام منه لوجب لانه لو لم يجب
لكان ذلك اذنا في الكفر وانه غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث وعن الصبي حتى يبلغ ٥ ٥

المسألة الخامسة قال الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني انا مؤمن او قال انا مسلم لا يحكم ٥
بهذا القدر باسلامه لان مذهبه ان الذي هو عليه السلام هو الاسلام وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم
باسلامه لان فيهم من يقول انه رسول الى العرب لا الى الكل ومنهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق انه بعد ما جاء وسيجيء بعد
ذلك بل لا بد من ان يعترف بان الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله اعلم ثم قال تعالى تبتغون
عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا عرض حاضر ياخذ
منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وانما سمي متاع الدنيا عرضا لانه عارض زائل غير باق
ومنه يسمي المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى ٥
بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله فعند الله مغانم كثيرة على ان ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء
كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا ثم قال كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين باولئك
الذين القوا السلم وليس فيه بيان ان هذا التشبيه فيماذا وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها الاول ان المراد انكم اول ما دخلتم
في الاسلام كما سمعت من افواهكم كلمة الاسلام حقنت دماؤكم واموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بان قلبكم موافق لما في لسانكم

فعليكم

فعليكم ان تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول وان لا تقولوا ان اقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لاجل الخوف
من السيف هذا هو الذي اختاره اكثر المفسرين الا ان فيه اشكالا لان لهم ان يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا آمنا على الطواعية والاختيار
وهؤلاء اظهروا الايمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالآخر

الوجه الثاني
قال سعيد بن جبير المراد انكم كنتم تخفون ايمانكم عن قومكم كما اخفى هذا الداعي ايمانه عن قومه ثم من الله عليكم باعزازكم حتى اظهرتم
دينكم فانتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا ايضا فيه اشكال لان اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم الثالث قال مقاتل المراد كذلك
كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تامنون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل
ذلك وهذا يتوجه عليه اشكالات الاول والاقرب عندي ان يقال ان من ينتقل من دين الى دين ففي اول الامر يحدث ميل
قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتاكد ويتقوى الى ان يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكانه قيل لهم كنتم في اول الامر انما حدث
فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتاكيد النفرة عن الكفر فكذا هؤلاء لما حدث فيهم
ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوي تلك
الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان الاول ان يكون هذا متعلقا
بقوله كذلك كنتم من قبل يعني انما كان تميل اليها نفوسكم انما عرفتم بمجرد القول اللساني دون ما في القلب او في انه كان في ابتداء الامر حاصلا
لسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوى نور الايمان في قلوبكم واعانكم على العمل به والمحبة له والثاني ان يكون هذا منقطعا عن هذا الموضع ويكون
متعلقا بما تلاه وذلك لان القوم لما قتلوا من تكلم بلا اله الا الله ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم انه من اعظم الكبائر
قال بعده فمن الله عليكم اي من عليكم بان قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم اعاد الامر بالتبيين فقال فتبينوا واعادة الامر بالتبيين
يدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل ثم قال ان الله كان بما تعملون خبيرا والمراد منه الوعيد والزجر عن اظهار خلاف
الاضمار

قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم

اعلم ان كيفية النظم وجوها الاول انا قد ذكرنا انه تعالى لما رغب في الجهاد اتبع ذلك بيان احكام
الجهاد فالنوع الاول من احكام الجهاد تحذير المسلمين عن قتال المسلمين وبيان الحال عن قتلهم على سبيل الخطا كيف وعلى سبيل العمد
كيف وعلى سبيل تاويل الخطا كيف فلما ذكر ذلك الحكم اتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الآية الوجه الثاني
لما عاتبهم الله تعالى في قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع في قلبهم ان الاولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه
مثل هذا المحذور فلا جرم ذكر الله عقيبه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهد على غيره ازالة لهذه الشبهة الوجه الثالث انه تعالى
لما عاتبهم على قتل من تكلم بكلمة الشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كانه قيل من اتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله
فليحترز صاحبها عن تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم لاجل هذه الهفوة والله اعلم وفي الآية مسائل المسألة الاولى
قرى غير اولي الضرر بالحركات الثلث في غير فالرفع صفة لقوله القاعدون والمعنى لا يستوي القاعدون الذين هم غير اولي الضرر والمجاهدون ونظيره قوله
[illegible]
على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوي القاعدون والمجاهدون الا اولي الضرر [illegible]
[illegible]
[illegible]

الاول [illegible]
[illegible]

المسألة الثانية الضرر النقصان سواء كان بالعمى او العرج او المرض [illegible]
[illegible]

في حق الاضرا عند من يتوك بهما مشروطة بشرط اخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله ليس على الضعفا ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا
لله ورسوله واعلم ان النوك لهذه المبادرة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله عليه السلام عند انصرافه من بعض
غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرة ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم اولئك اقوام حبسهم العذر وقال عليه السلام ٥
اذا مرض العبد قال الله اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى ان يبرا وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين
الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ان من صار هرما كتب الله له اجر ما كان يعمل قبل هرمه غير منقوص من ذلك
شيا وذكروا في تفسير قوله عليه السلام نية المومن خير من عمله ان نية المومن من دوامه على الايمان والاعمال الصالحة
لو بقي ابدا خير له من عمله الذي ادركه في مدة حيوته واما المعقول فهو ان المقصود من جميع الطاعات والعبادات
استنارة القلب بنور معرفة الله فان حصل الاستوا فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستوا في الثواب وان كان القاعد اكثر
حظا من هذا الاستغراق كان هو اكثر ثوابا **المسئلة الرابعة** لقائل ان يقول انه تعالى قال ان الله اشترى
من المومنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فقدم ذكر النفس على المال وفي الاية التي نحن فيها وهي قوله والمجاهدون في سبيل الله
باموالهم وانفسهم قدم المال على النفس فما السبب وجوابه ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان الرغبة
فيه اشد فلا يرضى ببذلها الا في اخر المراتب واعلم انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم ان عدم الاستوا
يحتمل الزيادة والنقصان فلاجرم كشفه الله تعالى عنه فقال فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وفي
انتصاب درجة وجوه الاول انه حذف الجار واوصل الفعل والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل الثاني قوله درجة
اي تفضيله والتقدير وفضل الله المجاهدين تفضيلة كما يقال ضربه سوطا اكراما والفائدة في التنكير التفخيم الثالث
قوله درجة نصب على التمييز ثم قال وكلا وعد الله الحسنى اي وكلا من القاعدين والمجاهدين فقد وعده الله الحسنى قال
الفقهاء وفيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل احد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين بالحسنى كما وعد
المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل احد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله اياه بالحسنى ثم قال وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انتصاب
قوله اجرا وجهان الاول انه انتصب بقوله وفضل لانه في معنى قولهم اجرهم اجرا ثم قوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل
من قوله اجرا الثاني ان ينتصب على التمييز ودرجات عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوفين على درجات والله اعلم **المسئلة
الثانية** لقائل ان يقول انه تعالى ذكر اولا درجة وههنا ذكر درجات وجوابه من وجوه الاول ان المراد
بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة من العدد بل الدرجة الواحدة بالجنس والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير
بالنوع وذلك هو الاجر العظيم والدرجات الرفيعة بالجنة والمغفرة والرحمة الثاني ان المجاهد افضل من القاعد
الذي يكون من الاضرا بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الاصحا بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا بان قوله
اولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضرا الثالث فضل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة
واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة الرابع قال في اول الاية وفضل الله
المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فيكون هذا بالجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب
ان يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال
وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد
صرف القلب من الالتفات الى غير الله الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لاجرم جعل فضيلة الاول
درجة وفضيلة الثاني درجات **المسئلة الثالثة** قالت الشيعة دلت الاية على ان علي بن ابي طالب
افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من القائمين
واذا كان كذلك فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة
علي لقتل الكفار كانت اكثر من مباشرة الرسول عليه السلام لذلك فيلزمكم بحكم هذه الاية ان يكون علي افضل من محمد وهذا
لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول عليه السلام كان يجاهد
الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا مثله في
حق ابي بكر وذلك لان ابا بكر رضوان الله عليه لما اسلم في اول الامر سعى في اسلام سائر الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة
والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان يبالغ في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه وبماله وعلي
في ذلك الوقت كان صبيا ما كان احد يقبل قوله وما كان قادرا على الذب عن محمد فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي لوجهين الاول

ان جهاد

ان جهاد ابي بكر كان في اول الامر حين كان الاسلام في غاية الضعف واما جهاد علي فانما ظهر في المدينة وكان الاسلام في ذلك
الوقت قويا والثاني ان جهاد ابي بكر كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل العشرة انما اسلموا على يده وهذا هو النوع من الجهاد وهو
حرفة النبي عليه السلام واما جهاد علي فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول افضل **المسئلة الرابعة** ٥
قالت المعتزلة دلت الاية ان نعيم الجنة لا ينال الا بالعمل لان التفاوت في العمل لما اوجب التفاوت في المغفرة والثواب دل
ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول
بذلك فيقال لهم في ذلك يجوز ان ينال العمل عليه الثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا له **المسئلة الخامسة**
قالت الشافعية الاية دلت على ان الاشتغال بالنكاح ... ان الجهاد فرض على الكفاية اذ لو كان من فروض
الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله الحسنى اذا ثبت هذا فنقول اذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين
فلو اقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين
سواء كان جهاده واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد المندوب افضل من الاشتغال
بالنكاح **قوله تعالى** **ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم** اعلم انه تعالى لما ذكر ثواب
من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الحرب وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
قال الفرا ان شئت جعلت توفاهم ماضيا ولم تضمر تاء مع التاء فيكون مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير تكون هذه الاية
اخبارا عن حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته مستقبلا والتقدير ان الذين تتوفاهم الملائكة وعلى هذا التقدير
تكون الاية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة والله اعلم المسئلة الثانية في هذا التوفي قولان الاول وهو قول الجمهور
معناه يقبض ارواحهم عند الموت فان قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الذي
خلق الموت والحيوة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم قلنا خالق
الموت هو الله والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وسائر الملائكة اعوانه القول الثاني توفاهم الملائكة يعني
يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن المسئلة الثالثة في خبر ان وجوه الاول انه قوله تعالى قالوا فيم كنتم فحذف لهم
لدلالة الكلام عليه الثاني ان الخبر هو قوله فاولئك ماويهم جهنم فيكون قالوا فيم في موضع الحال لانه نكرة الثالث ان الخبر محذوف
وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم قوله تعالى ظالمي انفسهم وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى توفاهم الملائكة في حال ظلمهم وهو وان اضيف الى المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة
لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء اريد به الحال والاستقبال
فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة غير محلي الصيد ثاني
عطفه والتقدير ممطر لنا وبالغا الكعبة وثانيا عطفه والاضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية ٥
المسئلة الثانية الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية
قال فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الاية قولان الاول ان المراد الذين اسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا
الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمومنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا
لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الاية انهم ظالمون انفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة اما قوله
تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه احدها فيم كنتم من امر دينكم وثانيها فيم كنتم في حرب اعدائه وثالثها لم تركتم الجهاد ولم
رضيتم بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان حق الجواب ان يقولوا
كنا في كذا وكذا او لم نكن في شي وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شي من الدين حيث قدروا على المهاجرة
ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا
منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ارادوا انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة
الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم بل مع القدرة على المفارقة
فلاجرم ذكر الله وعيدهم فقال فاولئك ماويهم جهنم وساءت مصيرا ثم استثنى تعالى فقال الا المستضعفين من الرجال
والنسا والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فاضمر الموصول ونظيره قول الشاعر

ولقد امر على اللئيم يسبني

ويجوز ان يكون لا يستطيعون في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة او كان بهم مرض او كانوا تحت قهر قاهر
يمنعهم عن تلك المهاجرة ثم قال ولا يهتدون سبيلا اي لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم بعث بهذه الاية الى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لا اهتدي الطريق

والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات في الطريق فان قيل كيف دخل الولدان فيمن هو من جملة المستثنين من اهل الوعيد فان الاستثنا انما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه قلنا سقوط الوعيد انما كان بسبب العجز والعجز تارة يحصل بسبب عدم الاهبة وتارة بسبب الصبى فلا جرم حسن هذا الاستثنا هذا اذا اريد بالولدان الاطفال ويجوز ان يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله وان اريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال ثم قال تعالى فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وفيه سؤال وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشي غير مكلف به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه في تركه عقوبة فلم قال عسى الله ان يعفو عنهم والعفو لا يتصور الا مع الذنب وايضا عسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم والجواب **والجواب** عن الاول ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشي مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل الرخصة عنده عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق فربما ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو شديدة في هذا المقام واما السؤال الثاني وهو قوله ما الفائدة في ذكر لفظ عسى ههنا فنقول الفائدة فيها الدلالة على ان ترك الهجرة امر مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه ان يقول عسى الله ان يعفو عني فكيف الحال في غيره هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب من هذا السؤال الا ان الاولى ان يكون الجواب ما قدمنا وهو ان الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع انها لا تكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلاثة اوجه الاول كان قبل ان يخلق الخلق موصوفا بهذه الصفة الثاني انه قال كان مع جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان ان هذه عادة الله تعالى اجراها في حق خلقه **الثالث** انه تعالى لو قال هو عفو غفور كان هذا اخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال انه كان كذلك كان هذا اخبارا وقع مخبره على وفقه فكان ذلك ادل على كونه صدقا وحقا وبريا عن الكذب والخلف واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل ههنا شي من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلما اخبر عن العفو والمغفرة دل على حصول الذنب ثم انه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه

قوله تعالى **ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة** اعلم انه تعالى لما رغب في الهجرة ذكر بعده ما لاجله يمتنع الانسان عن هجرة الوطن وبين الجواب عنه واعلم ان ذلك المانع امران الاول ان يكون في وطنه في نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة وضيق العيش فاجاب الله عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة يقال راغمت الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فانهم يقولون رغم انفه ويريدون به انه وصل اليه شي يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا عرفت هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم وعندي فيه وجه اخر وهو انه وجد في ذلك البلاد من النعم والخير ما يكون سببا لرغم انف اعدائه الذين كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك لان من فارق وذهب الى بلدة اجنبية فاذا استقام امره في تلك البلدة الاجنبية ووصل ذلك الخبر الى اهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغمت انوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا اقرب من حمله على ما قالوه والحاصل كانه قيل يا ايها الانسان انك كنت تكره الهجرة عن وطنك خوفا من ان تقع في المشقة والمحنة في السفر فلا تخف فان الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببا لرغم انوف اعدائك ويصير سببا لسعة عيشك وانما قدم في الاية ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان ابتهاج الانسان الذي يهاجر عن اهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث انها تصير سببا لسعة العيش عليه واما في المانع الثاني من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان يقول ان خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله والمعنى ظاهر وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال بعضهم المراد ان من قصد طاعة ثم عجز عن اتمامها كتب الله له ثواب تمام تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة كتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اخرون يثبت له اجر قصده واجر القدر الذي اتى به من ذلك فاما اجر تمام العمل فذلك محال واعلم ان القول الاول اولى لانه تعالى انما ذكر هذه الاية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد وهو ان من خرج الى السفر لاجل الرغبة في الهجرة فقد وجد ثواب الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الاية هو انه يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف

انه كل

ان كل من اتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل عليه قوله عليه السلام انما لكل امرئ ما نوى وايضا روي في قصة جندب بن ضمرة لما قرب موته اخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك فمات حميدا فبلغ خبره اصحاب النبي عليه السلام فقالوا لو توفي بالمدينة كان خيرا فانزل الله هذه الاية والله اعلم **المسئلة الثانية** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى لانه تعالى قال فقد وقع اجره على الله وذلك يدل على قولنا من ثلاثة اوجه الاول انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت وثانيها انه ذكره بلفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فذاك لا يسمى اجرا بل يسمى هبة وثالثها قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت والجواب انا لا ننازع في الوجوب لكن بحكم الوعد والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق والذي لو لم يفعل لخرج عن الالهية وقد ذكرنا دلايله فيما تقدم والله اعلم **المسئلة الثالثة** استدل قوم بهذه الاية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب اجره وهذا ضعيف لان لفظ الاية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاقه من الغنيمة معلق بحيازتها اذ لا تكون غنيمة الا بعد حيازتها ثم قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه ثم قال تعالى وكان الله غفورا رحيما اي يغفر الله ما كان منه من القعود الى ان خرج ويرحمه باكمال اجر المجاهدين

قوله تعالى **واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا** اعلم ان احد الامور التي يحتاج المجاهد اليها معرفة كيفية اداء الصلاة في زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكره الله تعالى في هذه الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى ذكر الواحدي رحمه الله انه يقال قصر فلان صلاته واقصرها وقصرها كل ذلك جائز وقرا ابن عباس تقصروا من اقصر وقرا الزهري من قصر وهذا دليل على اللغات الثلاث **المسئلة الثانية** اعلم ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف لانه ليس صريحا في ان المراد هو القصر في كمية الركعات وعددها او في كيفية ادائها فلا جرم حصل في هذه الاية قولان الاول وهو قول الجمهور ان المراد هو القصر في عدد الركعات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين الاول ان المراد منه صلاة المسافر وهو ان كل صلاة تكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير في السفر ركعتين فعلى هذا القصر انما يدخل في صلاة الظهر والعصر والعشاء اما المغرب والصبح فلا يدخل فيهما القصر الثاني ان المراد بهذه الاية لا صلاة السفر بل صلاة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة قال ابن عباس فرض الله صلاة الحضر اربعا وصلاة السفر ركعتين وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم عليه السلام فهذان القولان متفرعان على ما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات والقول الثاني ان المراد من القصر ادخال التخفيف في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفي في الصلاة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلاة وانه يجوز عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلاة التي يؤتى بها حال التحام القتال وهذا القول مروي عن ابن عباس وطاوس واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بان خوف فتنة العدو لا يزول فيما يؤتى بالركعتين على تمام وصفهما وانما ذلك فيما اشتد فيه الخوف حال التحام القتال وهذا ضعيف لانه يمكن ان يقال ان صلاة المسافر اذا كانت قليلة الركعات فيمكنه ان يأتي بها على وجه لا يكون خصمه عالما بكونه مصليا اما اذا كثرت الركعات طالت المدة فلا يمكنه ان يأتي بها على حين غفلة من العدو واعلم ان وجه الاحتمال ما ذكرنا ان القصر مشعر بالتخفيف والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بان يجعل الايماء والاشارة قائما مقام الركوع والسجود واعلم ان حمل لفظ القصر على اسقاط بعض الركعات اولى ويدل على ذلك وجوه **الاول** ما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الاية هو القصر في عدد الركعات وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الاية الثاني ان القصر عبارة عن ان يؤتى ببعض الشي ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشي اخر فذاك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان اقامة الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شي من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة واقامة الشي مقام شي اخر فكان تفسير القصر بما ذكرنا اولى **الثالث** ان من في قوله من الصلاة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة فثبت بهذه الوجوه ان تفسير القصر باسقاط بعض الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة الرابع ان لفظ القصر كان مخصوصا في عرفهم بنقص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين قال ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير صفة الصلاة مذكور في الاية التي بعد هذه الاية فوجب ان يكون المراد من هذه الاية بيان القصر بمعنى حذف بعض الركعات

بعض صح

الاتم

وتجويز الصلوة في المشي صح

لا يلزم التكرار **المسألة الثالثة** قال الشافعي رضي الله عنه القصر رخصة فان شاء المكلف اتم وان شاء
اكتفى على القصر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه القصر واجب فان صلى المسافر اربعا ولم يقعد في الثنتين فسدت صلاته
وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته واحتج الشافعي على قوله بوجوه الاول قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة فانه
مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا جناح عليك في اداء الصلاة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر في رفع التكليف بذلك الشيء
فاما ايجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه اما ابو بكر الرازي فانه اجاب عنه بان المراد من القصر في هذه الاية لا تقليل
الركعات بل تخفيف الاعمال واعلم انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الاية على ما ذكروه وسقط هذا العذر وذكر صاحب الكشاف
وجها اخر فيه فقال انهم لما الفوا الاتمام فربما كان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر
فيقال له هذا الاحتمال انما يخطر بالبال اذا قال الشارع رخصت لكم في هذا القصر اما اذا قال اوجبت عليكم هذا القصر وحرمت عليكم
الاتمام وجعلته مفسد الصلاة فحينئذ هذا الاحتمال لا يخطر ببال عاقل اصلا فلا يكون هذا الكلام لائقا به **الحجة الثانية**
ما روت عائشة رضي الله عنها قالت اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله
بابي انت وامي قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال احسنت فما عابه علي ذلك وكان عثمان يتم ويقصر وما ظهر انكار
من الصحابة عليه الحجة الثالثة ان جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين فكذا هاهنا واحتجوا بالاحاديث
منها ما روي عن عمر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال فيه صدقة تصدق الله بها على عباده فاقبلوا صدقته
وعن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون القصر مشروعا
جائزا الا ان الكلام في انه هل يجوز غيره ولما دل لفظ القران على جواز غيره كان القول به اولى **المسألة الرابعة**
قال بعضهم صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر ولما قدم النبي عليه السلام المدينة اقرت صلاة السفر ركعتين وزيد في صلاة
الحضر واعلم ان لفظ الاية يبطل هذا وذلك لانا بينا ان المراد من القصر المذكور في الاية تخفيف الركعات ولو كان الامر على ما ذكروه
لما كان هذا قصرا في صلاة السفر بل كان ذلك زيادة في صلاة الحضر **المسألة الخامسة** زعم
داود واصحاب الظاهر ان قليل السفر وكثيره سواء وزعم جمهور الفقهاء ان السفر ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم تحصل فيه الرخصة
واحتج اهل الظاهر بالاية فقالوا ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة جملة مركبة
من شرط وجزاء والشرط هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب ان يترتب عليه الجزاء سواء
كان طويلا او قصيرا فان قيل فلو ضرب في الارض لوجب ان تحصل الرخصة في السفر سواء كان طويلا او قصيرا اقصى ما في الباب ان يقال
هذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار الى دار الا انا نقول الجواب عنه من وجهين
الاول ان الانتقال من محلة الى محلة لا يسمى بانه ضرب في الارض فلا يرد الاشكال وان سمي بذلك فنقول اجمع المسلمون على انه غير معتبر
فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدلالة الاجماع والعام بعد التخصيص حجة فوجب ان يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان
قليلا او كثيرا والثاني ان قوله واذا ضربتم في الارض يدل على انه تعالى جعل الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة
فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما لانه يمتنع جعله شرطا لثبوت هذا الحكم فعلمنا انه مغاير
لمطلق الانتقال وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب والبعيد فعلمنا دلالة الاية على حصول
الرخصة في مطلق السفر اما الفقهاء فقالوا اجمع السلف على ان اقل السفر مقدر ثم قالوا والذي يدل عليه انه حصل في المسألة
روايات فالرواية الاولى ما روي عن عمر انه قال يقصر في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي والثانية قال ابن عباس
اذا زاد على يوم وليلة قصر والثالثة قال انس بن مالك المعتبر خمسة فراسخ والرابعة قال الحسن مسيرة ليلتين الخامسة
قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى المدائن وهو مسيرة ثلاثة ايام وهو قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد
عن ابي حنيفة انه اذا سار الى الموضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا رواه ابن سماعة عن ابي
يوسف ومحمد **والسادسة** قال مالك والشافعي مسيرة اربعة برد كل بريد اربعة فراسخ كل فرسخ
ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم
وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس في هذه الاقوال يدل على انعقاد
الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر اضطراب الفقهاء في هذه الاقوال يدل على انهم لم يجدوا في
المسألة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب واما سكوت سائر
الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله انما كان لانهم اعتقدوا ان الاية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا
الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الاية واذا كان الحكم مذكورا في نص القران لم يكن بهم حاجة الى الاجتهاد والاستنباط
فلهذا سكتوا عن هذه المسألة واعلم ان اصحاب ابي حنيفة عولوا في تقدير المدة بثلاثة ايام على قوله عليه السلام يمسح المسافر

ثلاثة

ثلاثة ايام وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل المسح ثلاثة ايام الا اذا كان مسافرا واذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخص المذكور وحقيقة السفر
واما اصحاب الشافعي فانهم عولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن ابي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل
مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل الظاهر الكلام عليه من وجوه الاول انه تخصيص عموم
القران بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين **الاول** ان القران وخبر الواحد لما اشتركا في
دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقران مقطوع المتن والخبر مظنون المتن كان القران اقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف
على القوي لا يجوز الثاني انه روي في الخبر انه قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه دل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود وهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم الكتاب
وجب ان يكون مردودا **الوجه الثاني** في دفع هذه الاخبار وهو انها اخبار احاد وردت في واقعة
تعم الحاجة الى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة انما قلنا ان الحاجة اليها عامة لان اكثر الصحابة كانوا في اكثر الاوقات
في السفر وفي الغزو فلو كانت رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر لكانت الحاجة الى معرفة مقدار السفر المفيد للرخص حاجة
عامة في حق كل المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ونقلوها نقلا متواترا لا سيما وهو على خلاف ظاهر القران فلما لم يكن
الامر كذلك علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة واذا كان كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القران بسببها **الثالث** ان دلائل
الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القران هذا
تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الباب ان يقال ان كلمة اذا وكلمة ان لا تفيدان الا كون الشرط مستعقبا
للجزاء فاما كونه مستعقبا لذلك الجزاء في جميع الاوقات فهذا غير لازم بدليل انه اذا قال لامراته ان دخلت الدار او اذا دخلت
الدار فانت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق واذا دخلت ثانيا لا يقع وهذا يدل على ان كلمة ان وكلمة اذا لا يفيدان العموم البتة
واذا ثبت هذا سقط استدلال اهل الظاهر بالاية فان الاية لا تفيد الا ان الضرب في الارض يستعقب مرة واحدة هذا
الترخص وعندنا ان الامر كذلك لان السفر اذا كان طويلا فاما السفر القصير فانما يدخل تحت الاية لو قلنا ان كلمة اذا تفيد
العموم ولما ثبت ان الامر ليس كذلك فقد سقط الاستدلال واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل التي تمسك بها المجتهدون في
مقدار مدة السفر دلائل واقعة على خلاف ظاهر القران فكانت مقبولة صحيحة **المسألة السادسة**
ذهب داود الى ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف وهو قوله لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشيء فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا يجوز دفع هذا الشرط بخبر من اخبار الاحاد
لانه يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على قوم وذكروا وجوها متكلفة في الاية ليتخلصوا
عن هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا غموض وذلك لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان كلمة ان وكلمة
اذا يفيدان ان عند حصول الشرط يحصل المشروط ولا يلزم ان عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط واستدللنا على صحة هذا
[illegible]
فان قيل
[illegible]
الاول
[illegible]

فيه الواحد والجمع قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين. وقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم واسلحتهم اعلم انه تعالى لما بين في السفر حال قصر الصلاة بحسب الكمية بين في هذه الآية حالها في الكيفية وفيه مسائل

المسألة الأولى قال ابو يوسف والحسن بن زياد صلاة الخوف كانت خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج ابو يوسف على قوله بوجهين الاول قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة ظاهره يقتضي ان اقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني ان تغيير هيئة الصلاة امر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول لتحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه واما في حق غير الرسول فهذا المعنى غير حاصل لان فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج هناك الى تغيير هيئة الصلاة واما سائر الفقهاء فقالوا لما ثبت هذا الحكم في حق الرسول عليه السلام بحكم هذه الآية وجب ان يثبت في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول عليه السلام مخصوصا به دون غيره من الائمة بعده واما التمسك بلفظ فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك بادراك الفضيلة في الصلاة خلف النبي عليه السلام فليس يجوز ان يكون علة لاباحة تغيير هيئة الصلاة لانه لا يجوز ان يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام

المسألة الثانية شرح صلاة الخوف هو ان الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون فيه اقوال الاول ان تلك الطائفة يسلمون من الركعة الواحدة ويذهبون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى فيصلي بهم الامام ركعة اخرى ويسلم وهذا مذهب من يرى صلاة الخوف ركعة فللامام ركعتان وللقوم ركعة وهذا يروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد والثاني ان الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك الطائفة الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى ويصلي الامام بهم مرة اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري **والثالث** ان يصلي الامام مع الطائفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية الى ان تصلي هذه الطائفة ركعة اخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة ثم يجلس الامام في التشهد الى ان تصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل بن ابي حثمة ومذهب الشافعي والرابع ان الطائفة الاولى تصلي مع الامام ركعة ويعودون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الثانية فتصلي بهم بقية الصلاة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة الاولى فيقضون بقية صلاتهم بقراءة والفرق ان الطائفة الاولى ادركت اول الصلاة وهم في حكم من خلف الامام واما الثانية فلم تدرك اول الصلاة والمسبوق فيما يقضي كالمنفرد في صلاته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب ابي حنيفة واعلم انه وردت الروايات المختلفة في هذه الصلاة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلوات في اوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع الاختلاف بين الفقهاء في ان الافضل والاشد موافقة لظاهر الآية اي هذه الاقسام اما الواحدي رحمة الله عليه فقال الآية مخالفة للروايات التي اختارها ابو حنيفة وبيان ذلك من وجهين الاول انه تعالى قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا وهذا يدل على ان الطائفة الاولى قد صلت عند اتيان الطائفة الثانية وعنده ان الطائفة الاولى بعد في الصلاة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على جميع صلاة الطائفة الثانية مع الامام لان مطلق قولك صليت مع الامام يفيد انك ادركت جميع الصلاة معه وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك واما اصحاب ابي حنيفة فقالوا الآية مطابقة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطائفة الاولى لم يفرغوا من الصلاة ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة **واجاب** الواحدي عنه فقال هذا انما يلزم اذا جعلنا السجود والكون من ورائكم للطائفة واحدة وليس الامر كذلك بل هو لطائفتين السجود للاولى والكون من ورائكم الذي بمعنى الحراسة للطائفة الثانية ولنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله واذا كنت فيهم اي واذا كنت ايها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طائفتين فلتقم طائفة منهم معك فصل بهم وليأخذوا اسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو من الاقدام عليهم وان كان لغير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل ان يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم يعني غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وقد ذكرنا ان الطائفة الاولى مع الامام في صلاة الخوف فهو في صلاة الامام انما التفاوت يقع في اداء الركعة الثانية فيه وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها ثم قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان هذه الآية دالة على صحة قول الشافعي رضي الله عنه ثم قال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتيقظ آلة يستعملها الغازي فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة في الاخذ وجعلا مأخوذين قال الواحدي رحمه الله وفيه رخصة للخائف في الصلاة بان يجعل بعض فكره

في غير الصلاة **فان قيل** لم ذكر في الآية الاولى اسلحتهم فقط وذكر في هذه الآية حذرهم واسلحتهم قلنا لان في اول الصلاة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين في الصلاة بل يظنون كونهم قائمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلاة فههنا ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال عن ابن عباس وجابر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر ورأى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئسما صنعنا حيث ما اقدمنا عليهم وعزموا على ذلك عند الصلاة الاخرى فاطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الآية ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى انه تعذر حمل السلاح اما لانه يصيبه بلل المطر فيسود ويفسد حدته ولان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لان الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح فههنا له ان يضع السلاح ثم قال تعالى وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض امرهم مرة اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم استغناما منهم لوضع المسلمين اسلحتهم وفيه مسائل

المسألة الأولى ان قوله في اول الآية وليأخذوا اسلحتهم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم تأكد هذا بدليل آخر وهو انه قال ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك توجيه ان فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما ذكرنا ثم الشرط ان لا يحمل سلاحا نجسا ان امكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف وبالجملة لا يتأذى به احد

المسألة الثانية قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي عليه السلام ان يأتي بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة والمسلمون كانوا مستدبرين القبلة ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فلا جرم امروا بان يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي صلى الله عليه وسلم وبعسفان وببطن نخل فانه لم يفترق اصحابه طائفتين وذلك لان العدو كان مستدبر القبلة والمسلمون كانوا مستقبليها فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا الى الاحتراس الا عند السجود فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا من السجود وقاموا تأخروا وتقدم الثاني وسجدوا وكان الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه والذي يدل على ان المراد من هذه الآية ما ذكرناه انا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فائدة ولوقع فعل النبي عليه السلام بعسفان وببطن نخل على خلاف نص القرآن وانه غير جائز والله اعلم

المسألة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى امر بالحذر وذلك يدل على كون العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر وذلك يدل على ان افعال العبد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي والله اعلم

المسألة الرابعة دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وفيه سؤال وهو انه كيف طابق الامر بالحذر قوله تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى لما امر بالحذر عن العدو اوهم ذلك قوة العدو وشدتهم فازال الله تعالى هذا الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل ان يحصل الخوف في قلب المؤمنين فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى في ان يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان **الاول** فاذا قضيتم صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه الثاني ان المراد بالذكر الصلاة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسايفة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها فاقضوا الصلاة التي صليتموها حال المسايفة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي رضي الله عنه في ايجاب الصلاة على المحارب في حال المسايفة اذا حضر وقتها فاذا اطمأن فعليه القضاء الا ان على هذا القول اشكالا وهو انه يصير تقدير الآية فاذا قضيتم الصلاة فصلوا وذلك بعيد ولان حمل لفظة الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار اليه الا لضرورة ثم قال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة واعلم ان هذه الآية مسبوقة بحكمين الاول بيان القصر وهو صلاة السفر والثاني

بان صلاة الخوف بقوله فاذا اطمأننتم يحتمل الامرين فيحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان ان لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما
وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فاقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة ويحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان ان لا يبقى
في القلب اضطراب بل يصير ساكن القلب بسبب انه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال عنكم
الخوف فاقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من احوالها وهيئاتها ثم لما بالغ الله سبحانه في شرح اقسام
الصلاة فذكر صلاة السفر ثم ذكر بعدها صلاة الخوف ختم هذه الآيات بقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
اي فرضا موقتا والمراد بالكتاب هنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقتة ثم حذف الهاء من الموقوت لما جعل المصدر موضع
المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت
بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الآية ان وجوب الصلوات مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات
هنا وبينها في سائر الآيات وهي خمسة فاحدها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقوله الصلوات
تدل على وجوب صلوات ثلاث وقوله والصلاة الوسطى يمنع ان يكون احد تلك الثلاث والا لزم التكرار فلا بد وان تكون زائدة
على الثلاث ولا يجوز ان يكون الواجب اربعة والا لم يحصل فيها الوسطى فلا بد من جعلها خمسة ليحصل الوسطى وكما دلت هذه الآية
على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا لصارت الصلوات الواجبة ستا وحينئذ لا يحصل الوسطى فهذه الآية
دلت على ان الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل وقرآن الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق هو الظهر والعصر والواجب في الغسق الى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب
في الفجر هو الصبح وهذه الآية توهم ان الظهر والعصر وقتا واحدا وان المغرب والعشاء وقتا واحدا **وثالثها**
قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلاة الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال
وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون فقوله وعشيا المراد الصلوة الواقعة في محض الليل وهي صلاة العشاء
وقوله وحين تظهرون الصلوة الواقعة في محض النهار وهي صلاة الظهر كما قدم في قوله حين تمسون وحين تصبحون صلوتي الليل
على صلوة النهار في الذكر كذلك قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر فصارت الصلوات
الاربع مذكورة في هذه الآية واما صلوة العصر فقد افردها الله تعالى بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر
ورابعها قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلوة الصبح لانها كالواقعة
على الطرفين وان كانت صلوة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف
الثاني وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشاء وقال بعضهم تستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال لان الزلف
جمع واقله ثلاثة فلا بد وان يجب ثلث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل وخامسها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع
الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله اقم الصلوة
طرفي النهار وقوله ومن آناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله وزلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل على وجوب
الوتر فكذلك احتجوا عليه بقوله ومن آناء الليل لان الآناء جمع واقله ثلثة فهذا مجموع الآيات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات
الخمس واعلم ان تقرير الصلوات بهذه الاوقات الخمسة في نهاية الحسن والجلالة نظرا الى المعقول وبيانه ان لكل شيء في
احوال هذا العالم مراتب خمس اولها مرتبة الحدوث والدخول في الوجود وهو كما يولد الانسان يبقى في النشو والنماء الى مدة
معلومة وهذه المدة تسمى سن النشو والنماء والمرتبة الثانية مدة الوقوف وهو ان يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة
ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب **والمرتبة الثالثة** مدة الكهولة وهو ان يظهر
في الانسان نقصان خفي وهذه المدة تسمى سن الكهولة والمرتبة الرابعة مدة الشيخوخة وهي ان يظهر في الانسان نقصانات
ظاهرة جلية الى ان يموت ويهلك وهذه المدة تسمى سن الشيخوخة **والمرتبة الخامسة** ان يبقى
آثاره بعد موته مدة ثم بالآخرة تمحى تلك الآثار وتبطل وتزول ولا يبقى في الدنيا منه خبر ولا اثر فهذه المراتب الخمس
حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحيوانات او النبات والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها
هذه الاحوال الخمس وذلك لانها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى
نورها ويشتد حرها الى ان تبلغ الى وسط السماء فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات خفية الى وقت العصر
ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوءها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقربها من الغروب ثم اذا
غربت بقي بعض آثارها في افق المغرب ثم تمحى تلك الآثار وتصير الشمس كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال
الخمسة لها وهي امور عجيبة لا يقدر عليها الا الله سبحانه وتعالى لا جرم اوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الاحوال صلاة فاوجب
عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرا للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب زوال

النوم

النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحيوة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها اثر الانحطاط
اوجب صلاة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب احوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد
غاية استعلائها وارتفاعها منحطة عن ذلك العلو واخذة في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت
مدة الكهولة دخل اول زمان الشيخوخة اوجب الله صلاة العصر ولنعم ما قال الشافعي رضي الله عنه ان اول العصر هو ان يصير
ظل كل شيء مثليه وذلك لان من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة الا ترى ان من اول وقت الظهر الى وقت العصر على قول
الشافعي ما ازداد الظل الا مثل الشيء ثم انه في زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك يدل على ان من اول الوقت الذي يصير
ظل الشيء مثليه تاخذ الشمس في النقصانات الظاهرة ثم اذا غربت الشمس اشبهت هذه الحالة ما اذا مات الانسان فلا جرم
اوجب الله عند هذه الحالة صلاة المغرب ثم لما غاب الشفق فكانه انمحت آثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا اثر فلا جرم
اوجب الله صلاة العشاء فوجب ان ايجاب الصلوات الخمس في هذه الاوقات مطابق للقوانين العقلية والاصول الحكمية
والله اعلم باسرار افعاله واحكامه

قوله تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم ٥

واعلم انه تعالى لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها عاد مرة اخرى الى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا اي ولا تضعفوا
ولا تتوانوا في ابتغاء القوم اي في ابتغاء الكفار بالقتال ثم اورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا تألمون فانهم يألمون كما تألمون والمعنى
ان حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر خوف الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير
الحجة وبين ان المؤمنين اولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر
والمشركون لا يقرون بذلك فاذا كانوا مع انكارهم الحشر والنشر يجدون في القتال فانتم ايها المؤمنون المقرون بان لكم في هذا
الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما اولى بان تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله تعالى وترجون من الله ما لا يرجون
ويحتمل ايضا ان يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
وفيه وجه ثالث وهو انكم تعبدون الاله القادر العالم السميع البصير فيصح منكم ان ترجوا ثوابه واما المشركون فانهم يعبدون الاصنام
وهي جمادات فلا يصح منهم ان يرجوا من تلك الاصنام ثوابا او يخافوا منها عقابا وقرأ الاعرج ان تكونوا بفتح الهمزة بمعنى ولا تهنوا
لان تكونوا تألمون كما يألمون فعلل ثم قال وكان الله عليما حكيما اي لا يكلفكم شيئا ولا يأمركم ولا ينهاكم الا بما هو عالم بانه سبب لصلاحكم
في دينكم ودنياكم والله اعلم ٥

قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ولا تكن للخائنين خصيما

في كيفية النظم وجوه الاول انه تعالى لما شرح احوال المنافقين على سبيل الاستقصاء
ثم اتصل بذلك امر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطأ على ظن انه كافر ومثل بيان صلاة السفر
وصلاة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى احوال المنافقين وذكر انهم كانوا يحاولون ان يحملوا الرسول عليه السلام على ان يحكم بالباطل
ويذر الحكم الحق فاطلع الله رسوله عليه وامره بان لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب **والوجه الثاني**
في بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة بين ان كلها عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول ان يحيد عن شيء منها
طلبا لرضا قوم والوجه الثالث انه تعالى لما امر بالمجاهدة مع الكفار بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا يجوز الخيانة معهم ولا الحاق
ما لم يفعلوا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المسامحة بل الواجب في الدين ان تحكم له وعليه بما انزل الله على رسوله وان لا يلحق الكافر حيف
لاجل ان يرضى المنافق بذلك وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اتفق المفسرون على ان اكثر هذه
الآيات نزلت في طعمة سرق درعا فلما طلب الدرع منه رمى واحدا من اليهود بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين
قوم اليهودي جاء قومه الى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه ان يعينهم على هذا المقصود وان يلحق هذه الخيانة باليهودي فهم الرسول
عليه السلام بذلك فنزلت الآية وثانيها ان واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها
وثالثها ان المودع لما طلب الوديعة زعم ان اليهودي سرق الدرع واعلم ان العلماء قالوا هذا يدل على ان طعمة وقومه كانوا منافقين والا
لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل والحاق السرقة باليهودي على سبيل التخرص والبهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون الا
انفسهم وما يضرونك من شيء وروي ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا هناك لاجل السرقة فسقط الحائط
عليه ومات **المسألة الثانية** قال ابو علي الفارسي قوله اراك الله اما ان يكون منقولا بالهمزة من رأيت
التي يراد بها رؤية البصر او من رأيت التي تتعدى الى مفعولين او من رأيت التي يراد بها الاعتقاد والاول باطل لان الحكم في الحادثة
لا يرى بالبصر والثاني ايضا باطل لانه يلزم ان يتعدى الى ثلاثة من المفعولين بسبب التعدية ومعلوم ان هذا اللفظ لم يتعد
الا الى مفعولين احدهما الكاف التي هي للخطاب والآخر المفعول المقدر وتقديره بما اراكه الله ولما بطل القسمان بقي الثالث
وهو ان يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد **المسألة الثالثة** اعلم انه ثبت بما قدمنا ان قوله بما اراك الله
معناه بما اعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور

وكان عمر يقول لا يقولن احد قضيت بما اراني الله تعالى فان الله تعالى لم يجعل ذلك الا لنبيه واما الواحد منا فرأيه يكون ظنا ولا يكون علما
اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الاية تدل على انه عليه السلام ما كان يحكم الا بالوحي والنص واذا عرفت هذا فنقول يتفرع عليه
مسئلتان احداهما انه لما ثبت انه عليه السلام ما كان يحكم الا بالنص ثبت ان الاجتهاد ما كان جائزا والثاني انه لما دلت
الاية على انه ما كان يجوز له ان يحكم الا بالنص وجب ان يكون حال الامة كذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا كان كذلك وجب ان يكون
العمل بالقياس حراما والجواب عنه انه لما قامت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة فانه يصير التقدير
كانه تعالى قال مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المنصوص عليها ثبت بسبب امر كذا ثم علمت حصول ذلك الامر في غير تلك الصورة وجب عليك ان تحكم بذلك واذا كان الامر كذلك كان العمل
بهذا القياس عملا بعين النص اما قوله ولا تكن للخائنين خصيما ففيه مسائل المسئلة الاولى معنى الاية
ولا تكن لاجل الخائنين مخاصما لمن كان بريا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لاجل المنافقين المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله خصمك
الذي يخاصمك وجمعه الخصماء واصله من الخصم وهو ناحية الشيء والخصم طرف الزاوية وطرف الاشفار وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد
منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها المسئلة الثالثة قال الطاعنون في عصمة الانبياء
عليهم السلام دلت هذه الاية على صدور الذنب من الرسول عليه السلام فانه لولا ان الرسول عليه السلام اراد ان يخاصم لاجل الخائن ويذب
عنه والا لما ورد النهي عنه بل المعنى في الرواية ان قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه السلام ان يذب عن طعمة وان يلحق السرقة
باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الاية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه النبي عليه السلام على ان طعمة كذاب وان اليهودي
بريء عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه السلام قوله بعد هذه الاية واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما فلما امره الله بالاستغفار دل
على سبق الذنب والجواب من وجوه الاول لعله مال طبعه الى نصرة طعمة بسبب انه كان في الظاهر من المسلمين فامر بالاستغفار لهذا القدر
وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني ان القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة
ولم يظهر للرسول عليه السلام ما يوجب القدح في شهادتهم هم بان يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله تعالى على كذب
اولئك الشهود عرف ان ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ فكان استغفاره كان بسبب انه هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان
معذورا عند الله فيه الثالث قوله واستغفر الله يحتمل ان يكون المراد واستغفر الله لاولئك الذين يذبون عن طعمة
ويريدون ان يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما والمراد بالذين
يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وذكرنا ذلك عند
قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال لطعمة ولمن ذب عنه انهم يختانون انفسهم لان من اقدم على المعصية فقد حرم
نفسه الثواب واوصلها الى العقاب فكان ذلك منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره انه ظلم نفسه واعلم ان في الاية
تهديدا شديدا وذلك لان النبي عليه السلام لما مال طبعه قليلا الى جانب طعمة وكان في علم الله ان طعمة كان فاسقا فالله تعالى عاتب
رسوله على ذلك القدر من اعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه ويرغبه فيه
اشد الترغيب ثم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما قال المفسرون ان طعمة خان في الدرع واثم في نسبته اليهودي الى تلك السرقة
فلا جرم قال الله تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما فان قيل لم قال خوانا اثيما مع ان الصادر عنه خيانة واحدة
واثم واحد قلنا علم الله تعالى انه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب
ما كان في طبعه من الميل الى ذلك ويدل عليه ما رويناه انه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائط انسان لاجل السرقة
فسقط الحائط عليه ومات ومن كان خاتمته كذلك لم يشك في خيانته وايضا انه طلب من النبي عليه السلام ان يدفع السرقة عنه ويلحقها
باليهودي وهذا يبطل رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة الرسول واراد اظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة
في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم ان لها اخوات عن عمر رضي الله عنه انه امر بقطع يد سارق فجاءت امه تبكي
وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في اول الامر واعلم انه تعالى خص هذا الوعيد بمن كان عظيم
الخيانة والاثم دل ذلك على ان من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه ثم قال تعالى يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو
معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار يقال استخفيت من فلان اي تواريت
منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل اي مستتر فقوله يستخفون من الناس اي يستترون من الناس ولا يستترون من الله قال
ابن عباس يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله قال الواحدي هذا معنى وليس بتفسير وذلك لان الاستحياء من الناس يوجب الاستتار
من الناس والاستخفاء منهم فاما ان يقال الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس كذلك وقوله وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية
وكفى هذا زاجرا للانسان عن المعاصي وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول اي يضمرون ويقدرون في اذهانهم وذكرنا معنى التبييت
في قوله بيت طائفة منهم والذي لا يرضاه الله من القول هو ان طعمة قال ارمي اليهودي بانه هو الذي سرق الدرع واحلف اني لم اسرقها
فيقبل الرسول يميني لاني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان قيل كيف سمي التبييت قولا وهو معنى في النفس قلنا الكلام الحقيقي هو المعنى القائم

بالنفس

بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب بان طعمة واصحابه لعلهم اجتمعوا في الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر
فسمى الله كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه فاما قوله وكان الله بما يعملون محيطا فالمراد الوعيد من حيث انهم كانوا يخفون كيفية المكر والخداع
عن الناس الا انها كانت ظاهرة في علم الله لانه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سبحانه منها شيء ثم قال تعالى ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم
في الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيمة ها للتنبيه في ها انتم واولاء وهما مبتدأ وخبر وجادلتم جملة مبينة لوقوع اولاء خبرا كما تقول
لبعض الاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز ان يكون اولاء اسما موصولا بمعنى الذي وجادلتم صلة واما الجدال فهو في اللغة عبارة عن
شدة المخاصمة وجدل الحبل شدة الفتل ورجل مجدول كانه فتل والاجدل الصقر لانه من اشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت
المخاصمة جدالا لان كل واحد من الخصمين يريد ميل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رايه اذا عرفت هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين
كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا في الظاهر من المسلمين والمعنى هبوا انكم خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم
في الاخرة اذا اخذهم الله بعذابه وقرأ عبد الله بن مسعود ها انتم هؤلاء جادلتم عنه يعني عن طعمة وقومه وقوله فمن يجادل الله عنهم استفهام
بمعنى التوبيخ والتقريع ثم قال ام من يكون عليهم وكيلا فقوله ام من يكون عطف على الاستفهام السابق والوكيل هو الذي وكل اليه الامر في الحفظ
والحماية والمعنى من الذي يكون محافظا ومحاميا لهم من عذاب الله واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب اتبعه بالدعوة الى التوبة وذلك
في ثلثة انواع من الترغيب فالاول قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والمراد بالسوء القبيح الذي يسوء به غيره
كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب وانما خص ما يتعدى
الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب الذي يخص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون
ضررا حاضرا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه الاية دالة على حكمين الاول ان التوبة
مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال لان قوله ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه عم الكل الثاني ان ظاهر الاية
يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما
له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار الا اذا كان المراد ذلك والنوع الثاني
من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لا يجوز
وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار وكانه تعالى يقول الذنب الذي اتيت به ما عادت مضرته الي فاني
منزه عن النفع والضر ولا تيأس من قبول التوبة والاستغفار وكان الله عليما بما في قلبه عند اقدامه على التوبة حكيما تقتضي حكمته ان يتجاوز عن التائب
الثالث قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ذكروا في الخطيئة
والاثم وجوها الاول ان الخطيئة هي الصغيرة والاثم هو الكبيرة وثانيها الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعلها والاثم هو الذنب المتعدي
الى الغير كالظلم والقتل وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد او بالخطأ والاثم ما يحصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه
الاية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم ما يكون سببا لاستحقاق العقوبة واما قوله ثم يرم به بريئا فالضمير في به
الى ماذا يعود فيه وجوه الاول المراد ثم يرم باحد هذين المذكورين الثاني ان يكون عائدا الى الاثم وحده لانه هو الاقرب كما عاد الى التجارة
في قوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها الثالث ان يكون عائدا الى الكسب والتقدير ومن يكسب ثم يرم به
بريئا فدل يكسب على الكسب الرابع ان يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة فكانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به بريئا واما قوله فقد احتمل بهتانا
فالبهتان مذموم في الدنيا اشد الذم ويعاقب في الاخرة اشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يحصل من الذم العظيم في الدنيا وقوله
واثما مبينا اشارة الى ما يحصل له من العقاب العظيم في الاخرة ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك والمعنى ولولا ان
الله خصك بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سألوا النبي
عليه السلام ان يدفع ويجادل عنهم ويبرئه من السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي ومعنى يضلوك اي يلقوك في الحكم الباطل الخطأ ثم قال
وما يضلون الا انفسهم بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما اقدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل
الضالين وما يضرونك من شيء وفيه وجهان الاول قال القفال رحمه الله وما يضرونك في المستقبل فوعده تعالى في هذه الاية ادامة
العصمة لما يريدون من ايقاعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في القائك في الباطل فانت ما وقعت في الباطل لانك بنيت
الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا ببناء الاحكام على الظواهر ثم قال وانزل الله عليك الكتاب والحكمة واعلم انا ان فسرنا قوله وما يضرونك
من شيء بان المراد انه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل كان قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة مؤكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب
والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك من الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا الاية بان النبي عليه
السلام كان معذورا في بناء الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل عليك الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك
بناء الامر على الظاهر ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما قال القفال رحمه الله هذه الاية تحتمل وجهين احدهما ان يكون
المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الاية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك

على سرايرهما واوقفك على حاليهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بهما فلذلك [illegible] يا ملك لا [illegible] احد من المنافقين على امر [illegible] **الوجه الثاني** ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب وذلك لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وكان فضل الله عليك عظيما وسمى جميع الدنيا قليلا فقال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم

قوله تعالى لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس

والمراد منه اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله النجوى في اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل انجوه بمعنى ناجيته والنجوى قد تكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذ هم نجوى المسألة الثانية قوله الا من امر بصدقة ذكر النحويون في محل من وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى في هذه الآية فان جعلنا معنى النجوى ههنا السر جاز ان يكون في معنى النصب لانه استثناء الشيء من خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله الا اذى ويجوز ان يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله الا اليعافير والا العيس وابو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف يقال التقدير الا في نجوى من امر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون من في محل الجر لانه اقيم مقام المضاف ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض بدلا من نجواهم كما تقول مررت بالقوم الا زيد والثاني النصب على الاستثناء كما تقول جاءني القوم الا زيدا وهذا استثناء الجنس من الجنس واما اذا جعلنا النجوى اسما للقوم المتناجين كان من منصوبا على الاستثناء لانه استثناء الجنس من الجنس ويجوز ان يكون في محل الخفض من وجهين احدهما ان تجعله تبعا لكثير على معنى لا خير في كثير من نجواهم الا فيمن امر بصدقة كقولك لا خير في القوم الا نفر منهم والثاني ان تجعله تبعا للنجوى كما تقول لا خير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيدا الجماعة وان شئت اتبعته القوم والله اعلم

المسألة الثالثة هذه الآية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض الا انها في [illegible] عامة والمراد لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس وانما ذكر الله هذه الاقسام الثلاثة وذلك لان عمل الخير اما ان يكون بايصال المنفعة او بدفع المضرة اما ايصال الخير فاما ان يكون من الخيرات الجسمانية وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم او تكميل القوة العملية بالافعال الحسنة ومجموعهما عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر فاليه الاشارة بقوله او اصلاح بين الناس فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة في هذه الآية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه السلام كلام ابن ادم كله عليه لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله وقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفيان الم تسمع الله يقول لا خير في كثير من نجواهم فهو هذا بعينه اما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفي خسر فهو هذا بعينه ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا اتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من اعظم المفاسد وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية احوال القلب في اخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفات الى غرض سوى طلب رضوان الله ونظيره مخلصين له الدين وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وههنا سؤالات ه

السؤال الاول [illegible] والجواب [illegible] ذلك [illegible] الا من امر [illegible] ومن يفعل ذلك [illegible] ويجوز ان يراد ومن يامر بذلك [illegible]

قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا

[illegible] هذه الآية [illegible] طعمة [illegible] ارتد وذهب الى مكة [illegible] سورة النور [illegible] الهدى [illegible] نوله ما تولى ونصله جهنم [illegible]

[illegible] وفي الآية مسائل

المسألة الاولى روي ان الشافعي رضي الله عنه سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على ان الاجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية وتقرير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما لما لا اثر له في الوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا [illegible] فان قيل [illegible] لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين [illegible] كما ان كل واحد من آحاد الامة نوجدناه ومعلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا السؤال القوي على هذا الدليل وفيه ابحاث اخر دقيقة ذكرناها في كتاب المحصول في علم الاصول والله اعلم ه

المسألة الثانية دلت هذه الآية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب والدليل عليه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه وكل من منع غيره عن فعله كان مشاقا له لان كل واحد منهما يكون في الشق غير الشق الذي يكون الآخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت مشاقته لكن مشاقته محرمة بهذه الآية فوجب ان لا يصدر الذنب عنه المسألة الثالثة دلت هذه الآية على انه يجب الاقتداء بالرسول عليه السلام في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل الرسول لزم كون كل واحد منهما في شق آخر من العمل فتحصل المشاقة لكن المشاقة محرمة فيلزم وجوب الاقتداء به في افعاله **المسألة الرابعة** قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد بل بمعنى سقوط الاثم عن المخطي واحتجوا على قولهم بهذه الآية قالوا انه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم وهو دلالة ظنية عند من يقول به والدليل الدال على وعيد الكفار قطعي لانه تعالى قال بعد هذه الآية ان الله لا يغفر ان يشرك به والقاطع لا يعارضه الظنون المسألة الخامسة الآية دالة على انه لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى **المسألة السادسة** الآية دالة على ان الهدى اسم للدليل لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة الشيء الى نفسه وانه فاسد ه

قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا

اعلم ان هذه الآية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فائدتان الاولى ان عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة في القرآن وانه تعالى ما اعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين وقد اعاد هذه الآية الدالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة وقد اتفقوا على انه لا فائدة في التكرير الا التاكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التاكيد وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد الثانية ان الآيات المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله ومن يشاقق الرسول الى آخر الآيات انما نزلت في ارتداده فهذه الآية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد ان ذلك السارق لو لم يرتد لما صار محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد واشرك بالله صار محروما قطعا عن رحمة الله ثم انه اكد ذلك بشرح ان الشرك ظلم عظيم عند الله فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيدا فلا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه المناسبات دالة قطعا على دلالة هذه الآية على ان ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة او لم تحصل ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال ان يدعون من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله وفيه مسائل ه ان ههنا معناه النفي ونظيره قوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويدعون بمعنى يعبدون لان من عبد شيئا فانه يدعوه عند احتياجه اليه ه

المسألة الاولى في قوله الا اناثا اقوال الاول ان المراد هو الاوثان وكانوا يسمونها اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى واللات تانيث الله والعزى تانيث العزيز قال الحسن لم يكن حي من احياء العرب الا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه انثى بني فلان ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عائشة رضي الله عنها الا اوثانا وقراءة ابن عباس الا اثنا جمع وثن مثل اسد واسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله واذا الرسل اقتت قال الزجاج وجائز ان يكون اثن اصلها اثن فاتبعت الضمة الضمة القول الثاني قوله الا اناثا اي الا امواتا وفي تسمية الاموات اناثا وجهان الاول ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول من هذه الاحجار تعجبني كما تقول من

من المرأة تجيء الثاني ان الأنثى أخس من الذكر والميت أخس من الحي فلهذه المناسبة أطلقوا اسم الأنثى على الجمادات الموات **القول الثالث** ان بعضهم كان يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة بنات الله قال تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى والمقصود هل الانسان أجهل ممن أشرك ثم قال وان يدعون الا شيطانا مريدا قال المفسرون كان في كل واحدة من تلك الأوثان شيطان يتراءى للسدنة يكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعده لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولا شك ان قائل هذا القول هو ابليس ولا يبعد ان الذي تراءى للسدنة هو ابليس واما المريد فهو المبالغة في العصيان الكامل في العصيان المتجرد من الطاعة ويقال له مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد اي مملس ويقال شجرة مرداء اذا تناثرت ورقها والذي لم تنبت له لحية يقال له أمرد لكون موضع اللحية أملس فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال له مريد ومارد لانه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شيء ثم قال لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا وفيه مسائل **المسئلة الأولى** قال صاحب الكشاف قوله لعنه الله وقال لأتخذن صفتان بمعنى شيطانا مريدا جامعا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع واعلم ان الشيطان ههنا قد ادعى أشياء أولها قوله لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا الفرض في اللغة القطع والفرضة الثلمة التي تكون في طرف النهر والفرض الحز الذي في الزند والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قطعا لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم لهن فريضة اي جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا فنقول معنى الآية ان الشيطان لعنه الله قال عند ذلك لأتخذن من عبادك حظا مقدرا معينا وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه وفي التفسير عن النبي عليه السلام انه قال من كل الف واحد لله وسائرهم للناس ولابليس فان قيل النقل والعقل يدلان على ان حزب الشيطان أكثر عددا من حزب الله اما النقل فقوله تعالى في صفة البشر فاتبعوه الا فريقا وحكى عن الشيطان لأحتنكن ذريته الا قليلا وحكى عنه أيضا انه قال لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولا شك ان المخلصين قليلون واما العقل فهو ان الفساق والكفار أكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولا شك ان الفساق والكفار كلهم حزب ابليس اذا ثبت هذا فنقول لم قال لأتخذن من عبادك نصيبا مع ان لفظ النصيب لا يتناول القسم الأكثر وانما يتناول الأقل **والجواب** ان هذا التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المحقين وأيضا فالمؤمنون وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا كثيرين في العدد فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس وثانيها قوله تعالى ولأضلنهم يعني عن الحق قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أصلين عظيمين فالأصل الأول المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله تعالى قالوا وانما قلنا ان الآية تدل على ان المضل هو الشيطان لان الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله لأغوينهم أجمعين وقوله لأحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لأقعدن لهم صراطك المستقيم وأيضا انه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلا للناس في معرض الذم له وذلك يمنع من كون الاله موصوفا بذلك والأصل الثاني ان أهل السنة يقولون الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال ونحن نقول ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال بدليل ان ابليس وصف نفسه بانه مضل مع انه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وأيضا ان الكلام في هذه المسئلة مضطرب جدا فتارة يميل الى القدر المحض وهو قوله لأغوينهم وأخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما أغويتني وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا يعني ان قول هؤلاء الكفار نحن أغوينا فمن الذي أغوانا عن الدين ولا بد من انتهاء الكل بالآخرة الى الله وثالثها قوله ولأمنينهم وهذا يشعر بانه لا حيلة له في الاضلال أقوى من القاء الأماني في قلوب الخلق وطلب الأماني يورث شيئين الحرص والأمل والحرص والأمل يستلزمان أكثر الأخلاق الذميمة وهما كالأمرين اللازمين لجوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم يهرم ابن آدم ويشب معه اثنان الحرص والأمل والحرص يستلزم ركوب الأهوال في الدنيا والأهوال في الدين فانه اذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال أمله نسي الآخرة وصار غريقا في الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يرغب في الوعظ فيصير قلبه كالحجارة أو أشد قسوة ورابعها قوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام البتك القطع وسيف باتك أي قاطع والتبتيك التقطيع قال الواحدي رحمه الله وههنا قطع آذان البحائر باجماع المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون أذن الناقة اذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على أنفسهم الانتفاع بها وقال آخرون المراد انهم يقطعون آذان الأنعام نسكا في عبادة الأوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق وخامسها قوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان **الأول** ان المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك ومجاهد والسدي والنخعي وقتادة وفي تقرير هذا القول وجهان الأول ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم أخرجهم من ظهر آدم كالذر وأشهدهم على أنفسهم انه ربهم وآمنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه **والوجه الثاني** في تقرير

هذا

هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حراما والحرام حلالا القول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير أحوال تتعلق بالظاهر وذكروا فيه وجوها الأول قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله الواشمات والواشرات قال وذلك لان المرأة تتوصل بهذه الأفعال الى الزنا الثاني روي عن أنس وشهر بن حوشب وعكرمة وأبي صالح ان معنى تغيير خلق الله ههنا هو الاخصاء وقطع الآذان وفقء العيون ولهذا كان أنس يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل أحدهم ألفا عوروا عين فحلها **الثالث** قال ابن زيد هو التخنث وأقول يجب ادخال السحاقات في هذه الآية على هذا القول لان التخنث عبارة عن الذكر يشبه الأنثى والسحق عبارة عن الأنثى تشبه الذكر الرابع حكى الزجاج عن بعضهم ان الله تعالى خلق الأنعام ليركبوها فحرموها على أنفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ويخطر ببالي ههنا وجه آخر في تخريج الآية على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة أوجه التشوش والنقصان والبطلان فادعى الشيطان القاء أكثر الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو قوله ولأمنينهم ثم ان هذا المرض لا بد وان يكون على أحد الأوجه الثلاثة التي ذكرناها وهي التشوش والنقصان والبطلان فأما التشوش فالاشارة اليه بقوله ولأمنينهم وذلك لان صاحب الأماني يستعمل عقله وفكره في استخراج المعاني الدقيقة والحيل والوسائل اللطيفة في تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية فهذا مرض روحاني من جنس التشوش واما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام وذلك لان بتك الآذان نوع نقصان وهذا لان الانسان اذا صار بحيث يستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاترا ضعيف الحزم في طلب الآخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المرة الأولى ومن المعلوم ان من بقي مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يشتد في قلبه الرغبة في الدنيا والنفرة عن الآخرة ولا يزال تتزايد هذه الأحوال الى ان يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الآخرة البتة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فيكون حركته وسكونه وقوله وفعله لأجل الدنيا وذلك يوجب تغير الخلقة لان الأرواح البشرية انما دخلت هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها وألفت هذه المحسوسات التي لا بد من مفارقتها كان هذا بالحقيقة تغير الخلقة وهو كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وقال فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعلم انه تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم ان أحدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكنه اذا فعل ما أمره الشيطان به وترك ما أمره الرحمن به صار كأنه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى وانما قال خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد فوات أشرف المطالب وأجلها بسبب أخس المطالب وأدونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا واعلم انا بينا في الآية المتقدمة ان عمدة أمر الشيطان انما هو القاء الأماني في القلب واما بتك الآذان وتغيير الخلقة فذاك من نتائج القاء الأماني في القلب ومن ثمراته فلا جرم نبه الله تعالى على ما هو العمدة في دفع تلك الأماني وهو ان تلك الأماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله على أعظم الآلام والمضار وجميع أحوال الدنيا كذلك والعاقل يجب عليه ان لا يلتفت الى شيء منها ومثاله ان الشيطان يلقي في قلب الانسان انه سيطول عمره وينال من الدنيا أمله ومقصوده ويستولي على أعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسرت له كما تيسرت لغيره الا ان كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان طال العمر ووجد مطلوبه على أحسن الوجوه فانه لا بد وان يكون عند الموت في أعظم أنواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان ألذ وأشهى وكان الالف معه أدوم والبقاء معه أتم كانت مفارقته أشد ايلاما وأعظم تأثيرا في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه الآية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الآية وجه آخر وهو ان الشيطان يعدهم بانه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال تعالى أولئك مأواهم جهنم **واعلم** انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند وجدان شيء يستحسنه في الظاهر الا انه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي الله سبحانه وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من انه ليس الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل والمفر قال الواحدي رحمه الله هذه الآية تحتمل وجهين أحدهما انه لا بد لهم من ورودها **والثاني** التخليد الذي هو نصيب الكفار وهذا غير بعيد لان الضمير في قوله عنها يعود الى الذين تقدم ذكرهم وهم الذين قال الشيطان لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والأظهر ان الذي يكون نصيب الشيطان هم الكفار ولما ذكر الله الوعيد أردفه بالوعد فقال والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا **واعلم** انه تعالى في أكثر آيات الوعد ذكر خالدين فيها أبدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام لزم التكرار وهو خلاف الأصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث

لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التابيد الا في حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم
قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول موكد لنفسه كانه قال وعد وعدا وحقا مصدر موكد لغيره اي حق ذلك
حقا ثم قال ومن اصدق من الله قيلا وهو توكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لاتباعه
من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي ليس
احد اكذب منه وقرا حمزة والكسائي اصدق من الله قيلا باشمام الزاي وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القران نحو
قصد السبيل فاصدع بما تومر والقيل مصدر كالقول وقيلا قال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى ليس
بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب فيه مسائل **المسئلة الاولى** الامنية افعولة من المنية
وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته المسئلة الثانية ليس فعل فلا بد
من اسم يكون هو مسندا اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات
تجري الاية بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب اي ليس يستحق بالاماني انما يستحق بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين
على امانيكم الثالث ليس الثواب والعقاب بامانيكم والوجه الاول اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده
الى ما هو غير مذكور **المسئلة الثالثة** الخطاب في قوله ليس بامانيكم خطاب مع من فيه قولان
الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان واما نيهم ان لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان اعترفوا به لكنهم يصفون
اصنامهم بانها شفعاؤهم عند الله واما اماني اهل الكتاب فهو قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم نحن ابناء
الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة والقول الثاني انه خطاب مع المسلمين واما نيهم ان يغفر لهم وان ارتكبوا
الكبائر وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروي انه تفاخر
المسلمون واهل الكتاب فقال اهل الكتاب نبينا خاتم النبيين وكتابنا ناسخ الكتب فانزل الله تعالى هذه الاية من يعمل سوءا يجز به
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قالت المعتزلة هذه الاية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء
من السيئات وليس لقائل ان يقول هذا يشكل بالصغائر فانها مغفورة قالوا الجواب عنه من وجهين الاول
ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان صاحب الصغيرة قد احبط من ثواب طاعته مقدار عقاب تلك المعصية فههنا
قد وصل جزاء تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا عنه بان الكلام على عمومات الوعيد قد تقدم في تفسير قوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذي نزيده ههنا في هذه الاية وجوه الاول انه لا يجوز
ان يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الغموم والهموم والاحزان والالام والاسقام والذي يدل على صحته
ما ذكرنا القران والخبر اما القران فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع جزاء واما
الخبر فما روي انه لما نزلت هذه الاية قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه كيف الصلاح بعد هذه الاية فقال عليه السلام غفر الله لك
يا ابا بكر الست تمرض اليس يصيبك اللأواء فهو ما تجزون به وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قرا هذه الاية فقال
انجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى المومن في الدنيا بمصيبته في جسده وما يوذيه
وعن ابي هريرة رضي الله عنه لما نزلت هذه الاية بكينا وحزنا وقلنا يا رسول الله ما ابقت هذه الاية لنا شيئا فقال عليه السلام
ابشروا فانه لا يصيب احدا منكم مصيبة في الدنيا الا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه الوجه الثاني في الجواب
هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان يحصل الجزاء بنقص ثواب ايمانه وسائر طاعاته ويدل عليه القران
والخبر والمعقول اما القران فقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما الخبر فما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه
قال لما نزلت هذه الاية شقت على المومنين مشقة شديدة وقالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال عليه
السلام انه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة
من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلبت احاده اعشاره واما المعقول فهو ان ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة
من عقاب الكبيرة الواحدة والعدل يقتضي ان يحط من الاكثر مثل الاقل فيبقى حينئذ من الاكثر شيء زائد فيدخل الجنة
بسبب تلك الزيادة **الوجه الثالث** في الجواب ان هذه الاية
انما نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرنا انه تعالى قال بعد هذه الاية ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مومن
فاولئك يدخلون الجنة والمومن الذي اطاع سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مومن قد عمل الصالحات
فوجب القطع بانه يدخل الجنة بحكم هذه الاية وقولهم خرج عن كونه مومنا فهو باطل لان الدلائل الدالة على ان صاحب
الكبيرة مومن مثل قوله وان طائفتان من المومنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغي حال كونه باغيا
مومنا وقال يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمى صاحب القتل العمد العدوان مومنا وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى

سماه مومنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة مومن واذا كان مومنا فقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات حجة في ان المومن الذي
يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون قوله ومن يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل الكفر الوجه الرابع في الجواب هب ان النص
يعم المومن والكافر ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام ولان الحاق التاويل بعمومات
الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله على التاويل التعريض جود واحسان **المسئلة الثانية**
دلت الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لان قوله ومن يعمل سوءا يتناول جميع المحرمات فدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم
في دين الاسلام ثم قوله يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الهموم والغموم
في الدنيا قلنا انه لا بد وان يصل جزاء اعمالهم الحسنة اليهم في الاخرة واذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون نعيمهم في الدنيا اكثر ولذا قسم
فيها الاكل ولذلك قال عليه السلام الدنيا سجن المومن وجنة الكافر واذا كان كذلك امتنع ان يقال انه جزاء اعمالهم المحظورة يصل
اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم في الاخرة **المسئلة الثالثة** قالت
المعتزلة دلت الاية على ان العبد فاعل وقادر ودلت ايضا على انه بعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت الاية على مجموع هذين الامرين فقد
دلت على ان الله غير خالق لافعال العباد وذلك من وجهين احدهما انه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول
مقدور واحد بقادرين والثاني انه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليها جزاء البتة وذلك باطل لان الاية دالة على
ان العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال مذكور في هذا الكتاب ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله
وليا ولا نصيرا قالت المعتزلة دلت الاية على نفي الشفاعة والجواب من وجهين الاول انا قلنا ان هذه الاية في حق الكفار الثاني
ان شفاعة الانبياء والملائكة في حق العصاة انما تكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولي لاحد ولا نصير لاحد الا الله سبحانه وتعالى
ثم قال تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مومن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا [illegible] وقيل لما نزل
قوله من يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء فنزلت هذه الاية الى قوله ومن احسن دينا وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** قرا ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم اليا وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم
وفي حم المومن والباقون بفتح اليا وضم الخاء في هذه السورة جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه افخم
ويدل على تشبيه دخولهم الجنة ويوافق ولا يظلمون واما القراءة الثانية فهي مطابقة لقوله تعالى ادخلوا الجنة انتم وازواجكم ولقوله
ادخلوها بسلام والله اعلم **المسئلة الثانية** قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان الاولى
للتبعيض اراد من يعمل بعض الصالحات لان احدا لا يقدر على ان يعمل جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مومنا
استحق الثواب واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان صاحب الكبيرة لا يبقى مخلدا في النار بل ينقل الى الجنة وذلك لانا بينا ان صاحب
الكبيرة مومن واذا ثبت هذا فنقول ان صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الاية ان يدخل الجنة ولزم
بحكم الايات الدالة على وعيد الفساق ان يدخل النار فاما ان يدخل الجنة ثم ينقل الى النار وذلك باطل بالاجماع او يدخل النار اولا
ثم ينقل الى الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد عنه والله اعلم **المسئلة الثالثة** النقير نقرة
في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر منبت النواة فان قيل كيف خص الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم
كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وقال وما الله يريد ظلما للعباد والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون
عائدا الى عمال السوء وعمال الصالحات جميعا والثاني ان كل من لا ينقص عن الثواب كان بان لا يزيد في العقاب اولى فهذا هو الحكم
فيما بين الخلق فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق ما يعرفه الخلق

قوله تعالى

ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا

اعلم انه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مومنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدهما انه الدين
المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله تعالى والثاني وهو انه الدين الذي كان عليه ابراهيم عليه السلام وكل
واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام اما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل
اما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه وذلك لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والوجه احسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف
بقلبه ربه واقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله واما العمل فاليه الاشارة بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات
وترك السيئات فتامل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وايضا فقوله اسلم وجهه لله يفيد
الحصر معناه انه اسلم نفسه لله وما اسلم لغير الله وهذا فيه تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار
التبري من الحول والقوة وايضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين كانوا يستعينون بالاصنام ويقولون
هولاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب والطبائع وغيرها واليهود كانوا يقولون في
دفع عقاب الاخرة عنهم نحن من اولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله واما المعتزلة

ثم في الحقيقة ما اسلموا وجوههم لانهم يرون ان الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم فهم في الحقيقة لا يرجون الا انفسهم ولا يخافون الا انفسهم واما اهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والابداع الى الحق سبحانه واعتقدوا انه لا موجد ولا مؤثر الا الله فهم الذين اسلموا وجوههم لله **واما الوجه الثاني** في بيان فضيلة الاسلام وهو ان محمدا عليه السلام انما دعا الخلق الى دين ابرهيم عليه السلام فقد اشتهر عند كل الخلق ان ابراهيم عليه السلام ما كان يدعو الا الى الله تعالى كما قال اني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد عليه السلام قد كان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام في الختان وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلاة اليها والطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه ولما ثبت ان شرع محمد عليه السلام كان قريبا من شرع ابرهيم ثم ان شرع ابرهيم مقبول عند الكل وذلك لان العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب الى ابرهيم واما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم ان يكون شرع محمد مقبولا عند الكل واما قوله حنيفا ففيه بحثان الاول يجوز ان يكون حالا للمتبوع وان يكون حالا للتابع كما اذا قلت رأيت راكبا فانه يجوز ان يكون الراكب حالا للمرئي والرائي **البحث الثاني** الحنيف المائل ومعناه انه مائل عن الاديان كلها لان ما سواه باطل والحق انه مائل عن كل ظاهر وباطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان فيه بعد عن الباطل الذي يضاده فقد يكون قريبا من الباطل الذي يجانسه واما الحق فانه واحد فيكون مباينا عن كل ما عداه كالمركز الذي يكون في غاية البعد عن جميع اجزاء الدائرة فان قيل ظاهر هذه الاية تقتضي ان شرع محمد عليه السلام نفس شرع ابراهيم وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه السلام صاحب شريعة مستقلة وانتم لا تقولون بذلك قلنا يجوز ان تكون ملة ابرهيم داخلة في ملة محمد عليه السلام مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ثم قال تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وفيه وجهان الاول ان ابرهيم لما بلغ في علو الدرجة في الدين ان اتخذه الله خليلا كان جديرا بان يتبع خلقه وطريقته والثاني انه لما ذكر ملة ابرهيم ووصفه بكونه حنيفا ثم قال عقيبه واتخذ الله ابرهيم خليلا اشعر هذا بانه سبحانه انما اتخذه خليلا لانه كان عالما بذلك الشرع اتيا بتلك التكاليف ومما يؤكد هذا قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما وهذا يدل على انه سبحانه انما جعله اماما للخلق لانه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما دلت الاية ان ابرهيم عليه السلام انما نال هذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله تعالى بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لا بد وان يفوز باعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين فان قيل ما موقع قوله واتخذ الله ابرهيم خليلا قلنا هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب ونظيره ما جاء في الشعر من قوله والحوادث جمة والجملة الاعتراضية من شانها تاكيد ذلك الكلام والامر هاهنا كذلك على ما بيناه **المسئلة الثانية** ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها الاول ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء قلبه ولا شك ان ذلك هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله ابرهيم عليه السلام على الملكوت الاعلى والاسفل ودعا القوم مرة بعد اخرى الى توحيد الله ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم جعله الله اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه خليلا لان محبة الله لعبد عبارة عن ارادته لايصال الخيرات والمنافع اليه **الوجه الثاني** في اشتقاق اسم الخليل انه يوافقك في خلالك [illegible] وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا باخلاق الله فلما بلغ ابرهيم عليه السلام في هذا الباب مبلغا لم يبلغه احد ممن تقدم لا جرم خصه الله بهذا التشريف **الوجه الثالث** قال صاحب الكشاف الخليل هو الذي يسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني ويحمل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله كما اخبر الله عنه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين الوجه الرابع الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عليه السلام لما كان خليلا لله امتنع ان يقال انه يسد الخلل وهاهنا علمنا انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك انما المقصود قد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها الاول انه لما صار الرمل الذي اتى به غلمانه دقيقا قالت امراته هذا من عند خليلك المصري فقال ابرهيم بل هو من خليلي الله والثاني قال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال ابرهيم عليه السلام اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت اشجى من الاول فقال اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك وولدك وانما كان المقصود امتحانك فلما بذل المال والاولاد على سماع ذكر الله لا جرم اتخذه الله خليلا الثالث روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابرهيم في صورة غلمان حسان الوجوه ظن الخليل انهم اضيافه

وذبح

٢

وذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط ان تسموا الله في اوله وتحمدوه في اخره فقال جبريل انت خليل الله فنزل هذا الوصف واقول عندي فيه وجه اخر وهو ان جوهر الروح اذا كان مضيا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الجسدانية ثم اتفق ان انضاف الى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف اعمال تزيده صقالة عن الكدورات الجسمانية وافكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا الالهية صار مثل هذا الانسان متوغلا في عالم القدس والطهارة متبريا عن علايق الجسم والحس ثم لا يزال هذا الانسان يتزايد في هذه الاحوال الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا الله ولا يتحرك الا الله ولا يسكن الا الله ولا يمشي الا الله فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص في جواهرها وتوغل في ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل لما انه تخللت محبة الله في جميع قواه واليه الاشارة بقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي عصبي نورا **المسئلة الثالثة** قال بعض النصارى لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق اسم الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه ان الفرق ان كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات ثم قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وفيه وجوه الاول ان يكون المعنى انه لم يتخذ الله ابرهيم خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما تكون خلة الادميين وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات ومن كان كذلك فكيف يعقل ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما اتخذه خليلا بمحض الفضل والاحسان والكرم ولانه لما كان مخلصا في العبودية لا جرم خصه الله بهذا التشريف والحاصل ان كونه خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه ازال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام والثاني انه تعالى ذكر من اول السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الامر والنهي والوعد والوعيد فبين هاهنا انه اله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وان ينقاد لامره ونهيه الثالث انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول الامرين احدهما القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع والعاصي والمحسن والمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ملك السموات والارض وعلى كمال علمه بقوله وكان الله بكل شيء محيطا الرابع انه سبحانه لما وصف ابرهيم بانه خليله بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك لانه له ما في السموات وما في الارض ويجري هذا مجرى قوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا ويجري قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة مع كمالهم في صفة القدرة والقوة وفي صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن ان يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبوديته كذا هاهنا يعني اذا كان كل من في السموات والارض ملكه في تسخيره ونفاذ مشيئته فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذه ابرهيم خليلا يخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة **المسئلة الثانية** انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما **المسئلة الثالثة** قوله وكان الله بكل شيء محيطا فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم والثاني المراد منه الاحاطة بالقدرة كما في قوله واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل ان يقول لما دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة فلو حملنا قوله وكان الله بكل شيء محيطا على كمال القدرة لزم التكرار وذلك لانا نقول ان قوله ولله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه تعالى قادرا مالكا لكل ما في السموات وما في الارض ولا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما فلما قال وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات

قوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن

اعلم ان عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على احسن الوجوه وهو ان يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة الهيته ثم يعود مرة اخرى الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب واقربها الى التاثير في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب الا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول انه سبحانه ذكر في اول هذه السورة انواعا كثيرة

من الشرائع والتكاليف شرائعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك ثم ختم تلك الآيات بالآيات الدالة على
عظمة جلال الله وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك إلى بيان الأحكام فقال ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وفي الآية مسائل

المسألة الأولى قال الواحدي رحمه الله الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسألة
فأفتاني إفتاء وفتيا وفتوى وهما اسمان موضوعان موضع الإفتاء ويقال أفتيت فلانا في رؤيا رآها إذا عبرتها قال تعالى يوسف أيها الصديق
أفتنا في سبع بقرات سمان ومعنى الإفتاء إظهار المشكل وأصله من الفتى وهو الشاب الذي قوي وكمل فالمعنى كأنه يقوي ببيانه
ما أشكل ويصير قويا فتيا **المسألة الثانية** ذكروا في سبب نزول الآية وجهين الأول أن العرب كانت لا تورث النساء والصبيان
شيئا من الميراث كما ذكرنا في أول هذه السورة فهذه الآية نزلت في توريثهم والثاني أن الآية نزلت في توفية الصداق لهن
وكانت اليتيمة تكون عند الرجل إذا كانت جميلة ومال إليها تزوج بها وأكل مالها وإذا كانت دميمة منعها من الأزواج حتى تموت
فيرثها فأنزل الله هذه الآية **المسألة الثالثة** اعلم أن الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وإنما يقع عن
حالة من أحوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة في الآية فكانت مجملة غير دالة على الأمر الذي وقع عنه
الاستفتاء أما قوله تعالى وما يتلى عليكم ففيه أقوال الأول أنه رفع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم في النساء والمتلو في الكتاب
يفتيكم فيهن أيضا وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام أنهم كانوا قد سألوا عن
أحوال كثيرة من أحوال النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر أن الله يفتيهم فيه وما كان منها مبين الحكم في الآيات المتقدمة
ذكر أن تلك الآيات المتلوة يفتيهم فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم إفتاء من الكتاب ألا ترى أنه تعالى قال في المجاز المشهور
إن كتاب الله بين لنا هذا الحكم وكما جاز هذا جاز أيضا أن يقال إن كتاب الله أفتى بكذا القول الثاني أن قوله وما يتلى عليكم مبتدأ
وفي الكتاب خبره وهي جملة معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التي تتلى عليهم وأن
العدل والإنصاف في حقوق اليتامى من عظائم الأمور عند الله تعالى التي تجب مراعاتها والمحافظة عليها والمخل بها ظالم متهاون
بما عظمه الله ونظيره في تعظيم القرآن وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم **القول الثالث**
أنه مجرور على القسم كأنه قيل قل الله يفتيكم فيهن وأقسم بما يتلى عليكم في الكتاب والقسم أيضا بمعنى التعظيم القول الرابع أنه عطف
على المجرور في قوله فيهن والمعنى قل الله يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا نظرا إلى اللفظ وإلى المعنى أما اللفظ
فلأنه يقتضي عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به والأرحام وأما المعنى فلأن هذا القول
يقتضي أنه تعالى أفتى في تلك المسائل وأفتى أيضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم أنه ليس المراد ذلك وإنما المراد أنه تعالى يفتي فيما سألوا
من المسائل بقي ههنا سؤالات **السؤال الأول** بم تعلق قوله في يتامى النساء الجواب أما في الوجه
الأول فهو صلة يتلى أي يتلى عليكم في معناهن وأما في سائر الوجوه فبدل من فيهن السؤال الثاني الإضافة في يتامى النساء ما هي الجواب
قال الكوفيون معناه في النساء اليتامى فأضيفت الصفة إلى الاسم كما تقول يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون إضافة
الصفة إلى الاسم غير جائزة فلا يقال شربت بطالة الخبز وذلك لأن الصفة والموصوف شيء واحد فإضافة الشيء إلى
نفسه محال وهذا التعليل ضعيف لأن الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على أن الموصوف غير الصفة ثم إن البصريين
زعموا على هذا القول وقالوا النساء في الآية غير اليتامى والمراد بالنساء أمهات اليتامى أضيفت إليهن اليتامى ويدل عليه
أن الآية نزلت في قصة أم كجة وكانت لها يتامى ثم قال اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث وهذا على
قول من يقول نزلت الآية في ميراث اليتامى والصغار وعلى قول الباقين المراد بقوله ما كتب لهن الصداق ثم قال تعالى وترغبون
أن تنكحوهن قال أبو عبيدة هذا يحتمل الرغبة والنفرة فإن حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون في أن تنكحوهن وإن حملته على النفرة
كان المعنى وترغبون عن أن تنكحوهن لدمامتهن واحتج أصحاب أبي حنيفة رحمه الله بهذه الآية على أنه يجوز لغير الأب والجد تزويج
الصغيرة ولا حجة لهم فيه لاحتمال أن يكون المراد وترغبون أن تنكحوهن إذا بلغن والدليل على صحة قولنا أن قدامة بن مظعون زوج بنت
أخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب أمها في المال فجاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
قدامة أنا عمها ووصي أبيها فقال النبي عليه السلام إنها صغيرة وإنها لا تزوج إلا بإذنها وفرق بينها وبين ابن عمر ولأنه ليس في
الآية أكثر من ذكر رغبة الأولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز ثم قال تعالى والمستضعفين من الولدان وهو مجرور
معطوف على يتامى النساء وكانوا في الجاهلية لا يورثون الأطفال والنساء وإنما يورثون الرجال الذين بلغوا إلى القيام بالأمور العظيمة
دون الأطفال والنساء ثم قال وأن تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين وتقدير الآية وما يتلى عليكم
في الكتاب يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي أن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما فيجازيكم
عليه ولا يضيع عند الله منه شيء

وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا

واعلم أن هذا من جملة ما أخبر الله تعالى أنه يفتيهم به في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل **المسألة الأولى**
قال بعضهم هذه الآية شبيهة بقوله وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما وههنا ارتفع امرأة بفعل يفسره خافت
وكذا القول في جميع الآيات التي تلوناها والله أعلم **المسألة الثانية** قال بعضهم خافت أي علمت وقال الآخرون
ظنت وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة بل المراد نفس الخوف إلا أن الخوف لا يحصل إلا عند ظهور الأمارات الدالة على وقوع الخوف وتلك
الأمارات ههنا أن يقول الرجل لامرأته إنك دميمة أو شيخة وإني أريد أن أتزوج شابة جميلة والبعل هو الزوج والأصل في
البعل هو السيد ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة ويجمع البعل على بعولة وقد تقدم هذا في سورة البقرة في قوله تعالى
وبعولتهن أحق بردهن والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الأرض
ونشوز الرجل في حق المرأة أن يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها **المسألة الثالثة**
ذكروا في سبب نزول الآية وجوها الأول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن الآية نزلت في ابن أبي السائب كانت له زوجة
وله منها أولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها فقالت لا تطلقني ودعني أشتغل بمصالح أولادي واقسم لي في كل شهر ليالي فقال
الزوج إن كان الأمر كذلك فهو أصلح لي والثاني أنها نزلت في سودة بنت زمعة أراد النبي عليه السلام أن يطلقها فالتمست
أن يمسكها وتجعل نوبتها لعائشة فأجاز النبي عليه السلام ذلك ولم يطلقها والثالث روي عن عائشة أنها قالت نزلت في المرأة
تكون عند الرجل ويريد الرجل أن يستبدل بها غيرها فتقول أمسكني وتزوج بغيري وأنت في حل من النفقة والقسم **المسألة الرابعة**
قوله نشوزا أو إعراضا المراد بالنشوز إظهار الخشونة في القول والفعل أو فيهما والمراد من الإعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة
والإيذاء وذلك لأن مثل هذا الإعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال تعالى فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا وفيه
مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وحمزة والكسائي يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف الألف من الإصلاح
والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد والألف بين الصاد واللام من التصالح ويصالحا في الأصل هو يتصالحا فسكنت التاء وأدغمت
في الصاد ونظيره قوله اداركوا فيها أصله تداركوا فسكنت التاء وأبدلت بالدال لقرب المخرج وأدغمت في الدال ثم اجتلبت همزة الوصل لأنه لا يبتدأ
بساكن فصار اداركوا إذا عرفت هذا فنقول من قرأ يصلحا فوجهه أن الإصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا
أو إثما فأصلح بينهم وقال أو إصلاح بين الناس ومن قرأ يصالحا وهو الاختيار عند الأكثرين قال لأن يصالحا معناه يتوافقا وهو أليق بهذا
الموضع وفي حرف عبد الله فلا جناح عليهما أن اصالحا وأما انتصاب صلحا في قراءة من قرأ يصالحا على المصدر وكان الأصل أن يقال تصالحا ولكنه ورد كما في
قوله والله أنبتكم من الأرض نباتا وقوله وتبتل إليه تبتيلا وقول الشاعر

وبعد عطائك المائة الرتاعا

المسألة الثانية الصلح إنما يحصل في شيء يكون حقا للمرأة على الزوج وهو المهر والنفقة أو القسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر
المرأة على طلبها من الزوج شاء أم أبى أما الوطء فليس كذلك لأن الزوج لا يجبر على الوطء إذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح عبارة عن أن
تبذل المرأة كل الصداق أو بعضه للزوج أو أسقطت عنه مؤنة النفقة أو أسقطت عنه القسم وكان غرضها من ذلك أن لا يطلقها زوجها
فإذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا ثم قال تعالى والصلح خير وفيه مسائل **المسألة الأولى**
الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم أم لا والذي نصرناه في أصول الفقه
أنه لا يفيده وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه وأما إذا قلنا إنه يفيد العموم فههنا بحث وهو أنه إذا حصل هناك معهود سابق فحمله على
العموم أولى أم على المعهود السابق الأصح أن حمله على المعهود السابق أولى وذلك لأنا إنما حملناه على الاستغراق ضرورة أنا لو لم
نقل ذلك لصار مجملا ولخرج عن الإفادة فإذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه إذا عرفت هذه المقدمة
فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة
والأولون تمسكوا به في مسألة أن الصلح على الإنكار جائز كما هو قول أبي حنيفة وأما نحن فقد بينا أن حمل هذا اللفظ على المعهود السابق
أولى فاندفع استدلالهم والله أعلم **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك
قوله وأحضرت الأنفس الشح إلا أنه اعتراض مؤكد للمطلوب بحصول المقصود المسألة الثالثة أنه تعالى ذكر أولا قوله فلا جناح
عليهما أن يصالحا فقوله لا جناح يوهم أنه رخصة والغاية فيه ارتفاع الإثم فبين تعالى أن هذا الصلح كما أنه لا جناح فيه ولا إثم
فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فإنهما إذا تصالحا على شيء فذاك خير من أن يتفرقا أو يقيما على النشوز والإعراض أما قوله
تعالى وأحضرت الأنفس الشح فاعلم أن الشح هو البخل والمراد أن الشح جعل كالأمر الحاضر للنفوس اللازم لها لا ينفك عنها فالنفوس مطبوعة
على الشح ثم يحتمل أن يكون المراد منه أن المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل أن يكون المراد أن الزوج يشح بأن يقضي عمره معها مع دمامة
وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها ثم قال تعالى وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا وفيه وجوه الأول
أنه خطاب مع الأزواج يعني وإن تحسنوا بالإقامة على نسائكم وإن كرهتموهن وتتقوا النشوز والإعراض وما يؤدي إلى الأذى
والخصومة فإن الله كان بما تعملون من الإحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه الثاني أنه خطاب للأزواج والمرأة يعني وإن تحسن

كل واحد منهما الى صاحبه ويحترز عن الظلم **الثالث** انه خطاب لغيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف ان عمران بن حطان الخارجي كان من ادم بني ادم وامرأته من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال مالك فقالت حمدت الله على اني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فيه قولان الاول لن تقدروا على التسوية بينهن في ميل الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به قالت المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الداعي الثاني لا تستطيعون التسوية بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الداعي ومع قيام الصارف محال ثم قال فلا تميلوا كل الميل والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك التفاوت في القول والفعل وروى الشافعي رحمه الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم ويقول هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم قال تعالى فتذروها كالمعلقة يعني تبقى لا ايما ولا ذات بعل كما ان الشيء المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفي قراءة ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت له امرأتان يميل مع احدهما جاء يوم القيامة واحد شقيه مائل وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث الى ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة الى كل ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عمر مثل هذا قالوا لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت ارفع راسك فان رسول الله كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن جميعا ثم قال تعالى وان تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما حصل في القلب من الميل الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتداركوه بالتوبة وتتقوا في المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى ذكر جواز الصلح ان ارادا ذلك فان رغبا في المفارقة فالله سبحانه بين جوازه بهذه الآية ايضا ووعدهما ان يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغني كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الاول وبعيش اهنى من عيشه الاول ثم قال وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى لما وعد كل واحد منهما بانه يغنيه من سعته وصف نفسه بكونه واسعا وانما جاز وصفه الله تعالى بذلك لانه تعالى واسع الرزق واسع الفضل واسع النعمة واسع القدرة واسع العلم فلو ذكر انه واسع في كذا لاختص ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في جميع الكمالات وتحقيقه في العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الله الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فانما يوجد بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم وقوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي يريد فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف او تسريح باحسان

قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض

وفي تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان **الاول** انه تعالى لما ذكر انه يغني كلا من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا فقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك فانه لا بد وان يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والمساكين بين انه ما امر بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد لان مالك السموات كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور بل انما امرهم بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخراهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** المراد بالآية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم تلحقها نسخ ولا تبديل بل هو وصية الله في الاولين والآخرين **المسألة الثانية** قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب والثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك وقوله واياكم عطف على الذين اوتوا الكتاب والكتاب اسم الجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى **المسألة الثالثة** قوله ان اتقوا الله كقولك امرتك الخير قال الكسائي يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا ويقال امرتك ان ايت زيدا وان تاتي زيدا قال تعالى امرت ان اكون اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا قوله وان تكفروا عطف على قوله اتقوا الله والمعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وفيه وجهان الاول انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم باصناف النعم كلها فحق كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه **والثاني** وان تكفروا فان لله ما في سمواته وما في ارضه من اصناف المخلوقات من يعبده ويتقيه وكان مع ذلك غنيا عن خلقه وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده منهم احد فهو في ذاته

محمود

محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه ثم قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا **فان قيل** ما الفائدة في تكرير قوله ولله ما في السموات وما في الارض قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمات في هذه الآية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة امور فاولها انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات وما في الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم وثانيها قال وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض والمراد منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه تقرير كونه غنيا لذاته عن الكل **وثالثها** قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويات باخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما آخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه فالغرض هنا تقرير كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على احد تلك المدلولات ثم يذكره مرة اخرى ليستدل به على الثاني ثم يذكره ثالثا ليستدل به على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكر الدليل مرة واحدة لان عند اعادة ذكر الدليل يحضر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول فكان العلم الحاصل بذلك المدلول اقوى واجلى فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعاده ثلاث مرات وفرعت عليه في كل مرة اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على اسرار شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال باحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله الى الاستغراق في معرفة الله وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده لا جرم كان في غاية الحسن والكمال وقوله وكان الله على ذلك قديرا ايضا انه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة لم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كالعدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع **فان قيل** كيف دخل الفاء في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الارادة او لم تحصل قلنا تقدير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط ثم قال وكان الله سميعا بصيرا يعني يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى انهم لا يجتهدون فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر لهم عن هذه الاعمال

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين

وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في اتصال الآية بما قبلها وجوه الاول انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهم وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء حقوق الله وفي الشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة فكانه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام اعلى واشرف فكانت هذه الآية تاكيدا لما تقدم من التكاليف الثاني انه تعالى لما منع الناس عن ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم بان يكونوا طالبين لثواب الآخرة ذكر عقيبه هذه الآية وبين ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون في آخر مراتب الانسانية واول مراتب الملائكة فاما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي منتهى امرها وجدان علف او السبع الذي غاية امره ايذاء حيوان الثالث انه تقدم في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وامرهم بالاشهاد عند دفع اموال اليتامى اليهم وامرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله وجرى في هذه السورة قصة طعمة بن ابيرق واجتماع قومه على الذب عنه والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الآيات بالمصالحة مع الزوجة ومعلوم ان كل ذلك امر من الله لعباده بان يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد وعلى انفسهم وكانت هذه الآية كالمؤكدة لكل ما جرى ذكره في هذه السورة من انواع التكاليف **المسألة الثانية** القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على انفسكم او آبائكم او اقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه موجبا الزام الحق والثاني ان يكون المراد وان كانت الشهادة وبالا على انفسكم واقاربكم وذلك ان يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم او غيره **المسألة الثالثة** في نصب شهداء ثلاثة اوجه الاول الحال من قوامين والثاني انه خبر كونوا على ان لها خبرين والثالث ان يكون صفة لقوامين **المسألة الرابعة** انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يامرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى انفسهم تركوه حتى ان اقبح القبح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه نبه في هذه الآية على سوء هذه الطريقة وذلك انه تعالى امره بالقيام بالقسط اولا ثم امره بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان يكون مضايقة الانسان

عن نفسه فرق مقامه مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس متقدم على دفع الضرر عن الغير الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول فتا[؟] في موضع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة على القيام بالقسط وههنا قدم القيام بالقسط فما الفرق قلنا شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا للمخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوانين العدل في تلك المخلوقات فيلزم هناك ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط اما في حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ومعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم يكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب في قوله شهداء لله ان تكون تلك الشهادة متقدمة على القيام بالقسط والواجب ههنا ان تكون الشهادة متاخرة عن القيام بالقسط ومن تامل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليها الا بالتوفيق الالهي ثم قال تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما طلبا لرضى الغني او الترحم على الفقير فالله اولى بامورهما ومصالحهما وكان من حق الكلام ان يقال فالله اولى به لان قوله ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين الا انه بنى الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ اي الله اولى بالغني والفقير وفي قراءة ابي فالله اولى بهم وهو راجع الى قوله او الوالدين والاقربين وقرا عبد الله ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال تعالى فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين فقد حصل له الآخر فتقدير الآية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا يعني اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي الآية مسائل قرا الجمهور وان تلووا بواوين وقرا ابن عامر وحمزة تلوا واما قراءة تلووا ففيه وجهان

احدهما ان يكون المعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله ودفعه الثاني ان يكون المعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتله ومنه يقال التوى هذا الامر اذا انعقد وتعسر تشبيها بالشيء المنفتل واما القراءة الثانية ففيها وجهان

الاول ان تلوا اصله تلووا ثم قلبت الواو همزة ثم حذفت الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبلها فصار تلوا وهذا قول الزجاج والثاني قال الفراء معنى تلوا والولاية اي ان وليتم فاقبلتم عليه او اعرضتم عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن المقبل باحسانه والمسيء المعرض باساءته والحاصل ان تلووا او تعرضوا عن اقامته فعلى هذا المعنى الوجهين واما قوله فان الله كان بما تعملون خبيرا فهو تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل

وفيه مسائل

المسئلة الاولى في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه لما امر بالقسط في قوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الآية وثانيهما انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها آية الامر بالايمان

المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولاجل هذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي محصورة في قولين الاول ان المراد بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا المسلمون ثم في تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه الاول ان المراد بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا ايها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان عالما بذلك وثانيها يا ايها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية ورابعها يا ايها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمنوا بان كنه عظمة الله لا ينتهي اليه عقولكم وكذلك احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا ينتهي اليها على التفصيل عقولنا

وخامسها روي ان جماعة من احبار اليهود جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه وسلم بل آمنوا بالله ورسوله محمد وكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الآية فكلهم آمنوا القول الثاني ان المخاطبين بقوله آمنوا ليس هم المسلمون وفي تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه الاول ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين آمنوا بموسى والتوراة وعيسى والانجيل آمنوا بمحمد والقرآن وثانيها ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا ايها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ويتاكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب مع الذين قالوا آمنوا وجه النهار واكفروا آخره والتقدير يا ايها الذين آمنوا وجه النهار آمنوا ايضا آخره ورابعها انه خطاب مع المشركين تقديره يا ايها الذين آمنوا باللات والعزى واكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين

المسئلة الثالثة قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح ومن ضم فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال في آية اخرى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته قوله انا نحن نزلنا الذكر وقوله وانزلنا اليك الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم افخم كما في قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك

برسوله

المسئلة الرابعة اعلم انه امر في هذه الآية بالايمان باربعة اشياء اولها بالله وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة فاولها الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الآخر ثم قال تعالى فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الآية سؤالات

السؤال الاول لم قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية الجواب لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان الكتاب متقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول متقدما على الكتاب السؤال الثاني لم ذكر في مراتب الايمان امورا ثلاثة الايمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الآخر والجواب ان الايمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة وباليوم الآخر لا محالة اذ ربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر ويزعم ان الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التاويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص ان منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله

السؤال الثالث كيف قيل لاهل الكتاب والكتاب الذي انزل من قبل مع انهم كانوا مؤمنين بالتوراة والانجيل والجواب عنه من وجهين الاول انهم كانوا يؤمنون ببعض دون بعض فما كانوا مؤمنين بكل ما انزل من الكتب فامروا ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة الثاني انما امروا بعض الكتب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان وهو المعجزة فاذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا في المعجزة واذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد بقوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا السؤال الرابع لم قال نزل على رسوله وانزل من قبل والجواب قال صاحب الكشاف لان القرآن نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله والقول الكلام فيه قد سبق في تفسير قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل السؤال الخامس قوله والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد واي الكتب هو المراد منه الجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم

قوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا

اعلم انه تعالى لما امر بالايمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر هذه الآية واعلم ان فيها اقوالا الاول ان المراد منه ان الذين يتكرر منهم الكفر بعد الايمان مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان في قلوبهم اذ لو كان للايمان وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بادنى شبهة ومن لا يكون للايمان في قلبه وقع فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد انه لو اتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه وكذلك نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق فكذا ههنا الثاني قال بعضهم اليهود آمنوا بالتوراة وبموسى ثم كفروا بالعزير ثم آمنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد عليه السلام الثالث قال الآخرون المراد المنافقون فالايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والايمان الثاني هو انهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني هو انهم اذا دخلوا على شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج انواع المكر والكيد في حق المسلمين واظهار الايمان تعديتها فانه قال تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم حتى يؤمن قال القفال رحمه الله عليه وليس المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال والذي يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الايمان تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون وقوله ثم ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام المسئلة الخامسة دلت الآية على انه تحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهي ان شرط صحة الايمان ان يموت الرجل على الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بان المراد من الايمان على الظاهر لا الايمان والله اعلم

المسئلة السادسة دلت الآية على ان الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب ان يكون الايمان ايضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت فكذلك الآخر وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على الكفر والثاني ازدادوا كفرا بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب ان تكون زيادة في الايمان الثالث ان الزيادة في الكفر انما حصلت بقولهم انما نحن مستهزؤن وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين اعظم درجات الكفر واقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالات السؤال الاول ان الحكم المذكور في هذه الآية اما ان يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل التوبة غير مغفور على الاطلاق وحينئذ يضيع هذه الشرائط المذكورة في الآية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان بعد الف مرة فعلى التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه الاول

انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به اقوام معينون علم الله منهم انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه
فقط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير زال السؤال الثاني ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان من
كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للايمان في قلبه وقع ولا عظمة والظاهر من حال مثل هذا الانسان انه يموت على الكفر
على ما قررناه الثالث ان الحكم المذكور في الاية مشروط بعدم التوبة على الكفر واما قول السائل ان هذا التقدير تضييع الصفات
المذكورة قلنا ان افراده بالذكر يدل على ان كفرهم اخس وجناياتهم اعظم وعقوبتهم في القيامة اقوى فجرى هذا مجرى قوله واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح خصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله وملائكته وجبريل وميكال **السؤال**
الثاني ان اللام في قوله ليغفر لهم للتاكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم نفي للتاكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق به تاكيد
النفي فما الوجه فيه **الجواب** ان نفي التاكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة
في تاكيد النفي ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه تعالى لم يهدهم الى الايمان خلافا لقول المعتزلة
وهم اجابوا عنه بانه محمول على المنع من زيادة الالطاف وعلى انه تعالى لا يهديهم في الاخرة الى الجنة ثم قال بشر المنافقين بان لهم
عذابا اليما واعلم انه تعالى حمل الاية المتقدمة على المنافقين قال انه تعالى بين انه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الى الجنة ثم
قال وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين بان لهم
عذابا اليما وقوله بشرهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين يتخذون هم المنافقون وبالكافرين اليهود
كان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فتولوا اليهود ثم قال ايبتغون عندهم العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة
الشدة ومنه الارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا اشتد مرضه وكان ذا عزك ويعتز اللحم اذا اشتد
ومنه عز على ان يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشيء اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة
عزوز اذا اشتد حلبها وصعب والعزة القوة منقولة عن الشدة لتقارب معنييهما والعزيز القوي المنيع بخلاف الذليل اذا عرفت
هذا فنقول ان المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الراي بقوله فان العزة
لله جميعا **فان قيل** هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة لله وكل من سواه فباقداره
صار قادرا وباعزازه صار عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة لله جميعا
ثم قال تعالى وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره
قال المفسرون ان المشركين كانوا يخوضون في مجالسهم في ذكر القرآن ويستهزءون به فانزل الله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في آياتنا
فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وهذه الاية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين
والقاعدون معهم الموافقون لهم على ذلك الكلام المنافقون فقال تعالى مخاطبا لهم انه قد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله
يكفر بها ويستهزأ بها والمعنى اذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها ولكن اوقع فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الاستهزاء
قال الكسائي وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام وفيه عندي وجه اخر وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها
وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما قاله الكسائي فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء ثم قال انكم اذا مثلهم
والمعنى ايها المنافقون انتم مثل اولئك الاحبار في الكفر ثم قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر
يراه وخالط اهله وان لم يباشر كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل هنا هذا اذا كان الجالس راضيا بذلك
الجلوس فاما اذا كان ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك ولهذا المعنى قلنا بان المنافقين
الذين كانوا يجالسون اليهود الذين كانوا بالمدينة يطعنون في القرآن والرسول كانوا كافرين مثل اولئك اليهود واما المسلمون الذين كانوا
بمكة وكانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القرآن فهم كانوا باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود على الاختيار
والمسلمون كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة ثم انه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين
في جهنم جميعا يريد انهم كما اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله في الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة وقال جامع بالتنوين
لانه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد في الحقيقة **قوله تعالى** الذين
يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم الاية اعلم ان قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة
للمنافقين واما نصب على الذم وقوله الذين يتربصون اي ينتظرون ما يحدث من خير او شر فان كان لكم فتح من الله اي ظفر على اليهود قالوا
للمؤمنين الم نكن معكم فاعطونا قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب اي ظفر على المسلمين قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ
عليه فلان اي غلب عليه وفي تفسير هذه الاية وجهان **الاول** ان يكون المعنى الم نغلبكم ونتمكن من قتلكم
واسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا في مظاهرتهم فهاتوا
نصيبا

نصيبا مما اصبتم **الثاني** ان يكون المعنى ان اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم
عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه واطمعوهم انه سيضعف امر محمد وسيقوى امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قالوا للمنافقين
الست نصيبا لكم حين راينا كم عن الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بانه سيضعف امره ويقوى امركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا
نصيبا مما اصبتم والحاصل ان المنافقين يمنون على الكافرين بانا نحن الذين ارشدناكم الى هذه المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما اصبتم فان
قيل لم سمي ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا قلنا تعظيما لشان المؤمنين وتحقيرا لحظ الكافرين لان ظفر المسلمين امر عظيم تفتح له ابواب
السماء حتى تنزل الرحمة على اولياء الله واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ دنيء ينقضي ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة ثم قال
تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيامة اي بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف في الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم الى
يوم القيامة ثم قال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه قولان **الاول** وهو قول علي وابن عباس
ان المراد به في القيامة بدليل انه عطفه على قوله فالله يحكم بينكم يوم القيامة الثاني ان المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى
ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل على السلطان الثالث وهو عام في الكل الا ما خصه
الدليل والشافعي رضي الله عنه بنى على هذه الاية مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه بدليل هذه الاية
ومنها ان الكافر ليس له ان يشتري عبدا مسلما بدلالة هذه الاية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الاية قوله تعالى ان المنافقين يخادعون
الله وهو خادعهم قد مر تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله يخادعون الله والذين امنوا قال الزجاج في هذه الاية يخادعون الله اي يخادعون
رسول الله اي يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم اي مجازيهم بالعقاب
على خداعهم قال ابن عباس انه تعالى يخادعهم في الاخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط طفئ
نورهم وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون
ثم قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يعني وانما قاموا الى الصلاة مع المؤمنين قاموا كسالى اي متثاقلين متباطئين وهو معنى
الكسل في اللغة وسبب ذلك الكسل انهم يستثقلونها في الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا من تركها عقابا فكان الداعي الى الترك قويا
من هذا الوجه والداعي الى الفعل ليس الا خوف الناس والداعي الى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال
صاحب الكشاف كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى في سكران ثم قال تعالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى
انهم لا يقومون الى الصلاة الا لاجل الرياء والسمعة لا لاجل الدين **فان قيل** ما معنى المراءاة وهي مفاعلة
من الرؤية قلنا ان المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسانا ثم قال في قوله ولا يذكرون الله الا قليلا وجوه **الاول**
ان المراد بذكر الله الصلاة والمعنى انهم لا يصلون الا قليلا لانهم متى لم يكن معهم احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع الناس فعند دخول
وقت الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثاني ان المراد بذكر الله انهم في صلاتهم لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذي يظهر
مثل التكبيرات فاما الذي يخفى وهو القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها الثالث المراد انهم لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان ذلك
الوقت وقت الصلاة او لم يكن وقت الصلاة الا قليلا نادرا قال صاحب الكشاف وهكذا ترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته
الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به اوقاته لا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قل لانه لم يقبله
وما رده الله فكثيره قليل وما قبله الله فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا
وفيه مسائل **المسألة الاولى** مذبذبين حال من قوله يراءون ومن قوله ولا يذكرون الله ويحتمل ان يكون
منصوبا على الذم المسألة الثانية مذبذبين اي متحيرين وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين اي يرد ويدفع
فلا يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب في ذلك ان الفعل
يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال هذا العالم واسبابه متغيرة سريعة التبدل واذا كان الفعل
تبعا للداعي والداعي تبع المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير في الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى
الانسان في الحيرة والتردد اما اذا كان مطلوبه في فعله اقتناء الخيرات الباقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الانسان ثابتا
راسخا فلهذا المعنى وصف الله اهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين امنوا وقال الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال يا ايتها النفس
المطمئنة المسألة الثالثة قال ابن عباس مذبذبين بكسر الذال الثانية بمعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم او رايهم او بمعنى يتذبذبون
كما يقال صلصل وتصلصل بمعنى وفي مصحف عبد الله متذبذبين وعن ابي جعفر مدبدبين فلا يبعدون عن دبة واحدة والدبة الطريقة
وهي التي يدب فيها قوله بين ذلك اي بين الكفر والايمان او بين الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك يشار بها الى الجماعة وقد تقدم تقريره
في سورة البقرة في قوله تعالى عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى في قوله من قبل الذين يتخذون الكافرين
اولياء من دون المؤمنين واما جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الاية ليسوا بمؤمنين مخلصين ولا مشركين
مصرحين بالشرك **المسألة الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله

سبحانه وتعالى وقال الواحدي قوله مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتحير والتردد فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن رجع الى نفسه وتأمل في احواله علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكفار وانه غير جائز قلنا ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك فانه تعالى ذم الكافرين في اول سورة البقرة في آيتين وذم المنافقين في بضع عشرة آية وما ذاك الا ان طريقة النفاق اخبث منها فهو تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عن الكفر الى ما هو اخبث من الكفر ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الآية على قولهم من وجهين الاول ان ذكر هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثاني انه تصريح بانه تعالى اضله عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف او هو عبارة عن حكم الله عليه بالضلال او هو عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين

اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا مع احد الفريقين نهى المسلمين في هذه الآية عن ان يفعلوا مثل فعل المنافقين فقال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه الآية والوجه الثاني ما قاله القفال رحمه الله وهو ان هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم اخلاق هؤلاء المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الآية الاولى على انه نهي للمؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الآية اتريدون ان تجعلوا لله سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وامته وان حملنا الآية الاولى على المنافقين كان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم مع المنافقين ثم قال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وفيه مسائل

المسألة الاولى قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق اليه من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات وان اشدها اسفلها قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض

المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك بسكون الراء والباقون بفتح الراء قال الزجاج هما لغتان مثل الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس وجمع الدرك ادرك مثل فلس وافلس والله اعلم

المسألة الثالثة قال ابن الانباري قال تعالى في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في آل فرعون ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام آل فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان

المسألة الرابعة انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا آخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام واهله وبسبب انهم لما اظهروا الاسلام تمكنوا من الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذه الاسباب جعل الله عذاب المنافقين ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة في حق الفساق من اهل الصلاة قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما واعلم ان هذه الآية فيه تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة اولها التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة عن القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها الاعتصام بالله وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضاة الله لا طلب مصلحة الوقت فانه لو كان مطلوبه جذب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه مرضاة الله وسعادة الآخرة بقي على هذه الطريقة ولم يتغير عنه ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا ان يكون غرضهم في ذلك الترك وذلك الفعل طلب مرضاة الله ورابعا ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله خالصا وان لا يمتزج به غرض آخر فاذا حصلت هذه الشرائط الاربعة فعند ذلك قال فاولئك مع المؤمنين ولم يقل فاولئك هم المؤمنون ثم اوقع اجر المؤمنين في التشريف لانضمام المنافقين اليهم فقال وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما ومعلوم ان هذا كله دال على ان حال المنافق شديد عند الله تعالى

قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم

وفيه مسائل

المسألة الاولى المعنى ايعذبكم لاجل التشفي ام لطلب النفع ام لدفع الضرر وكل ذلك محال في حقه لانه تعالى غني لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح

والترغيب في الحسن والتحذير عن القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم

المسألة الثانية قالت المعتزلة دلت هذه الآية على قولنا وذلك لانها دالة على انه سبحانه ما خلق خلقا ابتداء لاجل التعذيب والعقاب لان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم صريح في انه تعالى لم يخلق احدا لغرض التعذيب وايضا الآية تدل على ان فعل الشكر والايمان من العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الشكر والايمان فيكم ومعلوم انه غير منتظم وقد سبق الجواب عن امثال هذه الكلمات

المسألة الثالثة قال اصحابنا دلت هذه الآية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لان غرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم اقدم على الشرب والزنا فهذا اوجب ان لا يعاقبه بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم فان قالوا الاشكال ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الباب على انه مؤمن

المسألة الرابعة في تقديم الشكر على الايمان وجوه الاول على التقديم والتأخير اي آمنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات الثاني انا اذا قلنا الواو لا توجب الترتيب سقط السؤال الثالث ان الانسان اذا نظر الى نفسه رأى النعمة العظيمة في تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مبهما ثم اذا تمم النظر عرف المنعم به فآمن به ثم شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل متقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال وكان الله شاكرا عليما وذلك لانه تعالى لما امرهم بالشكر سمى الجزاء شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر والعقاب الى المعرض

قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما

وفي الآية مسائل

المسألة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر لا يليق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء والقبائح والفضائح الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال عليه السلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كان قد كثر كيدهم ومكرهم وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين اذا تابوا واصلحوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق فبين تعالى في هذه الآية انه تعالى لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول الا من ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه لا يكره والله اعلم

المسألة الثانية قالت المعتزلة دلت الآية على انه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها فكان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الآية والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه يصح انه تعالى اراده ولكنه ما احبه

المسألة الثالثة قال اهل العلم انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله تعالى اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبين واجب في الظعن والاقامة

المسألة الرابعة في قوله الا من ظلم وجهان الاول قال ابو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر من ظلم ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر هاهنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء من القول الا من ظلم القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يظهر ظلامته

المسألة الخامسة المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة انه تعالى لا يحب رفع الصوت بما يسوء غيره الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه الثاني قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه وقيل نزلت الآية في ابي بكر الصديق رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي عليه السلام فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يرد عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجيء الشيطان فنزلت الآية

المسألة السادسة قرأ جماعة من الكبار منهم الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه قال الفراء والزجاج يعني من ظلم نفسه فانه يجهر بالسوء من القول ظلما واعتداء الثاني ان يكون الاستثناء متصلا والتقدير الا من ظلم فانه يجوز ان يجهر من القول بما هو شر ثم قال تعالى وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستورا فانه يصير عاصيا بذلك وهو قوله تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره

قوله تعالى ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا

اعلم ان معاقد الخير على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين ايصال نفع اليهم ودفع ضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا عن سوء اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع انواع الخيرات واعمال البر ثم قال تعالى فان الله كان عفوا

تدبيرا وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجانين مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله وهو قول الحسن الثاني ان
انه كان عفوا لمن عفى قديرا على ايصال الثواب اليه الثالث قال الكلبي معناه اني اقدر على عفو
ذنوبكم منك على عفو صاحبك

قوله تعالى ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا

واعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين عاد يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في آخر هذه السورة من هذا الجنس انواعا فالنوع الاول من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان النصارى آمنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض ثم قال اولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل

المسألة الاولى في خبر ان قولان احدهما انه محذوف كانه قيل جمعوا ا[illegible] الثاني انه هو قوله هم الكافرون والاول احسن لوجهين احدهما انه الحذف لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب واذا ذكر بقي مقصورا على المذكور الثاني انه [illegible] والاخر ان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدأ واعلم **المسألة الثانية** انهم انما كانوا كافرين حقا لوجهين الاول ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض لزم منه القطع بانه حيث حصل المعجز حصل النبوة وانا جوزنا في بعض المواضع حصول المعجزة بدون الصدق تعذر الاستدلال بالمعجز على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء فانه [illegible] الكفر بجميع الانبياء [illegible] على انسان لزم ان يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر عين والتزام الكفر غير والقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر قلنا ان الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر وتأمل كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق والثاني وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة الله وحكمه وجب قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء

المسألة الثالثة في قوله حقا وجهان الاول انه انتصب حقا على مثل قولك زيد اخوك حقا والتقدير اخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا الثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه والجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه بالوعد فقال والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف نؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما وفي الآية مسائل المسألة الاولى انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم مع ان التفريق يقتضي شيئين فصاعدا لان احدا لفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله لستن كاحد من النساء اذا عرفت هذا فتقدير الآية ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة

المسألة الثانية تمسك اصحابنا بهذه الآية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى وعد من آمن بالله ورسله بانه يؤتيهم اجورهم والمنهوم يوتيهم اجورهم على ذلك الايمان والا لم يصلح هذه الآية لان تكون ترغيبا في الايمان وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيه **المسألة الثالثة** قرأ عاصم في رواية حفص سوف يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله تعالى والباقون بالنون والاول لوجهين احدهما انه اخم والثاني انه مشاكل لقوله واعتدنا **المسألة الرابعة** قوله سوف نؤتيهم اجورهم معناه ان ايتاءها كائن لا محالة وان تأخر فالغرض به توكيد الوعد والحقيقة لا كونه متأخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد انه وعدهم بالثواب ثم اخبرهم بعد ذلك بانه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها

قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من عند الله فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى عليه السلام بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل عليهم من السماء كتابا الى فلان وكتابا الى فلان بانك رسول الله وقيل كتابا نعاينه حين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول عليه السلام كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند السؤال اليهم وان وجد من آبائهم في ايام موسى وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذاهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم ان المقصود من الآية بيان ما جبلوا عليه من التعنت واعلم ان المقصود من الآية كانه قيل ان موسى لما نزل عليه الكتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لنزول الكتب عليهم من السماء ليس لاجل الاسترشاد بل لاجل العناد ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية وجوابنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى بيان كمال جهلهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد النزول عليهم بطلب الرؤية جهرة بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله ما جاءتهم البينات امور احدها انه تعالى جعلها من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كان شيئا واحدا الا انها دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى في دعوى النبوة والثاني ان المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد اماتتهم وثالثها انهم انما عبدوا العجل من بعد ما شاهدوا

جميع معجزات موسى عليه السلام التي ظهرت [illegible] وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا

[illegible]

الاول

[illegible]

المسألة الاولى [illegible]

[illegible] الذين اعتدوا واعتدى في السبت [illegible] في الدال لتقاربهما ولان الدال تدخل على التاء في الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم ويقولون انه يصير عوضا من الحركة وروي ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك لانه لما ادغم التاء في الدال نقل حركتها الى العين والباقون تعدوا بسكون العين خفيفة واما قوله

المسألة الثالثة قال القفال رحمه الله الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك بين فيما يدعونه من التورية ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسائل المسألة الاولى في تعلق الباء في قوله فبما نقضهم قولان الاول انه محذوف تقديره فبنقضهم ميثاقهم وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف لان ذكرها بعد الحذف يذهب بالوهم كل مذهب ودليل المحذوف ان هذه الاشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن الثاني ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم والقول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول ان قوله فبما نقضهم الى قوله فبظلم من الذين هادوا بعيد جدا فجعل احدهما بدلا عن الاخر بعيد والثاني ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لان كفرهم بالله وقتلهم الانبياء والكتاب وانكارهم التكليف بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض الماكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة المسألة الثانية اتفقوا على ان ما في قوله فبما نقضهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذا في تفسير قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم

المسألة الثالثة انه تعالى ادخل حرف الباء على امور اولها نقض الميثاق وثانيها كفرهم بآيات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من انكر معجزة رسول واحد فقد انكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله وثالثها قتلهم الانبياء بغير حق وذكرنا في سورة البقرة تفسيره ورابعها قولهم قلوبنا غلف وذكر القفال فيه وجهين احدهما ان غلفا جمع غلاف والاصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية للعلم فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبياء بهذا القول والثاني ان غلفا جمع اغلف وهو المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اغطية فهي لا تفقه ما تقولون ونظيره ما حكى الله تعالى في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا الآية المتقدمة على التأويل الاول كان المراد انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم اوعية للعلم وبين انه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا يصل اثر الدعوة والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثاني كان المراد من هذه الآية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم في الاكنة والاغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه الاول اولى لانه هو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا اي لا يؤمنون الا بموسى والتورية وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد من الرسل البتة وخامسها قوله وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما والمراد انهم انما نسبوا مريم الى الزنا لانهم انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد دون الاب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد لا الى اول وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر والقدح في وجود الصانع المختار والقوم اولا انكروا قدرة الله على خلق الولد من دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله تعالى وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لا جرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها عن كل عيب نحو قوله وهزي اليك

بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وعن كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن امه فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم من كل ريبة فلا جرم وصف الله طعن اليهود فيها بانه بهتان عظيم واما انه تعالى وصف طعن اليهود في مريم بانه بهتان عظيم ووصف طعن المنافقين في عائشة بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام **وسادسها** قوله تعالى انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك وهذا يدل على انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة الفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون والثاني انه يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى بن مريم عليهما السلام عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا عيسى بن مريم فالله تعالى كذبهم في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه وفي الاية سؤالات **السؤال الاول** قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فهو مشبه به وليس بمشبه وان جعلته مسندا الى المقتول فالمقتول ما جرى له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو لهم كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم التشبيه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه السؤال الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله تعالى يلقي شبه انسان على انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى الطلاق والنكاح والملك موثوقا به وايضا يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الاخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذلك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب ان لا يعتمد على شيء من الاخبار المتواترة وايضا في زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة جميع الانبياء عليهم السلام فهذا فرع يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والجواب اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها **الاول** قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه هو المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة مع الناس فبهذا الطريق زال السؤال ولا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى شبهه على انسان آخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر يهوذا راس اليهود رجلا من اصحابه يقال له طيطايوس ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله عيسى من سقف البيت والقى على ذلك الداخل شبه عيسى فخرج فظنوا انه هو المسيح فقتلوه وصلبوه الثاني وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى في الجبل ورفع الى السماء والقى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى **الثالث** ان اليهود لما هموا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقي شبه عيسى عليه فاخرج وقتل ورفع الله عيسى الرابع كان رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقائق الامور ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفيه مسالتان **المسالة الاولى** اعلم انه في قوله وان الذين اختلفوا فيه قولين الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلاثة النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر في هذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه لهذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلقة ادم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصلا الى اللاهوت

ساويهم

بالاحساس

بالاحساس والشعور بالمباشرة وثالثها اليعقوبية قالوا القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذاهب النصارى في هذا الباب وهو المراد من قوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله شبه عيسى عليه ورفع الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى عليه السلام ثم قالوا ان ذلك اختلافهم فيه **المسالة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الاية وقالوا العمل بالقياس اتباع الظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله بدليل انه انما ذكره في معرض الذم الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا في معرض الذم بهذا فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في اية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع الظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ يحتمل وجهين احدهما يقين عدم القتل على التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انه هل قتلوه ام لا ثم اخبر محمدا بان اليقين حاصل بانهم ما قتلوه وعلى التقدير الثاني يكون المعنى انهم شكوا في انه هل قتلوه ثم اكد ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين انه عيسى عليه السلام بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في انه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله اليه وفيه مسائل **المسالة الاولى** قرا ابو عمرو والكسائي بل رفعه الله اليه بادغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء وان الراء اقوى من اللام بحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص حرفا يدغم في الاكمل وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان منفصلان فالاولى ترك الادغام المسالة الثانية المشبهة احتجوا بقوله تعالى بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة والجواب المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة وقال ابراهيم اني ذاهب الى ربي **المسالة الثالثة** رفع عيسى عليه السلام الى السماء ثابت بهذه الاية ونظير هذه الاية قوله في ال عمران اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل ذلك على ان رفعه اليه اعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه الاية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي والى حكمتي وهو نظير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم انه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائحهم الى ان شرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه حصل لعيسى اعظم المناصب واجل المراتب بين تعالى ان هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يؤمن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير وما احد من اهل الكتاب الا ليؤمنن به ثم انا نرى اكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام والجواب من وجهين **الاول** ما روي عن شهر بن حوشب قال الحجاج انه ما قرات اية الا وفي نفسي منها شيء يعني هذه الاية فاني اضرب عنق اليهودي ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت انه عبد الله وتقول للنصراني اتاك عيسى نبيا فزعمت انه هو الله او ابن الله فيقول امنت انه عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا وقال عمن نقلت هذا فقلت حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت الارض بقضيب ثم قال لقد اخذتها من عين صافية وعن ابن عباس انه فسر كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهوي ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة ابي ليؤمنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم احد الا سيؤمنون به قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع قال صاحب الكشاف والفائدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان اولى من ان يؤمنوا حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان **والوجه الثاني** في الجواب عن اصل السؤال ان قوله قبل موته اي قبل موت عيسى والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين فيه في زمان نزوله لا بد وان يؤمنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمنع نزوله من السماء الى الدنيا الا انه انما ينزل عند ارتفاع التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يعرف انه عيسى عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد عليه السلام فعند بعثته انتهت تلك المدة فلا يبعد ان يصير بعد نزوله تبعا لمحمد عليه السلام ثم قال تعالى ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا اي يشهد على اليهود انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته ثم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما شرح فضائح اعمال



اليهود وقبائح الكافرين واعمالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا وفي الآخرة اما التشديد عليهم في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع آخر وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم على الخلق والاعراض عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه بطريق الرشوة وهو المراد بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا وفي الآخرة اما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما التشديد في الآخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للظالمين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما وفي الآية مسائل

المسألة الاولى اعلم ان المراد من عبد الله بن سلام واصحابه والراسخون في العلم الثابتون فيه وهم في الحقيقة المستدلون فانه لا تشكل الشبهة والراسخون هم المستدلون والمؤمنون يعني المؤمنين منهم او المؤمنين من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويؤمنون خبره واما قوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكوة ففيه اقوال الاول روي عن عثمان وعائشة انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه الثاني وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجري الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه على تقدير اعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد والتقدير جاءني قومك اعني المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدائد فكذا ههنا تقدير الآية اعني المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة طعن الكسائي في هذا القول وقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وههنا لم يتم الكلام لان قوله لكن الراسخون في العلم منتظر للخبر والخبر هو قوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لم يتم الا عند قوله اولئك لانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون وايضا لا نجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر وانما الدليل على امتناعه فهذا القول هو المعتمد في هذه الآية **والقول الثالث** وهو اختيار الكسائي وهو ان المقيمين خفض بالعطف على قوله بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمعنى والمؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكوة والمراد بالمقيمين الصلاة الانبياء وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم من الصلاة قال تعالى في سورة الانبياء بعد ان ذكر اعدادا منهم واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وقيل المراد بالمقيمين الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يؤمنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلاة يعني يؤمنون بالرسل الرابع جاء في مصحف عبد الله والمقيمون الصلاة بالواو وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي

المسألة الثانية اعلم ان العلماء على ثلاثة اقسام العلماء باحكام الله فقط والعلماء بذات الله وصفات الله فقط والعلماء باحكام الله وبذات الله اما الفريق الاول فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرائعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله وصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة واما الثالث فهم الموصوفون بالعالمين وهم اكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلاثة اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بتلك الاحكام فاما علمهم باحكام الله فهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما علمهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكوة وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات لان الصلاة اشرف الطاعات البدنية والزكاة اشرف الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله واشرف المعارف العلم بالمبدا والمعاد فالعلم بالمبدا هو المراد بقوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد من قوله واليوم الآخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين باحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لان الانسان لا يمكنه ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما

قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده واوحينا الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون وسليمن واتينا داود زبورا وفي الآية مسائل

المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود سالوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون ذلك لاجل الاسترشاد ولكن لاجل العناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم وامتد الكلام الى هذا المقام شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا اوحينا اليك

كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابرهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الآية وعلى ان الله تعالى اوحى اليهم ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزة على التعيين وما انزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل الى موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم لم يكن في ظهور نبوتهم نوع واحد من انواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر يكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض عليه لاحد فانه لو اعطى هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الاول معجزا آخر وهذا الجواب المذكور هو الجواب المذكور في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انما ادعيت الرسالة والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه وذلك قد حصل فاما الزيادة فيجل ما يطلب منه فذاك ليس من شرط الرسالة فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي اوردها اليهود وهو المقصود الاصلي من هذه الآية

المسألة الثانية قال الزجاج الايحاء الاعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي اشار اليهم وقال واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وقال واوحى ربك الى النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الالهام

المسألة الثالثة قالوا انما بدا تعالى بذكر نوح لانه اول نبي شرع الله تعالى على لسانه الاحكام والحلال والحرام ثم قال تعالى والنبيين من بعده ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل واعلم ان الانبياء المذكورين في هذه الآية سوى موسى عليه السلام اثنا عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك ان اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى عليه السلام بالتورية دفعة واحدة فانه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثنا عشر كلهم كانوا انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التورية دفعة واحدة واذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الانبياء هذا المعنى لم يجز ذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله واتينا داود زبورا يعني انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله ثم انه ما نزل على داود دفعة واحدة في الواح مثل ما نزلت التورية دفعة واحدة على موسى عليه السلام في الالواح فدل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التورية لا يقدح في كون الكتاب من عند الله وهذا الزام حسن قوي

المسألة الرابعة قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب واصله من زبرت بمعنى كتبت وقد ذكرنا ما فيه عند قوله جاؤا بالبينات والزبر والله اعلم

المسألة الخامسة قرأ حمزة زبورا بضم الزاي في كل القرآن والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبر كشهود وشهد والمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاي الكتب واما قراءة الباقين فهو اولى لانها اشهر والقراءة بها اكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم انه انتصب قوله ورسلا بمضمر يفسره قوله قد قصصناهم عليك والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبياء في القرآن والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال وكلم الله موسى تكليما والمراد انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الانبياء فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التورية عليه دفعة واحدة طعن فيمن انزل الله عليه الكتاب لا على هذا الوجه وعن ابرهيم ويحيى بن وثاب انهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى باظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل

المسألة الاولى في انتصاب قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان ينتصب على المدح والثاني انه انتصب على البدل من قوله ورسلا الثالث ان يكون التقدير اوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال والله اعلم

المسألة الثانية اعلم ان هذا ايضا جواب عن شبهتهم وتقريره ان المقصود من بعثة الانبياء ان يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله وان ينذروا على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بان يكون الكتاب نازلا دفعة واحدة او نجما منفرقا بل لو قيل ان انزال الكتاب نجما منفرقا اقرب الى المصلحة لكان اولى لان الكتاب اذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلفين فيثقل عليهم قبولها ولهذا السبب اصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف اما اذا نزل الكتاب نجما منفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب ان المقصود من بعث الرسل وانزال الكتب هو الاعذار والانذار وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة او لم يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهذا ايضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الآية بقوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول امر هين في القدرة ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي ان لا يجاب

المنبت الى مطلوبه فكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لانه تعالى اعطى موسى عليه السلام هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا مصرين على المكابرة والاصرار واللجاج والله اعلم **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان وجوب معرفة الله تعالى لا تثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة دلت هذه الآية على ان العبد قد يحتج على الرب وان الذي تقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وان له ان يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة دلت هذه الآية ايضا على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم المكنة والقدرة في الحال عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم والله اعلم

قوله تعالى **لكن الله يشهد بما انزل اليك**

وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان قوله لكن لا يبتدأ به لانه استدراك لما سبق وفي ذلك المستدرك قولان الاول ان هذه الآيات باسرها جواب عن قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكلام يتضمن ان هذا القرآن لم ينزل عليه من السماء فلا جرم قال لكن الله يشهد بانه نازل عليه من السماء الثاني انه تعالى لما قال انا اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد **المسألة الثانية** شهادة الله انما عرفت بسبب انه انزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضته فكان ذلك معجزا واظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لا جرم قال لكن الله يشهد بما انزل اليك اي يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي انزله اليك ثم قال تعالى انزله بعلمه وفيه مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى لما قال يشهد بما انزل اليك بين صفة ذلك الانزال وهو انه تعالى انزله بعلم تام وحكمة بالغة فصار قوله انزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد من قوله انزله بعلمه وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى في تجويده انه صنفه بكمال علمه وفضله يعني انه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن فكذا هاهنا والله اعلم **المسألة الثانية** قال اصحابنا دلت الآية على ان لله تعالى علما وذلك لانها تدل على اثبات علم الله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه وهو محال ثم قال والملائكة يشهدون وانما تعرف شهادة الملائكة له بذلك لانه ظهر المعجز على يده فيدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك لما ثبت في القرآن انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كانه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسموات السبع اجمعين لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا وقد سبق الكلام في مثل هذا

قوله تعالى **ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا**

المراد منهم اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت التوراة على موسى وقولهم ان الله تعالى ذكر في التوراة ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيامة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هرون وداود وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان ضالا ويعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال والجاه ثم انه يبذل كنه جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا الانسان لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم النهايات فلهذا قال تعالى في حقه قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان ذكر بعثته وظلموا عوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى الاضمار شرط في هذا المعهود لانا نحمل الوعيد على اقوام علم الله منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم ثم قال خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم لانه بمنزلة يعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا اي انه تعالى لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الآلام اليهم شيئا بعد شيء الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره

قوله تعالى **يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان الله عليما حكيما**

واعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة الى دين محمد عليه السلام فقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الاول انه جاء بالقرآن وهو

معجز

معجز فيلزم انه جاء بالحق من ربه والثاني انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل على ان هذا هو الحق فيلزم انه جاء بالحق من ربه ثم قال تعالى فآمنوا خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما انتم فيه اي احمد عاقبة من الكفر وان تكفروا فان الله غني عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ويحتمل ان يكون المراد فان لله ما في السموات وما في الارض ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل ان يكون المراد انكم ان كفرتم فله ملك السموات والارض وله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وحكمه ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما اي عليما لا يخفى عليه من اعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء حكيما لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمسيء والمحسن وهو كقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار

قوله تعالى **يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه**

واعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية والتقدير يا اهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم اي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى عن اليهود انهم يبالغون في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه وكلا طرفي قصد الامور ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن الانسان او روحه ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم عن طريق الغلو ارشدهم الى طريق الحق وهو ان المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وعبده واما قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فاعلم انا فسرنا الكلمة في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح والمعنى انه وجد بكلمة الله وامره من غير واسطة ولا نطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون واما قوله وروح منه ففيه وجوه **الاول** انه جرت عادة الناس انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الاب وانما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بانه روح والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني انه كان سببا لحياة الخلق في اديانهم ومن كان كذلك وصف بانه روح قال تعالى في صفة القرآن وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا الثالث روح منه اي رحمة منه قال عليه السلام انما انا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث انه كان يرشدهم الى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه الرابع ان الروح هو النفخ في كلام العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل كان بامر الله واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله روح ادخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الارواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه اضافة لذلك الروح الى نفسه لاجل التشريف ثم قال تعالى فآمنوا بالله ورسله اي ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** المعنى لا تقولوا ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم واعلم ان مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه انهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاثة الا انهم وان سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم ولولا انها ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها ان تحل في الغير وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انهم في الحقيقة يثبتون ذواتا متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر فلهذا المعنى قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا فاما ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف لا نقول ذلك وانا نقول هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام العالم الحي القادر المريد ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر ولا نعني بتعدد الصفات الا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا او حيا **المسألة الثانية** قوله ثلاثة خبر مبتدأ محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجوه **الاول** ما ذكرناه اي ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة الثاني قال الزجاج ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة وذلك لان القرآن يدل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة والدليل عليه قوله ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله الثالث قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة وذلك لان ذكر عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا اشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فآمنوا خيرا لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد بقوله سبحانه ان يكون له ولد ودلائل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء وقرأ الحسن ان يكون بكسر الهمزة ورفع النون من يكون اي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير الكلام جملتان ثم قال تعالى له ما في السموات وما في الارض واعلم انه سبحانه في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الارض فقال في مريم ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا والمعنى من كان مالكا لكل السموات والارض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ولمريم لانهما كانا في السموات وفي الارض وما كانا اعظم من غيرهما في الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو اعظم منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما له ولدا

او زوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله سبحانه كاف في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة معه الى القول باثبات اله آخر وهو اشارة الى ما يذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا في الالهية فلو فرضنا الها آخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قال الزجاج لن يستنكف اي لن يأنف واصله في اللغة من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك من خدك تنا وئل لن يستنكف لن ينقبض ولن يمتنع ولن يمتنع وقال الازهري سمعت المنذري يقول سمعت ابا العباس وسئل عن الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر من نكف ولا وكف والنكف ان يقال له سوء واستنكف اذا دفع ذلك السوء عنه

المسئلة الثانية

روي ان وفد نجران قالوا يا محمد لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال واي شيء قلت قالوا تقول انه عبد الله ورسوله قال انه ليس بعار ان يكون عبد الله فنزلت هذه الآية وانا اقول انه تعالى لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبد الله ولا يجوز ان يكون ابنا له اشار بعده الى حكاية شبهتهم واجاب عنها وذلك لان الشبهة التي عليها يعولون في اثبات انه ابن الله هو انه كان يخبر عن المغيبات وكان يأتي بخوارق العادات من الاحياء والابراء فكأنه تعالى قال لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين اعلا حالا منه في العلم بذلك لان ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلوم والقدرة لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فاذا حملنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة ومناظرة شريفة كاملة فكانه تحمل الآية على هذا الوجه اولى

المسئلة الثالثة

استدل الجمهور بهذه الآية على ان الملك افضل من البشر وقد ذكرنا استدلالهم بها في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم واجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة والذي نقول ههنا ان الكلام انما اطلاع الملائكة على المغيبات اكثر من اطلاع البشر عليها ولا شك ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم اشد من قدرة البشر وكيف وان جبريل قلع مداين لوط برأسه وان الملائكة اكرام ثواب طاعات البشر وهذه الآية لا تدل على ذلك البتة وذلك لان النصارى انما اثبتوا الهية عيسى بسبب انه اخبر عن الغيوب واتى بخوارق العادات فايراد الملائكة لاجل ابطال هذه الشبهة انما يستقيم اذا كانت الملائكة اقوى حالا في هذا العلم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فاما ان يقال المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به فظهر ان هذا الاستدلال انما قوي في الاوهام لان الناس ما حصلوا محل النزاع

المسئلة الرابعة

في الآية سؤال وهو ان الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبيدا لله وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان احدهما ان يكون المراد ولا كل واحد من المقربين والثاني ان يكون المراد ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبادا لله فحذف ذلك لدلالة قوله عبدا لله عليه على طريق الايجاز

المسئلة الخامسة

قرأ علي بن ابي طالب رضي الله عنه عبيدا لله على التصغير

المسئلة السادسة

قوله والملائكة المقربون يدل على ان طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة فالاكابر منهم مثل جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله واذ قال ربك للملائكة ثم قال تعالى ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا والمعنى ان من استنكف عن عبادته واستكبر عنها فان الله يحشرهم الى دار جزائه يوم القيمة حيث لا يملكون لانفسهم شيئا واعلم انه تعالى لما ذكر انه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر اولا ثواب المؤمنين فقال فاما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر عقاب المستنكفين المستكبرين فقال واما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر ولا اشكال فيه وانما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لانهم اذا رأوا اولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب انفسهم كان ذلك اعظم في الحسرة

قوله تعالى

يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا

واعلم انه تعالى لما اورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى واجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعى جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد عليه السلام فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد عليه السلام وانما سماه برهانا لان حرفته اقامة البرهان على تحقيق الحق وابطال الباطل والنور المبين هو القرآن وسماه نورا لانه سبب لوقوع نور الايمان في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولا وكون القرآن كتابا حقا امرهم بعد ذلك ان يتمسكوا بشريعة محمد ووعدهم عليه بالقبول فقال فاما الذين آمنوا بالله واعتصموا به والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه واعتصموا به والمراد واعتصموا بالله اي بالله في ان يثبتهم على الايمان ويصونهم عن نزغ الشيطان فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما فوعد بامور ثلاثة الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل عليهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ويهديهم صراطا مستقيما قال ويريد دينا مستقيما واقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم واما الهداية فالمراد منه السعادات

الحاصلة على انوار عالم القدس والكبريا في الارواح البشرية وهذا هو السعادة والروحانية واخر ذكرها عن القسمين الاولين تنبيها على ان البهجة الروحانية اشرف من اللذات الجسمانية

قوله تعالى

يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة

واعلم انه تعالى تكلم في اول السورة في احكام الاموال وختم آخرها بهذه السورة بذلك ليكون الآخر مشاكلا للاول ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال اهل العلم ان الله تعالى انزل في الكلالة آيتين احداهما في الشتاء وهي التي في اول النساء وهي هذه الآية وقد ذكرنا ان الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث فهو الذي مات ولا يرثه احد من الوالدين ولا احد من الاولاد ثم قال ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة اي ان هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم ان ظاهر هذه الآية فيه تقييدات ثلاث

الاول

ان ظاهر الآية يقتضي ان الاخت تأخذ النصف عند عدم الولد فاما اذا لم يكن للميت ولد الا انه كان له بنت فان الاخت تأخذ النصف الثاني ان ظاهر الآية يقتضي انه اذا لم يكن للميت ولد فان الاخت تأخذ النصف وليس كذلك بل الشرط ان لا يكون للميت ولد ولا والد وذلك لان الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع الثالث ان قوله وله اخت المراد منه الاخت من الاب والام او من الاب لان الاخت من الام والاخ من الام قد بين الله حكمه في اول السورة بالاجماع ثم قال تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يعني ان الاخ من الاب والام او من الاب اما الاخ من الام فانه لا يستغرق الميراث ثم قال تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وهذه الآية دالة على ان الاخت المذكورة ليست هي الاخت من الام فقط وروي ان الصديق رضي الله عنه قال في خطبته الا ان الآية التي انزلها في سورة النساء في الفرائض فاولها في الولد والوالد وثانيها في الزوج والزوجة والاخوة من الام والآية التي ختم بها سورة النساء انزلها في اولي الارحام ثم قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفيه وجوه

الاول

قال البصريون المضاف ههنا محذوف وتقديره يبين الله لكم كراهة ان تضلوا لئلا تضلوا ونظيره قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي لئلا تزولا الثالث قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله لكم الضلالة لتعلموا انها ضلالة فتجتنبوها ثم قال تعالى والله بكل شيء عليم فيكون بيانه حقا وتعريفه صدقا واعلم ان في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي ان اولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلال والعزة وبهما يجب على العبد ان يكون مطيعا للاوامر والنواهي منقادا لكل التكاليف وهذا آخر تفسير هذه السورة

سورة المائدة مائة وعشرون آية

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر واكرم

قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وفيه مسائل

المسئلة الاولى

يقال وفى بالعهد واوفى ومنه الموفون بعهدهم والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام والعقد الزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله بذاته وصفاته واحكامه وافعاله وكان من جملة احكامه انه يجب على جميع الخلق اظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه واوامره ونواهيه فكان هذا العقد احد الامور المعتبرة في تحقيق ماهية الايمان فلهذا قال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود يعني يا ايها الذين التزمتم بايمانكم انواع العقود والعهود في اظهار طاعة الله اوفوا بتلك العقود وانما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء بالشيء بالحبل الموثق واعلم انه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية وكما في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وتارة عهودا قال تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان وحاصل الكلام في هذه الآية انه امر باداء التكاليف فعلا وتركا

المسئلة الثانية

قال الشافعي اذا نذر صوم يوم العيد او نذر ذبح الولد لغى وقال ابو حنيفة بل يصح حجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه نذر الصوم والذبح فيلزم الصوم والذبح بيان الاول انه نذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في محل الولد والآتي بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه فيلزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزما للصوم والذبح اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى اوفوا بالعقود ولقوله لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله يوفون بالنذر ولقوله عليه السلام ف بنذرك اقصى ما في الباب انه لغا هذا النذر في خصوص كونه صوما في يوم العيد وذبحا في الولد الا ان العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعي ان هذا نذر بالمعصية فيكون لغوا لقوله عليه السلام لا نذر في معصية

المسئلة الثالثة

قال ابو حنيفة رضي الله عنه خيار المجلس غير ثابت وقال الشافعي ثابت حجة ابي حنيفة انه لما انعقد البيع والشرع وجب ان يحرم الفسخ لقوله تعالى اوفوا بالعقود وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله عليه السلام المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا

المسئلة الرابعة

قال ابو حنيفة رضي الله عنه الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي ليس بحرام حجة ابي حنيفة ان النكاح

من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى أوفوا بالعقود وترك العمل في الخلوة الواحدة بالإجماع فيبقى فيما عداها على الأصل والشافعي خصص هذا العموم بالقياس وهو أنه حرم الجمع لما تعدد وقد تعدد فلا يحرم

قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام اعلم أنه تعالى لما قرر في الآية الأولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجملية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل ويحرم من المطعومات فقال أحلت لكم بهيمة الأنعام وفي الآية مسائل

المسألة الأولى قال الواحدي كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الأمر على فلان إذا أشكل وهذا باب مبهم أي مسدود الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع في البر والبحر والأنعام هي الإبل والبقر والغنم قال الله تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء إلى قوله والخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون وقال ومن الأنعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله إلى قوله ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قال الواحدي ولا يدخل في اسم الأنعام الحافر لأنه مأخوذ من نعومة الوطء إذا عرفت هذا فنقول في لفظ الآية سؤالات أحدها أن البهيمة اسم الجنس والأنعام اسم النوع فقوله بهيمة الأنعام يجري مجرى قول القائل حيوان الإنسان وهو مستدرك وثانيها أنه لو قال أحلت لكم الأنعام لكان الكلام تاما بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى وأحلت لكم الأنعام فأي فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الآية وثالثها أنه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ الأنعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه والجواب عن السؤال الأول من وجهين **الأول** المراد بالبهيمة وبالأنعام شيء واحد وإضافة البهيمة إلى الأنعام للبيان وهي الإضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الأنعام أو للتأكيد كقولنا نفس الشيء وذاته وعينه الثاني أن المراد بالبهيمة شيء وبالأنعام شيء آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان أحدهما أن المراد من بهيمة الأنعام الظباء وبقر الوحش ونحوها كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب فأضيفت إلى الأنعام لحصول المشابهة والثاني أن المراد ببهيمة الأنعام أجنة الأنعام روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فأخذ ابن عباس بذنبه وقال هذا من بهيمة الأنعام وعن ابن عمر أنها أجنة الأنعام وذكاته ذكاة أمه واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي في أن الجنين مذكى بذكاة الأم

المسألة الثانية قالت الثنوية ذبح الحيوانات إيلام والإيلام قبيح لا يرضى به الإله الرحيم الحكيم فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله قالوا والذي يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن نفسها ولا لها لسان تحتج على من قصد إيلامها والإيلام قبيح إلا أن الإيلام ربما يطلق في العجز والحيوة إلى هذا الحد قبيح واعلم أن فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت البكرية لا نسلم أن هذه الحيوانات تتألم عند الذبح بل لعل الله تعالى يرفع ألم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة الإيلام إنما يقبح إذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحوقا بعوض وههنا الله سبحانه وتعالى يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شريفة وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلناه ما تقرر في العقول أنه يحسن الفصد والحجامة لطلب الصحة فإذا حسن تحمل الألم القليل لأجل المنفعة العظيمة فكذا القول في الذبح وقال أصحابنا الإذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه والمالك لا اعتراض عليه إذا تصرف في ملك نفسه والمسألة طويلة مذكورة في علم الأصول

المسألة الثالثة قال بعضهم أحلت لكم بهيمة الأنعام مجمل لأن الإحلال إنما يضاف إلى الأفعال وههنا أضيف إلى الذات فتعذر إجراؤه على ظاهره فلا بد من إضمار فعل وليس إضمار بعض الأفعال أولى من بعض فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو لحمها أو المراد إحلال الانتفاع بالأكل ولا شك أن اللفظ محتمل للكل فصارت الآية مجملة إلا أن قوله تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون دل على أن المراد بقوله أحلت لكم بهيمة الأنعام إباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام ألحق به نوعين من الاستثناء الأول قوله إلا ما يتلى عليكم واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا إلا أن المفسرين أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه هذا أن قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام يقتضي إحلالها لكم على جميع الوجوه فبين الله تعالى أنها إن كانت ميتة أو موقوذة أو متردية أو نطيحة أو افترسها السبع أو ذبحت على غير اسم الله فهي محرمة والنوع الثاني من الاستثناء قوله تعالى غير محلي الصيد وأنتم حرم وفيه مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى لما أحل بهيمة الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا أن ما كان منها صيدا فإنه حلال في الإحلال دون الإحرام وما لم يكن صيدا فإنه حلال في الحالين جميعا **المسألة الثانية** قوله وأنتم حرم أي وأنتم محرمون أي داخلون في الإحرام بالحج والعمرة أو بأحدهما يقال أحرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرم كما يقال أجنب فهو مجنب وجنب ويستوي فيه الواحد والجمع يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب قال تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا واعلم أنا إذا قلنا أحرم الرجل فله معنيان أحدهما هذا والثاني أنه دخل الحرم فقوله وأنتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج والعمرة وهو قول الفقهاء **المسألة الثالثة** اعلم

ان

أن الظاهر من الآية يقتضي أن الصيد حرام على المحرم ونظير هذه الآية قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا فإن إذا للشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء إلا أنه تعالى بين في آية أخرى أن المحرم على المحرم إنما هو صيد البر لا صيد البحر قال تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الآية مخصصة لعموم تلك الآيات المطلقة

المسألة الرابعة انتصب غير على الحال من قوله أحلت لكم كما تقول أحل لكم الطعام غير معتدين فيه قال الفراء هو مثل قولك أحل لكم الشيء لا مفرطين فيه ولا معتدين والمعنى أحلت لكم بهيمة الأنعام لا أن تحلوا الصيد في حال الإحرام فإنه لا يحل لكم ذلك إذا كنتم محرمين ثم قال الله تعالى إن الله يحكم ما يريد والمعنى أنه تعالى أباح الأنعام في جميع الأحوال وأباح الصيد في بعض الأحوال دون بعض فلو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه أنه تعالى مالك الأشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه وهذا هو الذي يقوله أصحابنا إن علة حسن التكليف هو الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله اعلم أنه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الآية الأولى أكد ذلك بالنهي في هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم أن الشعائر جمع والأكثرون على أنها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والمشعرة المعلمة والإشعار الإعلام وكل شيء أشعر فقد أعلم وكل شيء جعل علما على شيء وأعلم بعلامة جاز أن يسمى شعيرة والهدي الذي يهدى إلى مكة يسمى شعائر لأنها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف المفسرون في المراد بشعائر الله وفيه قولان الأول قوله لا تحلوا شعائر الله أي لا تخلوا بشيء من شرائع الله وفرائضه التي حدها لعباده وأوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعائر الله عام في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويقرب منه قول الحسن شعائر الله دين الله **القول الثاني** المراد منه شيء خاص من التكاليف وعلى هذا القول ذكروا وجوها الأول المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم في حال إحرامكم من الصيد وثانيها قال ابن عباس إن المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون ويعظمون المشاعر وينحرون فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم فأنزل الله لا تحلوا شعائر الله وثالثها قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بينهما فأنزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شيء من مناسك الحج وأتوا بجميعها على سبيل التمام والكمال ورابعها قال بعضهم الشعائر هي الهدايا تطعن في سنامها وتقلد ليعلم أنها هدي وهو قول أبي عبيدة قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندي ضعيف لأنه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدي والمعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم أن الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال تعالى إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب وقوله والشهر الحرام يجوز أن يكون إشارة إلى جميع هذه الأشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز أن يكون المراد هو رجب لأنه أكمل هذه الأشهر الأربعة في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدي قال الواحدي الهدي ما أهدي إلى بيت الله من ناقة أو بقرة أو شاة واحدها هدية بتسكين الدال ويقال أيضا هدية وجمعها هدي قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى ... وأعناق الهدي مقلدات

ونظيره من الآية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدي معكوفا أن يبلغ محله ثم قال تعالى ولا القلائد والقلائد جمع قلادة والقلادة هي التي تشد على عنق البعير وغيره وهي مشهورة وفي التفسير وجوه الأول المراد منه الهدي ذوات القلائد وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لأنها أشرف الهدي كقوله تعالى وجبريل وميكال كأنه قيل والقلائد منها خصوصا والثاني أنه نهي عن التعرض لقلائد الهدي مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا أن تحلوها كما قال ولا يبدين زينتهن فنهى عن إبداء الزينة مبالغة في النهي عن إبداء مواقعها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة إلا في الأشهر الحرم فمن وجد في غير هذه الأشهر أمن إلا أن يكون مشعرا بأن يتقلد بلحاء من شجر الحرم أو محرما بعمرة إلى البيت فحينئذ لا يتعرض له فأمر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى ثم قال ولا آمين البيت الحرام أي قاصدين المسجد الحرام وقرأ عبد الله ولا آمي البيت الحرام على الإضافة ثم قال يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حميد بن قيس الأعرج تبتغون بالتاء على خطاب المؤمنين **المسألة الثانية** في تفسير الفضل والرضوان وجهان الأول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم كقوله ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم قالوا نزلت في تجاراتهم أيام الموسم والمعنى لا تمنعوهم فإنما قصدوا البيت لإصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للآخرة قال أهل العلم إن المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وإن كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد أن يحصل لهم بسبب ذلك القصد نوع من الحرمة **والقول الثاني** أن المراد بقوله فضلا الثواب وبالرضوان أن يرضى الله عنهم وذلك لأن الكافر وإن كان لا ينال الفضل والرضوان لكن بظنه أنه بفعله طالب لهما فيجوز أن يوصف بذلك بناء على ظنه قال تعالى وانظر إلى إلهك وقال ذق إنك أنت العزيز الكريم **المسألة الثالثة** اختلف الناس فقال قوم هذه الآية منسوخة لأن قوله لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله اقتلوا المشركين وقوله ولا آمين البيت الحرام يقتضي حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو قول

كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الآية وقال قوم آخرون من المفسرين هذه الآية غير منسوخة وهؤلاء لهم طريقان الاول ان الله تعالى امرنا في هذه الآية ان لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدي من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الآية وآخرها اما اول الآية فهو قوله لا تحلوا شعائر الله وشعائر الله انما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار واما آخر الآية فهو قوله يبتغون فضلا من الله ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالآية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ واذا حللتم يقال حل المحرم واحل وقرئ بكسر الفاء قيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء **المسألة الثانية** هذه الآية متعلقة بقوله غير محلي الصيد وانتم حرم يعني اذا كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام فاذا زال الاحرام وجب ان يزول المنع **المسألة الثالثة** ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه لا يفيد ههنا الا الاباحة وكذا في قوله فاذا قضيت الصلاة ونظيره قول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها فاذا اديت فادخلها اي فاذا اديت فقد ابيح لك دخولها وحاصل الكلام انا انما عرفنا ان الامر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال القفال هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعني ولا يحملنكم عداوتكم لقوم من اجل انهم صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به وليس للناس ان يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى اذا تعدى واحد منهم على الآخر تعدى ذلك الآخر عليه لكن الواجب ان يعين بعضهم بعضا على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الآية **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف جرم يجري مجرى كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد وتارة الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته ذنبا نحو كسبته اياه ويقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدي لمفعول بالهمزة الى مفعولين كقولهم اكسبته ذنبا وعليه قرأ عبد الله لا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثاني ان تعتدوا والمعنى لا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه **المسألة الثالثة** الشنآن البغض يقال شنئت الرجل اشنأه شنأ وشنأ وشنآنا وشناءة ومشنأة وشنآنا بفتح النون وكسرها ويقال رجل شنآن وامرأة شنآنة مصروفان ويقال شنآن بغير صرف وفعلان فعلى **المسألة الرابعة** قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسماعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون بالفتح قالوا والفتح اجود لكثرة نظائرها في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغثيان واما بالسكون فقد جاء في الاكثر وصفا قال ابو علي [illegible] قولهم لويته حقه ليانا وشنان في قول ابي عبيدة [illegible] والشد الاحوص

وان عاب فيه ذو الشنان وفندا

فقوله ذو الشنان على التخفيف كقوله [illegible] **المسألة الخامسة** قرأ ابن كثير وابو عمرو بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف يعني لان صدوكم قال محمد بن جرير الطبري وهذه القراءة هي الاختيار لان معنى صدهم اياهم عن المسجد الحرام منع اهل مكة رسول الله والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد الحديبية فكان هذا الصد متقدما لا محالة على نزول هذه الآية ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله شديد العقاب والمراد منه التهديد والوعيد يعني اتقوا الله ولا تستحلوا شيئا من محارمه ان الله شديد العقاب لا يطيق احد عقابه

قوله تعالى

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية اعلم انه تعالى قال في اول السورة احلت لكم بهيمة الانعام ثم ذكر انه استثنى منها ما يتلى عليكم فههنا ذكر الله تلك المستثنيات من ذلك العموم وهي احد عشر نوعا **الاول** الميتة وكانوا يقولون انكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتله الله واعلم ان تحريم الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف انفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار عظيمة الثاني الدم قال صاحب الكشاف كانوا يملأون المعى من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف فالله تعالى حرم ذلك عليهم الثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذاء يصير جزءا من جوهر المغتذي ولابد وان يحصل للمغتذي اخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية واما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة فكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية عن احوال الانسان الرابع ما اهل به لغير الله والاهلال رفع الصوت ومنه يقال فلان اهل بالحج اذا لبى ومنه استهلال الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله ذلك الخامس المنخنقة يقال خنقه فانخنق والخنق والاختناق انعصار الحلق والمراد المنخنقة على وجوه منها ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما يخنق بحبل الصائد ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فتختنق فتموت وبالجملة فبأي وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال دمها كانت كالميتة حتف انفه **السادس** الموقوذة وهو الذي ضرب الى ان مات يقال وقذها واوقذها اذا ضربها الى ان ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات

حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير

وهي ايضا في معنى الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها السابع المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى وما يغني عنه ماله اذا تردى اي وقع في النار ويقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهذا ايضا من الميتة لانها ماتت وما سال منها الدم ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه مات بالتردي او بالسهم الثامن النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل كبشين تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما وهذا ايضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء في هذه الكلمات الاربعة اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت الشاة لانها من اعم ما يأكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبتت الهاء في النطيحة مع انها كانت في الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف منطوق به فاذا لم يذكر الموصوف وهي كثرت الصفة وصنعتها بوضع الموصوف وتقول رأيت قتيلة بني فلان بالهاء لانك ان لم تدخل الهاء لم تعرف ارجل هو ام امرأة فعلى هذا انما ادخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة التاسع قوله وما اكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل **المسألة الاولى** السبع اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الناس والدواب ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع فيقال سبع وسبعة وفي رواية عن ابي عمرو والسبع بسكون الباء وقرأ ابن عباس وما اكل السبع **المسألة الثانية** قال قتادة كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شيئا فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرمه الله تعالى وفي الآية محذوف تقديره وما اكل منه السبع لان ما اكله السبع فقد نفد ولا حكم له وانما الحكم للباقي **المسألة الثالثة** اصل الذكاء في اللغة تمام الشيء فمنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في السن وقيل جري المذكيات غلاب اي جري المسان التي قد اسنت وتأويل تمام الشيء النهاية في السن فاذا نقص عن ذلك او زاد فلا يقال تم الذكاء في الشيء ويقال ذكيت النار اي تممت اشتعالها اذا عرفت هذا الاصل فنقول الاستثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول انه استثناء من جميع ما تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا المعنى الا ما ادركت ذكاته بان وجدت له عينا تطرف او ذنبا يتحرك او رجلا تركض فاذبح فهو حلال فانه لولا بقاء الحياة فيه لما حصلت منه هذه الاحوال فلما وجدتها مع هذه الاحوال دل على ان الحياة بتمامها حاصلة فيه والقول الثاني ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع والقول الثالث انه استثناء منقطع كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال والقول الرابع انه استثناء من التحريم لا من المحرمات يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وهذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا ايضا العاشر من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وما ذبح على النصب وفيه مسألتان **المسألة الاولى** يحتمل ان يكون جمعا وان يكون واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده وجوه ثلاثة الاول ان واحده نصاب فقولنا نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر الثاني ان واحده النصب فقولنا نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري والثالث ان واحده النصبة قال الليث النصب جمع النصبة وهي علامة تنصب للقوم اما اذا قلنا النصب واحد فجمعه انصاب وهو مثل طنب واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا وقال

وذا النصب المنصوب لا تنسكنه ... لعاقبة والله ربك فاعبدا

المسألة الثانية من الناس من قال النصب هو الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل به لغير الله وذلك هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام احجار مصورة منقوشة وهذه النصب احجار كانوا ينصبونها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه وكان النبي لم يكره فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها واعلم ان ما في قوله وما ذبح على النصب في محل الرفع لانه عطف على قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما اكل السبع والمراد ان قوله وما ذبح على النصب فيه وجهان احدهما وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب والثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي فسلام عليك منهم وقال وان اسأتم فلها اي فعليها النوع الحادي عشر قوله تعالى وان تستقسموا بالازلام قال القفال ذكر هذا في جملة المطاعم وذلك لان الذبح على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك وفيه مسألتان **المسألة الاولى** في الاول قولان الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا آخر من معاظم الامور ضرب بالقداح وكانوا قد كتبوا على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على الفعل وان خرج النهي امسك وان خرج الغفل اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح الثاني قال المؤرج وكثير من اهل اللغة الاستقسام ههنا هو الميسر المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول اختيار الجمهور **المسألة الثانية** الازلام هي القداح واحدها زلم وزلم

استقسام بالازلام

ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال رجل مزلم وامراة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلائق ويقال قدح مزلم وزليم اذا كان ... وما احسن ما زلم سهمه اي سواه ويقال لقوائم البقر ازلام شبهت بالقداح

ثم قال تعالى ذلكم فسق وفيه وجهان الاول ان يكون ذلك راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحريم والتحليل فمن خالف فيه رد امر الله فقد كفر فان قيل في القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا اليس انه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال فلم صار فسقا قلنا قال الواحدي انما حرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وروى ابو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تكهن او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم القيمة ولقائل ان يقول ان كان طلب الظن بناء على الامارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم ان يكون علم التعبير كفرا لانه طلب للغيب ويلزم ان يكون التمسك بالفال كفرا لانه طلب للغيب ويلزم ان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان كل ذلك باطل وايضا فالايات انما وردت في العلم والمستقسم بالازلام لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن داخلا تحت هذه الايات وقال قوم آخرون انهم كانوا يجيلون تلك الازلام عند الاصنام ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا وهذا القول عندي اولى واقرب

قوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الآية اعلم انه تعالى لما عدد فيما مضى ما حرمه من تحليل الانعام وما احله ختم الكلام فيه بقوله ذلكم فسق والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم باكمل ما يكون فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم في الشرائع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم واذا صار الامر كذلك فيجب عليكم ان لا تلتفتوا اليهم وان تقبلوا على طاعة الله والعمل بشرائعه وفي الآية مسائل

المسألة الاولى قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انه ما يئسوا قبله بيوم او بيومين وانما هو كلام خارج عن عادة اهل اللسان معناه انه لا حاجة لكم الان الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم صرتم بحيث لا يطمع احد من اعدائكم في توهينكم ونظيره قولك

قد كنت بالامس شابا واليوم قد صرت شيخا

ولا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه والقول الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الآية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشر والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء

المسألة الثانية قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول يئسوا من ان تحللوا هذه الخبائث بعد ان جعلها الله محرمة والثاني يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وذلك لانه تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان وهو قوله ليظهره على الدين كله فحقق ذلك النصر وازال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا قاهرين وهذا القول اولى

المسألة الثالثة قال قوم الآية دالة على ان التقية جائزة عند الخوف قالوا لانه تعالى امرهم باظهار هذه الشرائع واظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان قبل زوال الخوف يجوز تركها ثم قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية سؤال وهو ان قوله اليوم اكملت لكم دينكم يقتضي ان الدين كان ناقصا قبل ذلك وذلك يوجب ان الدين الذي كان عليه محمد كان ناقصا في اكثر عمره وانه انما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اليوم اكملت لكم دينكم هو ازالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على اعدائهم وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا فيقتضي ان يقال ان دين محمد كان قبل ذلك اليوم ناقصا والثاني ان المراد اني اكملت لكم ما تحتاجون اليه في تكاليفكم من تعليم الحلال والحرام وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرائع كان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز

الثالث هو الذي ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان ابدا كاملا كانت الشرائع النازلة من عند الله في كل وقت كافية في ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في آخر زمان المبعث فانزل شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيمة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيمة فلاجل هذا المعنى قال اليوم اكملت لكم دينكم

المسألة الثانية قال نفاة القياس دلت الآية على ان القياس باطل وذلك لان الآية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم في جميع الوقائع اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقائع فالقياس ان كان

على

على وفق ذلك النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقائع قسمين احدهما التي نص على احكامها والقسم الثاني انواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى لما امر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين قال نفاة القياس الطريق المقتضي لالحاق غير المنصوص بالمنصوص اما ان يكون دلالة قاطعة او غير قاطعة فان كانت قاطعة فلا نزاع في صحته فانا نسلم ان القياس المبني على المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء القاضي فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان يعلم انه هل هو دين الله ام لا وهل هو الحكم الذي حكم به الله ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا للدين بل يكون ذلك القاء للخلق في ورطة الظنون والجهالات قال مثبتو القياس اذا كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا ويكون كل مكلف قاطعا بانه عامل بحكم الله فزال السؤال

المسألة الثالثة قال اصحابنا هذه الآية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين واكد ذلك بقوله فلا تخشوهم واخشون فلو كان امامة علي منصوصا عليها من قبل الله تعالى ومن قبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من اراد اخفاءه وتغييره آيسا منه بمقتضى هذه الآية فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما لم يكن الامر كذلك بل لم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب وان علي بن ابي طالب ما كان منصوصا عليه بالامامة

المسألة الرابعة قال اصحاب الآثار انه لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة فكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روي انه عليه السلام لما قرا هذه الآية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر الصديق فانه بكى فسئل عنه فقال هذه الآية تدل على قرب وفاة الرسول فانه ليس بعد الكمال الا الزوال وكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه غيره

المسألة الخامسة قال اصحابنا دلت الآية على ان الدين لا يحصل الا بخلق الله وايجاده وذلك لانه اضاف اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون اكمال الدين منه الا واصله ايضا منه اعلم انا سواء قلنا الدين عبارة عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل والاستدلال ظاهر واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرائعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي ومعناه اتممت عليكم نعمتي باكمال الدين والشريعة كانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة الاسلام واعلم ان هذه الآية ايضا دالة على ان خالق الايمان هو الله تعالى وذلك لانا نقول الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله فيلزم ان يكون دين الاسلام من الله انما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين الاول الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والثاني انه تعالى قال في هذه الآية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ذكر لفظ النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم او المراد جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه نسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الآية عليه ايضا يكون تكرارا واما الثاني فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فمن الله والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وتكوينه وايجاده ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المرضي عند الله ويؤكده قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق الى هنا اعتراض وقع في البين والغرض منه تاكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذي هو الدين المرضي عند الله ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة والمخمصة المجاعة قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلاء البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي هو ضمور البطن يقال رجل خميص وخمصان وامراة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم اي غير متعمد واصله في اللغة من الجنف الذي هو الميل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما اي ميلا وقوله غير متجانف اي غير مائل وغير منحرف ويجوز ان ينتصب غير بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف ويجوز ان ينتصب بقوله اضطر ويكون المقدر متاخرا على معنى فمن اضطر غير متجانف لاثم فتناول فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم ههنا في قول اهل العراق ان ياكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا

الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم يعني يغفر له أكل المحرم عندما اضطر إلى أكله ورحيم بعباده حيث أحل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم إلى أكله

قوله تعالى

يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وهذا أيضاً متصل بما تقدم في ذكر المآكل والمطاعم وفي الآية مسائل

المسألة الأولى قال صاحب الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا أحل لهم كأنه قيل يقولون ماذا أحل لهم وإنما لم يقل ماذا أحل لنا حكاية لما قالوه واعلم أن هذا ضعيف لأنه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا أحل لهم ومعلوم أن ذلك باطل لأنهم لا يقولون ذلك بل إنما يقولون ماذا أحل لنا بل الصحيح أن هذا ليس حكاية لكلامهم بل هو بيان لكيفية الواقعة **المسألة الثانية** ماذا إن جعلته اسماً واحداً فهو رفع بالابتداء وخبره أحل وإن شئت جعلت ما وحدها اسماً ويكون خبر ما ذا وأحل من صلته ذا لأنه بمعنى أي شيء الذي أحل لهم

المسألة الثالثة إن العرب كانوا في الجاهلية يحرمون أشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة إلا أنهم كانوا يحرمون أكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى أن كل ما يستطاب فهو حلال وأكد هذه الآية بقوله قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم أن الطيب في لغة العرب هو المستلذ ٥
والحلال المأذون فيه يسمى أيضاً طيباً تشبيهاً بما هو مستلذ لأنهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن أن يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات وإلا صار تقدير الآية قل أحل لكم المحللات ومعلوم أن هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير أحل لكم كل ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم أن العبرة في الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجميلة فإن أهل البادية يستطيبون أكل جميع الحيوانات وتتأكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعاً فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الأرض إلا أنه دخل التخصيص في هذا العموم بقوله ويحرم عليهم الخبائث ونصت هذه الآيات الكثيرة على إباحة المستلذات والطيبات فصار هذا أصلاً كبيراً وقانوناً مرجوعاً إليه في معرفة ما يحل ويحرم من الأطعمة منها أن لحم الخيل مباح عند الشافعي وقال أبو حنيفة ليس بمباح حجة الشافعي أنه مستلذ مستطاب والعلم به ضروري وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالاً لقوله أحل لكم الطيبات ومنها أن متروك التسمية عند الشافعي مباح وعند أبي حنيفة حرام حجة الشافعي رضي الله عنه أنه مستطاب مستلذ فوجب أن يحل لقوله أحل لكم الطيبات ويدل أيضاً على صحة قول الشافعي في هاتين المسألتين قوله تعالى إلا ما ذكيتم استثنى المذكى ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والعنق وقد حصل ذلك في الخيل فوجب أن يكون مذكى فوجب أن يحل لعموم قوله إلا ما ذكيتم وأما في متروك التسمية فالذكاة حاصلة أيضاً لأنا أجمعنا على أنه لو ترك التسمية ناسياً لم يخرج عن كونه مذكى وذلك يدل على أن ذكر الله باللسان ليس جزءاً من ماهية الذكاة وإذا كان كذلك كان الإتيان بالذكاة بدون الإتيان بالتسمية ممكناً فنحن نتكلم فيما إذا وجد ذلك وإذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله ٥
إلا ما ذكيتم ومنها لحم الحمر الأهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجا بهاتين الآيتين إلا أنا نعتمد في تحريم ذلك ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه حرم لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر ثم قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وفيه مسائل

المسألة الأولى في هذه الآية قولان الأول أنه إضمار وإذا التقدير أحل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا مما أمسكن عليكم والثاني أن يقال إن قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره وهو قوله فكلوا مما أمسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف وإضمار

المسألة الثانية في الجوارح قولان أحدهما أنها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة سميت جوارح لأنها كواسب من جرح واجترح إذا اكتسب قال تعالى الذين اجترحوا السيئات أي اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار أي ما كسبتم والثاني أن الجوارح هي التي تجرح وقالوا إنما أحل من الصيد ما جرحه ثم **المسألة الثالثة** نقل عن ابن عمر والضحاك والسدي أن ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز أكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لأن التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصاً به وزعم الجمهور أن قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد وسباع الطير مثل الشاهين والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والفهد وما يصطاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح وأجابوا عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الأول أن المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها أن يصطاد لصاحبها وإنما اشتق هذا الاسم من الكلب لأن التأديب أكثر ما يكون في الكلاب فاشتق من لفظه لكثرته في جنسه والثاني أن كل سبع فإنه يسمى كلباً ومنه قوله عليه السلام اللهم سلط عليه كلباً من كلابك فأكله الأسد والثالث أنه مأخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا إذا كان حريصاً عليه الرابع هب أن المذكور في هذه الآية إباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل أن الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز وغير مذكور في الآية المسألة الرابعة دلت الآية على أن الاصطياد بالجوارح إنما يحل إذا كانت الجوارح معلمة لأنه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال عليه السلام لعدي بن حاتم إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل قال الشافعي فحد الكلب المعلم الذي إذا أشلي استشلى وإذا أخذ حبس ولم يأكل وإذا دعاه أجاب

[illegible]

ونكاح نسائهم وعن علي أنه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها إلا شرب الخمر وبه أخذ الشافعي وعن ابن عباس أنه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا بأس به وبه أخذ أبو حنيفة والقول الثاني أن المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه إلى الذكاة وهو منقول عن بعض أئمة الزيدية **والقول الثالث** أن المراد جميع المطعومات والأكثرون على القول الأول وحجتهم وجوه أحدها أن الذبائح هي التي تصير طعاماً بفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب على الذبائح أولى وثانيها أن ما سوى الذبائح فهي محللة قبل أن كانت لأهل الكتاب وبعد أن صارت لهم فلا يبقى ٥
لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة وثالثها أنه تعالى ذكر قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح فحمل هذه الآية على الذبائح أولى ثم قال تعالى وطعامكم حل لهم أي ويحل لكم أن تطعموهم من طعامكم لأنه لا يمتنع أن يحرم الله تعالى أن نطعمهم من ذبائحنا وأيضاً فالفائدة في ذكره ذلك أن إباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين وإباحة الذبائح كانت حاصلة في الجانبين لا جرم ذكره تعالى بينهما على التمييز بين النوعين

ثم قال تعالى والمحصنات من المؤمنات وفي المحصنات قولان احدهما انها الحراير والثاني انها العفايف على التقدير الثاني يدل على ان نكاح الامة والزواني لوجوه احدها انه تعالى قال بعد هذه الاية اذا اتيتموهن اجورهن ونكاح الامة لا يدفع الا الى سيدها وثانيها انه تعالى في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ان نكاح الامة انما يحل بشرطين عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت وثالثها ان تخصيص العفايف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد بينا انه غير محرم اما الوجه المحصنات على الحراير يلزم تحريم نكاح الامة ونحن نقول به على بعض التقديرات واما انا اذا فسرنا الاحصان من المحصنات ووصف الحصن في حق الحرة اكثر ثبوتا منه في حق الامة لان الامة وان كانت عفيفة الا انها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت ان تفسير المحصنات بالحراير اولى من تفسيرهما بالعفايف ثم قال تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وفي الاية مسائل

(المسألة الاولى) ذهب اكثر الفقهاء الى انه يحل التزوج بالكتابية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الاية وكان ابن عمر لا يرى ذلك ويحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وبقوله لا اعلم شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بوجوه (الاول) ان المراد الذين امنوا منهم فانه كان يحتمل ان يخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا امنت فهل يجوز للمسلم التزوج بها ام لا فبين تعالى بهذه الاية جواز ذلك وثانيها روي عن عطاء انه قال انما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة واما الان ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة وثالثها الايات الدالة على وجوب المباينة مع الكفار كقوله تعالى لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم ولانه عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج الى دينها وعند حدوث الولد فربما استمال الولد الى دينها وكل ذلك القاء للنفس في الضرر من غير حاجة ورابعها قوله تعالى في خاتمة هذه الاية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من الخاسرين وهو من اعظم المبعدات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الاية عقيبها كالمتناقض وهو غير جائز

(المسألة الثانية) ان قلنا المراد بالمحصنات الحراير لم تدخل الامة الكتابية تحت الاية وان قلنا المراد العفايف دخلت وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وابي حنيفة فعند الشافعي لا يجوز التزوج بالامة الكتابية قال لانه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند ابي حنيفة يجوز وتمسك بهذه الاية بناء على ان المراد بالمحصنات العفايف وقد سبق الكلام فيه

(المسألة الثالثة) قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن واكثر الفقهاء على ان ذلك مخصوص بالذمية فقط وهذا قول ابن عباس فانه قال من نساء اهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل لنا وتلا قوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية فمن اعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل الامة الكتابية

(المسألة الرابعة) اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروي عن ابن المسيب انه قال اذا كان المسلم مريضا فامر المجوسي ان يذكر اسم الله ويذبح فلا باس وقال ابو ثور وان امره بذلك في الصحة فلا باس

(المسألة الخامسة) قال الكثير من الفقهاء انما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والانجيل قبل نزول القران فان خرج من حكم الكتابية ثم قال تعالى اذا اتيتموهن اجورهن وتقييد التحليل باتيان الاجور يدل على تاكد وجوبها وان من تزوج امراة وعزم ان لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالاجر يدل على ان اقل الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجر في الاجارات لا يتقدر ثم قال محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الاية واباح التمتع بالمراة على جهة الاحصان ثم قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وفيه مسائل

(المسألة الاولى) في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والاحكام يعني ومن يكفر بشرائع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والاخرة الثاني قال القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة واباحة الذبائح في الدنيا الا ان ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في احوال الاخرة في الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل الى شيء من السعادات في الاخرة البتة

(المسألة الثانية) قوله ومن يكفر بالايمان فيه اشكال وهو ان الكفر انما يكون بالله ورسوله واما الكفر بالايمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الاول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي ومن يكفر بالله وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز الثاني قال الكلبي ومن يكفر بالايمان اي بالشهادة ان لا اله الا الله فجعل كلمة التوحيد ايمانا فان الايمان لما كان واجبا كان الايمان من لوازمه بحسب الشرايع والملل واسم الشيء يطلق على لازمه مجازا مشهورا الثالث قال قتادة ان ناسا من المشركين قالوا كيف نتزوج نساءهم وهم على غير ديننا فانزل الله هذه الاية اي ومن يكفر بما نزل في القران فهو كذا وكذا فسمى القران ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد منه في الايمان

(المسألة الثالثة) القائلون بالاحباط قالوا الكفر بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله اي عقاب كفره يزيد على ما كان حاصلا له من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع فانه اتى بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاده انها خير من الايمان فاذا [illegible]

كذلك

كذلك بل كان منافيا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة في انفسها فهذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله

(المسألة الرابعة) قوله وهو في الاخرة من الخاسرين مشروط بشرط غير مذكور في الاية وهو ان يموت على ذلك الكفر اذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الاخرة من الخاسرين والدليل على انه لا بد من هذا الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم ثم قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وذلك لانه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله اوفوا بالعقود طلب منه تعالى لعباده ان يفوا بعهد العبودية فكانه قيل الهنا العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية منا فانت اولى بان تقدم الوفاء بعهد الربوبية والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح لا جرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان فكانه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب في الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل انت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة وكانت الصلاة لا يمكن اقامتها الا بالطهارة لا جرم بدا تعالى بذكر شرايط الوضوء فقال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وفي الاية مسائل

(المسألة الاولى) اعلم ان المراد بقوله اذا قمتم الى الصلوة ليس نفس القيام ويدل عليه وجهان الاول انه لو كان المراد ذلك لزم تاخر الوضوء عن الصلوة وانه بالاجماع باطل والثاني انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلوة قاعدا او مضطجعا لكانت تدخل عن العهدة بل المراد منه اذا قمتم القيام الى الصلاة اي اردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان الاول ان الارادة الجازمة سبب لحصول الفعل واطلاق اسم المسبب على السبب مجاز مشهور والثاني قوله تعالى الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله في الوجود فكذا هاهنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة معناه اذا اردتم اداء الصلاة والاشتغال باقامتها

(المسألة الثانية) قال قوم الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة وليس تكليفا مستقلا بنفسه واحتجوا عليه بان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا جملة شرطية الشرط فيها هو القيام الى الصلوة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشيء بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة وقال الاخرون المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القران والخبر اما القران فقوله في اخر الاية ولكن يريد ليطهركم واما الخبر فقوله عليه السلام بني الدين على النظافة وقال امتي غر محجلون من اثار الوضوء يوم القيامة ولان الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب والله اعلم

(المسألة الثالثة) قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال اكثر الفقهاء لا يجب واحتج داود بهذه الاية من وجهين الاول ان ظاهر لفظ الاية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم الى الصلوة اما ان يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة واما ان يكون المراد منه العموم والاول باطل لوجوه احدها ان على هذا التقدير تصير الاية مجملة لان تعيين تلك المرة غير مذكور في الاية وحمل الاية على الاجمال اخراج لها عن الفائدة وذلك خلاف الاصل وثانيها انه يصح ادخال الاستثناء عليه ومن شانه اخراج ما لولاه لدخل وذلك يوجب العموم وثالثها ان الامة مجمعة على ان الامر بالوضوء غير مقصور في هذه الاية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام الى الصلاة اذ لو لم تحمل الاية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الاية في دلالتها على ما هو مراد الله تعالى منها الى الاخر يفسر هذه الاية وحدها مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الاية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة

(الوجه الثاني) انا نستفيد هذا العموم من ايماء اللفظ وذلك لان الصلاة اشتغال بخدمة المعبود والاشتغال بالخدمة يجب ان يكون مقرونا باقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه اتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ولا شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام الى الصلاة مبالغة في النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب وذلك يقتضي عموم الحكم لعموم الوضوء فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة ثم قال داود ويدل عليه انه قال وقد ورد في القراءة الشاذة اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون وقالوا انا نترك ظاهر هذه الاية لورود الخبر الواحد على خلافه قال اما القراءة الشاذة فمردودة قطعا لانا ان جوزنا ثبوت قران غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القران وهو ان يقال لعل القران كان اكثر مما هو الان لكنه لم ينقل واما ثانيا فلان معرفة احوال الوضوء من اعظم ما تعم به البلوى ومن اشد الامور التي يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرانا لامتنع بقاؤه في حيز الشذوذ واما التمسك بخبر الواحد فلانه يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز قال الفقهاء ان كلمة اذا لا تفيد العموم وايضا السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا فهذا لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسالة الطلاق غير معلوم فلعله يلزم العموم وايضا فله ان يقول انا قد دللنا على ان كلمة اذا في هذه الاية تفيد العموم لان التكاليف الواردة في القران مبناها على التكرير وليس الامر كذلك في العقود التي ذكرتم فان القراين الظاهرة دلت على انه ليس مبنى الامر فيها على التكرير واما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضا لكل صلاة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد فقال عمر فعلت شيئا لم تكن تفعله فقال عمدا فعلت ذلك يا عمر اجاب داود بانا ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ

القرآن وايضا فهذا الخبر يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا
لقوله تعالى فاتبعوه ولقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي والجواب في هذا الخبر انه ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه **الاول**
ان التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول عليه السلام كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها
لان ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه فزيادة النعمة من الله عليه تناسب زيادة الطاعة لا نقصانها الثاني ان الاحتياط لا شك انه من جانبنا
فيكون راجحا لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والثالث ان ظاهر القرآن اولى من خبر الواحد والرابع ان دلالة القرآن على قولنا
لفظية ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية والدلالة القولية اقوى من الدلالة الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية والا يتسلسل
وهذا ما في هذه المسألة والاقوى في اثبات المذهب المشهور ان يقال لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلاة ولم يكن لغيره
تاثير في ايجاب الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في آخر هذه الآية او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب التيمم
على المتغوط والمجامع اذا لم يجد الماء وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء وذلك يقتضي ان يكون وجوب الوضوء
قد يكون بسبب القيام الى الصلاة وذلك يدل على ما قلناه

المسألة الرابعة

اختلفوا في ان هذه الآية هل تدل
على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة والاصح انه يدل عليه من وجهين الاول انه تعالى علق فعل الصلاة بالطهور ثم بين انه متى عدم فانه لا يصح
الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك الثاني انه تعالى انما امر بالصلاة مع الوضوء فالآمر بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأمور فتارك المأمور به
يستحق العقاب ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف الا ذلك واذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية

المسألة الخامسة

قال الشافعي النية شرط لصحة الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ليس كذلك واعلم
ان كل واحد منهما يستدل بظاهر هذه الآية اما الشافعي رضي الله عنه فانه قال الوضوء مأمور به وكل مأمور به فانه يجب ان يكون منويا
فالوضوء يجب ان يكون منويا واذا ثبت هذا وجب ان يكون شرطا لانه لا قائل بالفرق وانما قلنا ان الوضوء مأمور به لقوله فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولا شك ان قوله فاغسلوا وامسحوا امر وانما قلنا ان كل مأمور به يجب ان يكون منويا
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واللام في قوله ليعبدوا الله ظاهرة للتعليل ولكن تعليل احكام الله تعالى محال فوجب حمله
على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام البعض فيصير التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين والاخلاص عبارة عن النية
الخالصة ومتى كانت النية الخالصة معتبرا كان اصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
فليرجع اليه في طلب زيادة الاتقان فثبت بما ذكرنا ان كل وضوء مأمور به وثبت ان كل مأمور به يجب ان يكون منويا فيلزم القطع بان كل وضوء
يجب ان يكون منويا اقصى ما في الباب ان قولنا كل مأمور به يجب ان يكون منويا مخصوص في بعض الصور لكن اذا اثبتنا هذه المقدمة بعموم النص
والعام حجة في غير محل التخصيص اما ابو حنيفة فانه احتج بهذه الآية على ان النية ليست شرطا لصحة الوضوء فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضاء
الاربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز
وجوابنا انا بينا انا انما اوجبنا النية في الوضوء بدلالة القرآن

المسألة السادسة

قال الشافعي رضي الله عنه الترتيب
شرط لصحة الوضوء وقال مالك وابو حنيفة ليس كذلك احتج الشافعي بهذه الآية على قوله من وجوه الاول ان قوله اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لانه لا قائل بالفرق
قالوا ان الفاء انما دخلت في جملة هذه الافعال الجارية مجرى الجزاء للشرط فجرى مجرى قوله اذا قمت الى الصلاة فاتوا بمجموع هذه الافعال قلنا الفاء انما
دخلت على الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم ان هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الافعال وعلى هذا دخول
الفاء على غسل الوجه اصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب
مجموع هذه الافعال فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الاصل وانتم اعتبرتموها في التبع فكان قولنا اولى الثاني ان نقول ان البداية في الذكر بالوجه
توجب البداية في العمل لقوله تعالى فاستقم كما امرت ولقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا والمروة
الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اقصى ما في الباب انه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص **الثالث**
انه تعالى ذكر هذه الاعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر في الحس ولا على الترتيب المعتبر في الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب بيان المقدمة
الاول ان الترتيب المعتبر في الحس ان يبدأ من الرأس نازلا الى القدم او من القدم صاعدا الى الرأس والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك
واما الترتيب المعتبر في الشرع وهو ان يجمع بين الاعضاء المغسولة ويفرد الممسوح عنها والآية ليست كذلك فانه تعالى ادرج الممسوح في اثناء
المغسولات اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال الترتيب في الكلام مستقبح فوجب تنزيه كلام الله عنه
ترك ذلك اهمالا بل يجب ان يحمل ذلك محملا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب فيتعين في غير هذه الصورة على قوله الاصل الرابع ان ايجاب الوضوء
غير معقول المعنى وذلك يقتضي وجوب الاتيان به على الوجه الذي ورد في النص بيان المقام الاول من وجوه **احدها** ان الحدث
يخرج من موضع والغسل يجب في موضع آخر وهو خلاف المعقول وثانيها ان الاعضاء المحدثة طاهرة لقوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما
للحصر وقوله المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال **وثالثها** ان الشرع اقام التيمم مقام الوضوء ولا شك انه ضد النظافة

والوضاءة ورابعها ان الشرع اقام المسح على الخفين مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة في نظافة الرجل البتة وخامسها ان الماء الكدر العفن
يفيد الطهارة وماء الورد لا يفيده فثبت بهذا ان الوضوء غير معقول المعنى واذا ثبت هذا وجب الاعتماد فيه على مورد النص لاحتمال ان يكون
الترتيب المذكور معتبرا اما لمحض التعبد او لحكمة خفية لا نعرفها ولهذا السبب وجبت رعاية الترتيب في اركان الصلاة بل لعلها اولى لانه تعالى ما ذكر اركان الصلاة في كتابه مرتبة وذكر اركان الوضوء في هذه الآية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فههنا اولى واحتج ابو حنيفة
رضي الله عنه بهذه الآية على قوله الواو لا توجب الترتيب فكانت الآية خالية عن ايجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك
زيادة على النص وهو نسخ وهو غير جائز وجوابنا انا بينا دلالة الآية على وجوب الترتيب من وجوه اخرى غير التمسك بان الواو توجب الترتيب

المسألة السابعة

موالاة افعال الوضوء ليست شرطا لصحته في القول الجديد للشافعي وهو قول
ابي حنيفة وقال مالك انه شرط لنا انه تعالى اوجب هذه الاعمال ولا شك ان ايقاعها قدر مشترك بين ايقاعها على سبيل الموالاة وايقاعها
على سبيل التراخي ثم انه تعالى حكم في آخر الآية بان هذا القدر يفيد حصول الطهارة وهو قوله ولكن يريد ليطهركم فثبت ان الوضوء
بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة فوجب ان يصح جواز الصلاة به لقوله عليه السلام مفتاح الصلاة الوضوء **المسألة الثامنة**
قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخارج من غير السبيلين ينقض الطهارة وقال الشافعي رضي الله عنه لا ينقض احتج ابو حنيفة بهذه الآية
فقال ظاهرها يقتضي الاتيان بالوضوء عند كل صلاة الا انا تركنا العمل به عند عدم خروج الخارج النجس من البدن فيبقى
معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعي رضي الله عنه عول على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم ولم يزد على غسل اثر محاجمه
المسألة التاسعة قال مالك رحمه الله لا وضوء في الخارج من السبيلين اذا كان غير معتاد مثل دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا
في دم الاستحاضة اما التمسك بعموم الآية **المسألة العاشرة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه القهقهة في الصلاة المشتملة على الركوع والسجود تنقض
الوضوء وقال الباقون لا تنقض وحجة التمسك بعموم هذه الآية على ما قررناه

المسألة الحادية عشرة

قال
الشافعي رضي الله عنه لمس المرأة ينقض الوضوء وقال ابو حنيفة لا ينقض للشافعي ان يتمسك بعموم الآية قال وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى
او لمستم النساء حجة الخصم خبر او اجماع او قياس فلا يصير معارضا له **المسألة الثانية عشرة** مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي وقال ابو حنيفة
رضي الله عنه لا ينقض للشافعي ان يتمسك بعموم الآية قال وهذا العموم متأكد بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ والخبر الذي يتمسك به الخصم
على خلاف عموم الآية فكان الترجيح معنا **المسألة الثالثة عشرة** لو كان على وجهه او بدنه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل
هل يصح وضوءه فان هذه المسألة موضوعة في كتب اصحابنا والاولى قول انه يكفي لانه امر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد اتى به فيخرج عن
العهدة ولانه عند اختياجه الى السترة والتنظف لو نوى فانه يصح وضوءه فكذا ههنا وايضا قال عليه السلام لكل امرئ ما نوى وهذا الاغتسال
منوي فوجب ان يحصل له المنوي

المسألة الرابعة عشرة

لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى
رفع الحدث هل يصح وضوءه ام لا يمكن ان يقال لا يصح لانه امر بالغسل والغسل عمل وهو لم يات بالعمل ويمكن ان يقال يصح لان الغسل عبارة عن المسل
المفضي الى الاغتسال والوقوف تحت الميزاب يفضي الى الاغتسال فكان ذلك الوقوف غسلا **المسألة الخامسة عشرة** اذا اغتسل هذه الاعضاء
ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك ان ما ظهر من تحت تلك الجلدة غير مغسول والاظهر انه لا يجب غسلها لانه تعالى امر في هذه الآية بغسل
هذه الاعضاء وذلك الموضع غير مغسول لان المغسول هو تلك الجلدة وقد تقشرت وسقطت

المسألة السادسة عشرة

الغسل عبارة عن امرار المائع على العضو فلو رطب هذه الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لانه تعالى امر بالغسل وهذا ليس بغسل لان الغسل لا يتميز
عن المسح الا ان يكون الغسل امرار المائع على العضو وفي غسل الجنابة احتمال انه يكفي ذلك والفرق ان المأمور به في الوضوء الغسل وذلك لا يحصل
الا عند امرار المائع وفي الجنابة المأمور به التطهر وهو قوله ولكن يريد ليطهركم وذلك حاصل بمجرد الترطيب **المسألة السابعة عشرة** لو اخذ الثلج
ومسح به وجهه فان كان الهواء حارا يذوب الثلج ويسيل جاز وان كان خلافه لم يجز خلافا للاوزاعي لنا ان قوله فاغسلوا يقتضي كونه مأمورا بالغسل
وهذا ليس غسلا فوجب ان لا يجزي

المسألة الثامنة عشرة

التثليث في اعمال الوضوء سنة لا واجب انما الواجب
هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم وماهية الغسل يدخل في الوجود بالمرة الواحدة ثم انه تعالى
رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم فثبت ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تاكد هذا بما روي انه عليه السلام
توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به **المسألة التاسعة عشرة** السواك سنة وقال داود واجب ولو تركه لا يقدح
في الصلاة لنا ان السواك غير مذكور في الآية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم واذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة لقوله
عليه السلام مفتاح الصلاة الطهارة **المسألة العشرون** التسمية في اول الوضوء سنة وقال احمد واسحق واجبة فان تركها عامدا بطل
وضوءه لنا ان التسمية غير مذكورة في هذه الآية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تاكد هذا بما روي انه عليه السلام
قال من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوئه **المسألة الحادية والعشرون** قال
بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا انه سنة وليس بواجب والاستدلال بالآية كما قررناه في السواك وفي التسمية

المسألة الثانية والعشرون

حد الوجه من مبدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا

ولفظ الوجه ماخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك المسلة الثالثة والعشرون قال ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العينين وقال الباقون لا يجب حجة ابن عباس انه وجب غسل كل الوجه لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فوجب ان يجب غسله حجة الفقهاء انه تعالى قال في اخر هذه الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا شك ان ادخال الماء في العين حرج

المسلة الرابعة والعشرون المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي وعند احمد واسحق واجبان فيهما وعند ابي حنيفة واجب في الغسل غير واجب في الوضوء لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم والانف غير مواجهة فلا يكون من الوجه اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى اوجب ايصال الماء الى الاعضاء الاربعة ويفيد الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم والطهارة تفيد جواز الصلاة كما بينا وغسل البياض الذي بين العذار والاذن واجب عند الشافعي وابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجب لنا ان ذلك من الوجه والوجه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا يسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب ايضا بعده

المسلة الخامسة والعشرون قال الشافعي يجب ايصال الماء الى ما تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة الى الذقن ترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج فكانت هذه الاية دالة على وجوب غسله المسلة السادسة والعشرون هل يجب امرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منه الى الاذنين عن الشافعي فيه قولان احدهما انه يجب والثاني انه لا يجب وهو قول مالك وابي حنيفة والمزني حجة الشافعي رضي الله عنه انا توافقنا على ان اللحية الكثيفة لا يجب ايصال الماء الى منابت الشعور وهي الجلد وانما اسقطنا هذا التكليف لانا اقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونهما وجها واذا كان ظاهر اللحية ليس وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم لزم بحكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر جميع اللحية

المسلة السابعة والعشرون لو نبتت للمراة لحية وجب ايصال الماء الى جلدة الوجه وان كانت تلك اللحية كثيفة وذلك لان ظاهر الاية يدل على غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممدودة ٥ من مبدا الجبهة الى منتهى الذقن تركنا العمل به في حق الرجال دفعا للحرج ولحية المراة نادرة فيبقى في الاصل المسلة الثامنة والعشرون يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعر الكثيف في خمسة مواضع العنفقة والحاجبان والشاربان والعذاران واهداب العينين لان قوله فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب غسل كل جلدة الوجه تركنا العمل به في اللحية الكثيفة دفعا للحرج وهذه الشعور ٥ خفيفة فلا حرج في ايصال الماء الى الجلد فوجب ان يبقى في الاصل

المسلة التاسعة والعشرون قال الشعبي ما اقبل من الاذن فهو من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر منه فهو معدود من الراس فيمسح وعندنا الاذن ليس من الوجه لان الوجه هو المواجهة والاذن ليس كذلك المسلة الثلاثون قال الجمهور غسل اليدين الى المرفقين واجب في قوله وارجلكم الى الكعبين حجة زفر ان كلمة الى لانتهاء الغاية وما جعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين الاول ان حد الشيء قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس وهاهنا يكون الحد خارجا عن المحدود كقوله واتموا الصيام الى الليل فان الليل منفصل عن النهار انفصالا محسوسا لانا نعلم ان النور عند الظلمة محسوس فلا يكون كذلك كقولك بعت هذا الثوب بمقطع محسوس فاذا عرفت هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مقطع معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء اولى من ايجابه الى جزء اخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرفق الوجه الثاني من الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فانه هو المكان الذي يرتفق به اي يتكا عليه ولا نزاع في ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب اختاره الزجاج

المسلة الاولى انا اذا قلنا قطع فان كان اقطع مما دون ٥ المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضي وجوب غسل اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الاية واما اذا قطع مما فوق المرفقين لم يجب شيء لان محل هذا التكليف لم يبق اصلا واما اذا كان القطع من المرفق فقال الشافعي رضي الله عنه يجب امساس الماء لطرف العظم وذلك لان غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين واذا وجب امساس الماء ملتقى العظمين وجب امساس الماء لطرف العظم الباقي لا محالة المسلة الثانية والثلاثون تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد واجب لنا انه تعالى ذكر الايدي والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باي صفة كان المسلة الثالثة والثلاثون السنة ان يصب الماء على الكف فلو عكس هذا اجزاه لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية الغسل فجعلها مبدا الغسل خلاف الاية فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تركا للسنة المسلة الرابعة والثلاثون قوله الى المرافق يقتضي ٥ تحديد الامر لا تحديد المامور به يعني ان قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضي غسل اليدين الى المرفقين بايجاب الغسل محدود لقيد المرفقين الواجب هو هذا القدر فقط اما نفس الغسل فغير محدود بهذا القدر لانه ثبت بالاخبار تطويل الغرة سنة المسلة الخامسة

والثلاثون قال الشافعي الواجب في مسح الراس اقل شيء يسمى مسحا للراس وقال مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة الواجب مسح ربع الراس حجة الشافعي انه لو قال مسحت المنديل فهذا لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت يدي بالمنديل فهذا يكفي في صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برءوسكم يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الراس ثم ذلك الجزء غير مقدر في الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الاية فيلزم صيرورة الاية مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفي فيه ايقاع المسح على اي جزء كان من اجزاء الراس كانت الاية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الاية على محمل تبقى الاية معه مفيدة اولى من حملها على محمل تبقى الاية مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط حسن من الاية ٥ ٥

المسلة السادسة والثلاثون لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة وقال الاوزاعي والثوري واحمد يجوز لنا ان الاية دالة على انه يجب المسح على الراس ومسح العمامة ليس مسحا للراس واحتجوا بما روي انه عليه السلام مسح على العمامة ٥ وجوابنا لعله مسح قدر الفرض من الراس والبقية على العمامة المسلة السابعة والثلاثون اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس وانس وعكرمة والشعبي وابي جعفر محمد بن علي الباقر ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود الاصفهاني يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين الغسل والمسح حجة من قال بوجوب المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله وارجلكم فقرا ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه بالجر وقرا نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الارجل معطوفة على الرءوس فكما وجب المسح في الرءوس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ٥ ان يقال هذا كسر على الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه ٥ ٥

الاول ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر وفي هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا ايضا توجب المسح وذلك لان قوله وامسحوا برءوسكم فرءوسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرءوس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الرءوس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز ان يكون هو قوله اغسلوا لكن العاملان اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام توجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها والثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح [illegible]

المسلة الثامنة والثلاثون مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين هما العظمان الناتئان من جانبي الساق [illegible]

الاول [illegible]

الثالث [illegible]

المسلة التاسعة والثلاثون [illegible]

ولا شك انها لو جاءت لا يجوز بحكم نص مثل الآية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخفين انما يقولون به على الخبر لكن الرجوع الى القرآن اولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه **الاول** ان نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز الثاني ان هذه الآية من سورة المائدة واجمع المفسرون على ان هذه السورة لا منسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله فان بعضهم قال هذه الآية منسوخة واذا كان كذلك امتنع القول بان وجوب غسل الرجلين منسوخ الثالث ان خبر المسح على الرجلين بتقدير انه كان متقدما على نزول الآية كان خبر الواحد منسوخا بالقرآن ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخا للقرآن ولا شك ان الاول اولى لوجوه احدها ان ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد اولى من العكس وثانيها ان العمل بالآية اقرب الى الاحتياط وثالثها ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي تقديم القرآن على الخبر ورابعها ان خبر معاذ يقتضي تقديم القرآن على الخبر **الوجه الرابع** في بيان ضعف هذا الخبر ان العلماء اختلفوا فيه فعن عائشة انها قالت لان تقطع قدماي احب الي من ان امسح على الخفين وعن ابن عباس انه قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين واما مالك فاحدى الروايتين عنه انه انكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف منه ضعفا والا لما قال ذلك والرواية الثانية عن مالك انه اباح المسح على الخفين للمقيم واباحه للمسافر من غير تقدير اما الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء فانهم جوزوه للمسافر ثلاثة ايام بلياليها ووقت الحدث بعد اللبس وقال الحسن البصري ابتداؤه من وقت لبس الخفين وقال الاوزاعي واحمد ابتداؤه من وقت المسح بعد الحدث فاقول هذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على ان هذا الخبر ما بلغ الظهور والشهرة فلما كان كذلك وجب القول بانه لا يعارض ما تقدم وعند ذلك يجب الرجوع الى ظاهر كتاب الله **الوجه الخامس** ان الحاجة الى معرفة جواز المسح على الخفين عامة في حق كل المكلفين فلو كان ذلك مشروعا لعرفه الكل ولبلغ ذلك مبلغ التواتر ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام من انكر المسح على الخفين واما الفقهاء فقالوا ظهر عن بعض الصحابة ما هو اقوى مما ذكرتم فانه قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه مسح على الخفين واما انكار ابن عباس فروي ان عكرمة روى ذلك عنه فلما سئل ابن عباس عنه قال كذب وقال عطاء كان ابن عباس يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم واما عائشة فروي ان شريح بن هاني قال سألتها عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي فسله فانه كان مع الرسول في اسفاره قال فسألته فقال مسح وهذا يدل على ان عائشة تركت ذلك الانكار المسألة الاربعون رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الرأس فان لم يكن معه من يوضئه او ييممه سقط عنه ذلك ايضا لان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم مشروط بالقدرة عليه لا محالة فاذا فاتت القدرة سقط التكليف هذا جملة ما يتعلق من المسائل باية الوضوء قوله سبحانه وان كنتم جنبا فاطهروا قال الزجاج معناه تطهروا الا ان التاء تدغم في الطاء لانهما من مكان واحد فاذا ادغمت التاء في الطاء سكن اول الكلمة فزيد فيها الف الوصل ليبتدأ بها فقيل اطهروا واعلم انه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل عن الجنابة وفيه مسائل المسألة الاولى لحصول الجنابة شيئان الاول نزول المني قال عليه السلام الماء من الماء والثاني التقاء الختانين قال زيد بن ثابت ومعاذ وابو سعيد الخدري لا يجب الغسل الا عند نزول الماء لقوله عليه السلام الماء من الماء ولنا قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم ان ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة واما ختان المرأة فاعلم ان شفريها محيطان بثلاثة اشياء ثقبة في اسفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهي مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول موضع ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة هو ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانه ختانها **المسألة الثانية** قوله فاطهروا امر بالطهارة على الاطلاق وحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو كان ذلك امرا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضاء على التعيين فهنا لما لم يذكر شيئا من الاعضاء على التعيين علمنا ان هذا الامر امر بطهارة كل البدن واعلم ان هذا التطهير هو الاغتسال كما قال في موضع آخر ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا المسألة الثالثة الدلك غير واجب في الغسل وقال مالك واجب لنا ان قوله فاطهروا امر بتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سأله الاعرابي عن الجنابة قال اما انا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت اثبت حصول الطهارة بدون الدلك فدل على ان التطهير لا يتوقف على الدلك **المسألة الرابعة** لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز لنا قوله فاطهروا يدل على انه ليس طاهرا قبل ذلك والا كان ذلك امرا بتطهير الطاهر وانه غير جائز واذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون المسألة الخامسة لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال ابو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا امر بالتطهير وقد حصل بمجرد الاغتسال ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه السلام اما انا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا انا قد طهرت المسألة السادسة قال الشافعي المضمضة والاستنشاق غير واجب في الغسل وقال ابو حنيفة هما واجبان حجة الشافعي قوله عليه السلام اما انا فاحثي على رأسي ثلاث حثيات

فاذا انا قد طهرت وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه الآية والخبر اما الآية فقوله تعالى فاطهروا وهذا امر بان يطهروا انفسهم وتطهير النفس لا يحصل الا بتطهير جميع اجزاء النفس ترك العمل به في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الانف والفم يمكن تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص واما الخبر فقوله عليه السلام بلوا الشعر وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه الانف لان في داخله شعرا وقوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم **المسألة السابعة** شعر الرأس ان كان ملبدا لا يصل الماء الى الجلدة الرأس وجب نقضه وقال مالك لا يجب وان كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال الماء الى جميع اجزاء البدن فاذا كان نقض الشعر بالبعض مانعا منه وجب ازالته ليزول ذلك المانع وان لم يكن مانعا لم يجب لان المقصود قد حصل فلا حاجة اليه المسألة الثامنة قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل وقال اسحق يجب البداءة باعلى البدن لنا ان قوله تعالى فاطهروا امر بالتطهير المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى كل البدن واذا حصل التطهير وجب ان يكون كافيا في الخروج عن العهدة **قوله تعالى**

وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء وفيه مسائل المسألة الاولى يجوز للمريض ان يتيمم لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر ولا يجوز ان يقال الشرط فيه عدم الماء لان عدم الماء يبيح التيمم فلا معنى لضمه الى المرض وانما يرجع قوله فلم تجدوا الى المسافر **المسألة الثانية** المرض على ثلاثة اقسام احدها ان يخاف الضرر والتلف فهنا يجوز التيمم بالاتفاق والثاني ان لا يخاف الضرر ولا التلف فهنا قال الشافعي لا يجوز التيمم وقال مالك يجوز وحجته ان قوله ان كنتم مرضى يتناول جميع انواع المرض والثالث ان يخاف الزيادة في العلة وبطء البرء فهنا يجوز له التيمم على الاصح من قولي الشافعي وبه قال مالك وابو حنيفة والدليل عليه عموم قوله وان كنتم مرضى **الرابع** ان يخاف بقاء شين على عضو من اعضائه قال في الجديد لا يتيمم وقال في القديم يتيمم وهو الاصح لانه هو المطابق للآية المسألة الثالثة ان كان المرض المانع من استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي انه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة ان كان اكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم وان كان اكثره جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي الاخذ بالاحتياط وحجة ابي حنيفة انه تعالى جعل المرض احد اسباب جواز التيمم والمرض اذا كان حاصلا في بعض اعضائه فهو مريض وكان داخلا تحت الآية **المسألة الرابعة** لو الصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول التراب الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف قال الشافعي رضي الله عنه يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب الى البدن وقال الاكثرون لا يجب حجة الشافعي رعاية الاحتياط وحجة الجمهور ان مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج وايجاب نزع اللصوق حرج فوجب ان لا يجب المسألة الخامسة يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض المتأخرين من اصحابنا لا يجوز لنا ان قوله او على سفر مطلق ولم يذكر فيه تفصيل ان السفر هل هو طويل او قصير وقال اذا قلنا ان السفر الطويل والقصير في الرخصة يكون لفظ السفر مطلقا وجب ان يتناول الرخص مطلقا ويدل ايضا عليه ان السفر القصير يبيح التيمم ما روي عن ابن عمر انه انصرف من قريته فلما قرب من المدينة قد طلعت الشمس فطلب الماء للوضوء فلم يجد فتيمم فقال له مولاه اتتيمم وهو ذا ينظر البلد فقال لعلي اعيش حتى ادخلها فتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس حية وما اعاد الصلاة **المسألة السادسة** المسافر اذا كان معه ماء وخاف العطش جاز له التيمم لقوله تعالى في آخر الآية ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولان فرض الوضوء يسقط عنه اذا اضطر الى ما لا بد له منه اذ لو اخذ الماء لا يمنع الكثير لم يجب عليه الوضوء واذا اضطر لنفسه كان اولى المسألة السابعة اذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشانا وعطشا مشرفا على الهلاك يجوز التيمم اذ ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلاة الا ترى انه يجوز له قطع الصلاة عند اشراف صبي او اعمى على غرق او حرق واذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم فدخل حينئذ تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا المسألة الثامنة اذا لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء ولا يبيعه ان يشتريه الا بالغبن الفاحش جاز التيمم لان قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج يرفع عنه تحمل الغبن الفاحش حينئذ يكون كالفاقد للماء فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذا القول اذا كان يباع الماء بثمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن او كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج اليه حاجة ضرورية فاما اذا كان واجدا لثمن المثل ولم يكن معه حاجة ضرورية فهنا يجب شراء الماء المسألة التاسعة اذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم قال اصحابنا يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء لان المنة في قبول الهبة ثقيلة وانما تجب من لاثم لما جعل الله العذر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لا يجعلوا خوف زيادة الالم سببا لجواز التيمم المسألة العاشرة اذا اعير منه الدلو والرشا فهنا الاكثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في هذه الاعارة قليلة وكان هذا الانسان واجدا للماء من غير حرج فلم يجز له التيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دل على ان شرط جواز التيمم عدم وجدان الماء المسألة الحادية عشرة قوله او جاء احد منكم من الغائط كناية عن قضاء الحاجة واكثر العلماء الحقوا به كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا او نادرا والادلة الاحاديث عليه **المسألة الثانية عشرة** قال الشافعي الاستنجاء واجب اما بالماء

او بالحجارة وقال ابو حنيفة غير واجب حجة الشافعي قوله فليستنج بثلاثة احجار وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه تعالى قال او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب على الجائي من الغائط اذا تيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث وذلك يدل على انه غير واجب **المسألة الثالثة عشرة** لمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعي ولا ينقضه عند ابي حنيفة وقد ذكرنا هذه المسألة في سورة النساء المسألة الرابعة عشرة ظاهر قوله او لامستم النساء يدل على انتقاض وضوء اللامس اما انتقاض وضوء الملموس فغير ماخوذ من الآية بل انما اخذ من الخبر او من القياس الجلي **قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا** وفيه مسائل وهي محصورة في نوعين احدهما الكلام في الماء المطهر ما هو والثاني الكلام في ان التيمم كيف هو اما النوع الاول ففيه مسائل المسألة الاولى الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا وجهان الاول قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن امرار المائع على العضو وقد اتى به فيخرج عن العهدة الثاني انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا دل على جواز التيمم بعدم الماء وههنا لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم **المسألة الثانية** قال اصحابنا الماء الذي قصد تشميسه في الاناء كره الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح فلا يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال لا يكره ذلك من جهة الشرع بل من جهة الطب وحجة ابي حنيفة انه امر بالغسل في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل فيكون كافيا الثاني انه واجد للماء فلم يجز له التيمم المسألة الثالثة لا يكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرك وكذلك لا يكره الوضوء بالماء الذي في اواني المشركين وقال احمد واسحق لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولانه واجد للماء فلا يتيمم وروي انه عليه السلام توضأ من مزادة مشركة وتوضأ عمر رضي الله عنه من ماء في جرة نصرانية المسألة الرابعة يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء **المسألة الخامسة** قال الشافعي لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له ترك التيمم بان يتوضأ بنبيذ التمر وكان ذلك على خلاف الآية فان تمسكوا بقصة الجن قلنا قبل ان ذلك كان ما نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة وايضا فقصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة آخر ما نزل من القرآن فجعل هذا ناسخا لذلك اولى **المسألة السادسة** ذهب الاوزاعي والاصم الى انه يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا انه عند عدم الماء اوجب الله التيمم وتجويز الوضوء بسائر المائعات يبطل ذلك احتجوا بان قوله فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل وامرار المائع على العضو يسمى غسلا لقول الشاعر

فيا حسنها اذ يغسل الدمع كحلها

واذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء ويحصل بسائر المائعات كان قوله فاغسلوا اذنا في الوضوء بكل المائعات قلنا هذا مطلق والدليل الذي ذكرناه مقيد وحمل المطلق على المقيد هو الواجب **المسألة السابعة** الماء الذي تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دل على جواز التيمم عند عدم الماء وهذا الماء المتعفن ماء فوجب ان لا يجوز التيمم عند وجوده المسألة الثامنة قال الشافعي رضي الله عنه الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة يجوز حجة الشافعي ان هذا الماء لم يبق على الاطلاق وواجده غير واجد للماء فوجب ان يجب عليه التيمم حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان واجده واجد الماء لان الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة وكان اصل الماء موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا ○ علق جواز التيمم بعدم الماء **المسألة التاسعة** قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء بقي طاهرا طهورا وهو قول قديم للشافعي والقول الجديد للشافعي انه لم يبق طهورا ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن وقال ابو حنيفة في اكثر الروايات انه نجس حجة مالك ان جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء وهو قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد الماء المستعمل واجد للماء فوجب ان لا يجوز له التيمم واذا لم يجز له التيمم جاز له التوضي به لانه لا قائل بالفرق وايضا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالصبور والقتول والاكول والشروب والتكرار انما يحصل اذا كان المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة اخرى المسألة العاشرة قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير بتلك النجاسة بقي طاهرا طهورا سواء كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي ان كان اقل من القلتين نجس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان كان اقل من عشرة في عشرة ينجس حجة مالك انه تعالى جعل في هذه الآية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذي وقع فيه النزاع واجد للماء فوجب ان لا يجزيه التيمم اقصى ما في الباب ان يقال هذا المعنى حاصل عند صيرورة الماء القليل متغيرا الا انا نقول حجة في غير محل التخصيص وايضا قوله فاغسلوا وجوهكم امر بمطلق الغسل ترك العمل به في سائر المائعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة فيبقى حجة في الباقي قال مالك ثم تايد

التمسك

التمسك بهذه الآية بقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او ريحه ولا بأس بقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القرآن اولى من الخبر الواحد والمنطوق اولى من المفهوم **المسألة الحادية عشرة** ○ يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب وقال احمد واسحق لا يجوز الوضوء بفضل ماء المرأة اذا خلت به وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لانه لا قائل بالفرق المسألة الثانية عشرة اسآر السباع طاهرة مطهرة وكذا سؤر الحمار وقال ابو حنيفة رضي الله عنه نجسة لنا ان واجد هذا السؤر واجد للماء فلم يجز له التيمم ولان قوله فاغسلوا عام في جميع انواع المائعات على ما تقدم تقريره فتخلينا الوجهين المسألة الثالثة عشرة الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة فهو باق على الطهورية عند الشافعي وقال ابو حنيفة نجس لنا انه واجد للماء فلم يجز له التيمم ولانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج عن العهدة المسألة الرابعة عشرة الماء الذي تغسل الاوراق فيه للتأمل فيه تأمل لكن هذه الآية دالة على كونه طاهرا مطهرا لانه لم يزل عنه اسم الماء المطلق وبالجملة فهذه الآية دالة على ان كل ما بقي اسم الماء المطلق كان طاهرا طهورا النوع الثاني من المسائل المستخرجة من هذه الآية مسائل التيمم **المسألة الاولى** قال الشافعي وابو حنيفة والاكثرون لا بد في التيمم من النية وقال زفر لا يجب لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد ويدل هذا على انه لا بد من النية المسألة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن علي وابن عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الآباط لنا ان اليد اسم لهذا العضو الى الابط لقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه يقتضي المسح على الابطين ترك العمل به في القدر الزائد على المرفقين لانا اجمعنا ان التيمم بدل عن الوضوء ومبناه على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة وفي التيمم الواجب تطهير عضوين وبالجملة فالغسل بقوله تعالى في آية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج فاذا كان العضوان غير معتبرين في الوضوء فبان لا يكونا معتبرين في التيمم اولى واذا خرج العضوان عن ظاهر النص بقي هذا الدليل معتبرا الى المرفقين فيه فالحاصل انه تعالى انما ترك تقييد التيمم في اليدين بالمرفقين لانه بدل عن الوضوء فتقييده ثمة في الوضوء يغني عن ذكر هذا التقييد في التيمم **المسألة الثالثة** يجب استيعاب العضوين في التيمم ونقل الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا يمم الاكثر جاز لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والوجه واليد اسم لمجموع هذين العضوين وذلك لا يحصل الا بالاستيعاب وللخصم ان يقول قد ذكرتم في قوله فامسحوا برؤوسكم ان الباء تفيد التبعيض فكذا ههنا المسألة الرابعة قال الشافعي اذا وضع يده على الارض فلم يعلق بيده شيء من الغبار لم يجزه وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من يدل على التبعيض بشيء من ذلك التراب كما ان من قال فلان يمسح من الدهن فاذا هذا المعنى وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير آية التيمم من سورة النساء المسألة الخامسة قال الشافعي لا يجوز التيمم الا بالتراب الخالص وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق وبالجص والنورة والزرنيخ لنا ما روي عن ابن عباس انه قال الصعيد هو التراب وايضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص انما ورد في التراب قال عليه السلام التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج وقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ○ **المسألة السادسة** لو وقف في مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فامر يده عليه لم يجزه ظاهر مذهب الشافعي انه لا يجزيه وقال بعض المحققين يكفي لانه لما وصل الغبار الى اعضائه امر الغبار على تلك الاعضاء وقد حصل في استعمال الصعيد الطيب في اعضائه فكان كافيا المسألة السابعة المذهب انه اذا يممه غيره صح وقيل لا يصح لان قوله فتيمموا امر له بالفعل ولم يوجد المسألة الثامنة قال الشافعي لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلاة لان قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا امر بالتيمم للصلاة انما يكون بعد دخول وقتها المسألة التاسعة اذا ضرب يده على ثوب حتى ارتفع عنه غبار قال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز له ان يتيمم به وقال ابو يوسف لا يجوز حجة ابي يوسف قوله فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن الثوب لا يقال انه صعيد طيب فوجب ان لا يجزي المسألة العاشرة لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا المسألة الحادية عشرة قال الشافعي رضي الله عنه المسافر اذا لم يجد الماء لم يجز له التيمم الا بعد الطلب عن اليمين واليسار وان كان هناك واد هبط اليه وان كان جبل صعد وقال ابو حنيفة اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقدم الطلب فدل هذا على انه لا بد من تقديم الطلب **المسألة الثانية عشرة** لا يصح الطلب الا بعد دخول وقت الصلاة فان طلب قبله لزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت الا ان يحصل عنده يقين انه لا ماء كما كان ولم يتغير لان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا قوله اذا قمتم الى الصلاة عبارة عن دخول وقت الصلاة فوجب ان يكون قوله فلم تجدوا عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت وعدم الوجدان بعد دخول الوقت المسألة الثالثة عشرة لا خلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء اما التيمم بدلا عن الغسل ففي حق الجنب وعن علي وابن عباس جوازه ○ وهو قول اكثر الفقهاء وعن عمر وابن مسعود انه لا يجوز لنا ان قوله او لامستم النساء اما ان يكون مختصا بالجماع او يدخل فيه الجماع فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا المسألة الرابعة عشرة قال الشافعي لا يجوز ان يجمع بتيمم واحد بين صلاتي فرض وقال ابو حنيفة يجوز ذلك الى ان يرفع به ما لم يحدث كما في الوضوء وقال احمد يجمع بين الفوائت به ولا يجمع بين صلاتي وقتين حجة الشافعي

قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه الاستدلال به ان ظاهره يقتضي الامر بالوضوء عند كل صلاة اذا وجد الماء وبالتيمم ان فقد الماء فترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبقى في التيمم على ظاهر الاية

المسئلة الخامسة عشرة قال الشافعي رضي الله عنه اذا رجا وجود الماء في اول الوقت وتيقن وجوده في اخر الوقت جاز له التيمم في اول الوقت وقال ابو حنيفة رضي الله عنه بل يؤخر الصلاة الى اخر الوقت حجة الشافعي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله اذا قمتم الى الصلاة ليس المراد منه القيام الى الصلاة بل المراد دخول وقت الصلاة وهذا يدل على ان دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز له التيمم المسئلة السادسة عشرة اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلاة بطل تيممه وقال ابو موسى الاشعري لا يبطل لنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اجوز له الشروع في الصلاة بالتيمم عند عدم الماء وعند وجدان الماء وقد حصل ذلك فوجب ان يكون سببا لخروجه عن عهدة التكليف لان الاتيان بالمأمور به سبب للاجزاء المسئلة السابعة عشرة لو وجد الماء في اثناء الصلاة ٥ لا يلزمه الخروج منها وبه قال مالك واحمد خلافا لابي حنيفة والثوري وهو المزني وابن سريج لنا ان عدم وجدان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلاة بحكم التيمم على ما دلت الاية عليه فتلك انعقدت صلوته صحيحة فاذا وجد الماء في اثناء الصلاة فنقول ما رايت بطل صلاته لانه قادر على استعمال الماء لا يبطل صلاته فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا وهو باطل المسئلة الثامنة عشرة لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة على احد قولي الشافعي وهو قول ابي يوسف واحمد والقول الثاني انه لا يلزمه وهو قول مالك وابي حنيفة ومحمد حجة القول الثاني انه عاجز عن الماء لان عدم الماء كما انه سبب للعجز عن استعمال الماء فكذلك النسيان سبب للعجز فثبت انه عند النسيان عاجز فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وحجة القول الاول انه غير معذور في ذلك النسيان المسئلة التاسعة عشرة اذا اضل رحله في الرحال فتيمم الخلاف المذكور واولى بان لا يجب الاعادة

المسئلة العشرون اذا تيقن كون الماء في رحله ولكنه استقصى في الطلب فلم يجده وتيمم وصلى ثم وجده فالاكثرون على انه تجب الاعادة لانه لعذر ضعيف وقال قوم لا تجب الاعادة لانه لما استقصى في الطلب صار عاجزا عن الاستعمال فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ٥ المسئلة الحادية والعشرون لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في بئر يمكنه استعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه فهو كالوضع الماء في رحله وان لم يكن عالما به اصلا فان كان عليه علامة ظاهرة لزمه الاعادة وان لم يكن عليه علامة فلا اعادة لانه عاجز عن استعمال الماء فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الاية وفي بقاياها مسائل تركناها في موضع ما كان يبنى من الكتب الفقهية المعتبرة وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين ولنا الله العظيم ان يكفينا شرهم وان يجعل كدنا في استنباط احكام الله سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه اعز مامول واكرم مسئول

قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وفي الاية مسائل دلت الاية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الامة الا انهم اختلفوا في تفسير كونه مريدا قال الحسين النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا التقدير فكونه تعالى مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الامر بها وهذا قول الجاحظ وابي القسم الكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الباقون كونه مريدا صفة زائدة على العلم وهو الذي سميناه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهذا هو الرواية الثانية عن الحسين النجار وقال الاخرون انه مريد بارادة محدثة لا في محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة قائمة بذاته

المسئلة الاولى قالت المعتزلة دلت الاية على ان تكليف ما لا يطاق لا يوجد لانه تعالى اخبر انه ما جعل في الدين من حرج ومعلوم ان تكليف ما لا يطاق اشد انواع الحرج قال اصحابنا لما ثبت خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما الزمتموه المسئلة الثانية الظاهر من هذه الاية اصل كبير معتبر في الشريعة وهو ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة ويدل عليه الاية فانه تعالى قال ما جعل عليكم في الدين من حرج ويدل عليه ايضا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب ان يكون الامر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت ان الاصل في المنافع الاباحة وجوه احدها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيها قوله احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشيا التي ينتفع بها واذا ثبت هذان الاصلان فنقول هذا تاصيل تمامه القياس لحاجة اليه والمصلا الى القياس في الشرع لان كل حادثة تقع فحكمها المعتبر ان كان مذكورا في الكتاب والسنة ٥ فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل في المضار الحرمة وان كان من باب المنافع ابحناه بالدلائل الدالة على اباحة المنافع وليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين بشيء من الاقيسة لان القياس المعارض لهذين الاصلين ٥ يكون قياسا واقعا في معارضة النص وانه مردود فكان باطلا قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم اختلفوا في تفسير هذا التطهير فقال جمهور

اهل

اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة انه عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمن لا تنجس اعضاؤه البتة الثاني قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الاية كالنص الدال على بطلان ما قالوه الثالث اجمعت الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان وصلى لم تبطل صلاته وذلك يدل على انه لا نجاسة في اعضاء المحدث الرابع ان الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة يوجب طهارة كل الاعضاء لوجب ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ومعلوم انه ليس الامر كذلك الخامس ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع اخر

السادس ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة في التكدير وازالة الوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيئا من النجاسات اصلا السابع ان المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ومعلوم انه ما لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين الثامن ان الذي يزال ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال الاعراض محال فثبت بهذه الوجوه ان الذي تقوله هؤلاء الفقهاء بعيد

الوجه الثاني في تفسير هذا التطهير ان يكون المراد طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله وذلك ان الكفر والمعاصي نجاسات للارواح فان النجاسة انما كانت نجاسة لانها شيء يراد نفيه وازالته وتبعيده فالكفر والمعاصي كذلك فكانت نجاسات روحانية وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقائد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة ولهذا المعنى قال تعالى انما المشركون نجس فجعل شركهم نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل براءتهم عن المعاصي طهارة لهم وقال في حق عيسى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا فجعل خلاصه عن طعنهم وعن تهمتهم به تطهيرا له واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد باتيان الماء الى هذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد ازال عن قلبه اثار التمرد فكان طهارة فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة وتاكد هذا بالاخبار الكثيرة الواردة في ان المؤمن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول في يديه وراسه ورجليه واعلم ان هذا المعنى الذي قررناه اصل معتبر في مذهب الشافعي وعليه يخرج كثير من المسائل الخلافية في ابواب الطهارة اما قوله وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان الاول ان هذا الكلام متعلق بما ذكر من اول السورة من اباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكانه قال انما ذكرت ذلك ليتم النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا نعم النعمة المذكورة ثانيا وهي نعمة الدين

الثاني ان المراد وليتم نعمته عليكم بالرخص في التيمم والتخفيف في حال السفر والمرض فاستدلوا بذلك على انه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم ثم قال لعلكم تشكرون والكلام في لعل مذكور في اول سورة البقرة في قوله لعلكم تتقون ٥

قوله تعالى واذكروا نعمة الله عليكم واعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة نعم الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال واذكروا نعمة الله ولم يقل نعم الله لانه ليس المقصود منه التامل في اعداد نعم الله بل المقصود التامل في جنس نعمة الله لان هذا الجنس جنس لا يقدر عليه غير الله فان الذي يقدر على اعطا نعمة الحيوة والصحة والعقل والهداية والصون عن الافات والايصال الى جميع الخيرات في الدنيا والاخرة ليس الا الله فجنس نعمة الله جنس لا يقدر عليه غير الله فقوله واذكروا نعمة الله المراد التامل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الامتياز هو انه لا يقدر عليه غيره ولزم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها اتم واكمل

المسئلة الثانية قوله اذكروا نعمة الله مشعر لسبق النسيان وكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنه انها لكثرتها وتعاقبها صارت كالامر المعتاد فصارت غاية ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها في محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره السبب الثاني من الاسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم الله به والمواثيق المؤكدة التي تاكدت بالعقد عليه ومعلوم الاية مشابهة لقوله في اول السورة يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو المواثيق التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في ان يكونوا على السمع والطاعة في الوجوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار في اول الامر ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة وغيرها ثم انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم انه تعالى اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم عن نقض تلك العهود والمواثيق فقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فالله يعلم وكفى به مجازيا

الثاني قال ابن عباس هو الميثاق الذي اخذه الله على بني اسرائيل حين قالوا امنا بالتورية وبجميع ما فيه فلما كان من جملة ما في التورية
البشارة بمقدم محمد لزمهم الاقرار بمحمد عليه السلام **الثالث** قال مجاهد والكلبي ومقاتل
هو الميثاق الذي اخذه الله منهم حين اخرجهم من ظهر ادم عليه السلام واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال ابن قتيبة هذا
القول لان بني ادم لا يذكرون ذلك العهد والميثاق فكيف يومرون بحفظه قلنا لما اخبر الله تعالى بانه كان ذلك تماما حصل العلم
بحصوله وحينئذ يحسن ان يامرهم بالوفا بذلك العهد **الرابع** قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التي نصبها الله
تعالى على التوحيد والشرايع وهو اختيار اكثر المتكلمين قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله شهدا بالقسط وهذا ايضا
متصل بما قبله والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى واعلم ان التكاليف وان كثرت الا انها محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة
على خلق الله فقوله كونوا قوامين لله اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله والمعنى القيام لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه
القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهدا بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول
قال عطا يقول لا تحاب في شهادتك اهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك اعداك واضدادك الثاني قال الزجاج المعنى
تبينون عن دين الله لان الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال ولا يجرمنكم شنان قوم على ان لا تعدلوا اي لا يحملنكم بغض قوم على ان لا تعدلوا
ان لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفي الاية قولان الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم
بل اعدلوا فيهم وان اساؤا اليكم واحسنوا اليهم وان بالغوا في ايحاشكم فهذا الخطاب عام ومعناه امر الله تعالى جميع الخلق بان لا يعاملوا
احدا الا على سبيل العدل والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف **والثاني** انها مختصة بالكفار فانها نزلت
في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فان قيل فعلى هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبي اولادهم
واغتنام اموالهم قلنا يمكن ظلمهم ايضا من وجوه كثيرة منها ان الظهر والاسلام لا يقبلونه منهم ومنها قتل الاولاد والاطفال لاغتمام الاباء
ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول الاول اولى ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فنهاهم اولا عن ان يحملهم البغضا
على ترك العدل ثم استانف فصرح لهم بالامر بالعدل تاكيدا وتشديدا ثم ذكر لهم علة الامر بالعدل وهو قوله اقرب للتقوى
ونظيره قوله وان تعفوا اقرب للتقوى اي هو اقرب الى التقوى وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله الثاني
هو اقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على ان وجوب العدل مع الكفار الذين هم اعداء الله اذا كان بهذه الصفة من القوة
فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم اولياؤه واحباؤه ثم ذكر كلاما الذي يكون وعدا للمطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله
واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شي من احوالكم ثم ذكر وعد المومنين فقال وعد الله الذين
امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم فالمغفرة اسقاط السيئات لما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر
العظيم ايصال الثواب وقوله لهم مغفرة واجر عظيم فيه وجوه **الاول** انه تعالى لما وعدهم
الذين امنوا وعملوا الصالحات فكانه قيل واي شي وعده فقال لهم مغفرة واجر عظيم الثاني التقدير كانه قال وعدهم فقال الذين امنوا
وعملوا الصالحات قال لهم مغفرة واجر عظيم الثالث اجرى قوله وعد مجرى قال والتقدير قال الله في الذين امنوا وعملوا
الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم الرابع ان يكون وعدا واقعا على جملة قوله لهم مغفرة واجر عظيم اي وعدهم هذا المجموع
فان قيل لم اخبر بهذا الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به كان ذلك اقرب قلنا بل الاخبار عن كون هذا الموعود وعدا لله اقوى وذلك
لانه اضاف هذا الوعد الى الله فقال وعد الله والاله هو الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل
الحاجات وهذا يمنع الخلف في وعده لان دخول الخلف انما يكون اما للجهل حيث لا يعلم ان ما وعد به لا يقدر على الوفا
به واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفا بالوعد واما للحاجة فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول
الخلف في وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد اكد من نفس الاخبار عن الموعود به وايضا فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت
فيفيد السرور عند سكرات الموت فيسهل بسببه تلك الشدايد وبعد الموت يسهل عليه بسببه البقا في ظلمة القبر وفي عرصة القيامة
عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم وهذه الاية نص
قاطع في ان الخلود في النار ليس الا للكفار لان قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب
الصحرا اي الملازمون لها

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم
المسلة الاولى في الاية مسايل في سبب نزول الاية وجهان الاول ان المشركين في اول الامر كانوا غالبين
والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين ولقد كان المشركون ابدا يريدون ايقاع البلا والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم
عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم
ايديهم بالقتل والنهب والنفي فكف الله بلطفه ورحمته ايديهم عنكم ولا شك ان مثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم ان تتقوا
معاصيه ومخالفته ثم قال وعلى الله فليتوكل المومنون اي كونوا مواظبين على طاعة الله ولا تخافوا احدا في اقامة طاعة الله

الثاني ان هذه الاية نزلت في واقعة خاصة ثم فيه وجوه **احدها** قال ابن عباس والكلبي ومقاتل ان النبي صلى الله
عليه وسلم بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ببير معونة الا ثلاثة نفر احدهم عمرو بن امية الضمري وانصرف هو واخر معه الى
النبي صلى الله عليه وسلم ليخبروه خبر القوم فلقيا رجلين من بني سليم معهما امان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهما ولم يعلما ان معهما
امانا فجا قومهما يطلبون الدية فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي حتى دخلوا على بني النضير وكانوا قد عاهدوا
النبي عليه السلام على ترك القتال وعلى ان يعينوه في الديات فقال النبي صلى الله عليه وسلم رجل من اصحابي اصاب رجلين معهما امان مني
فلزمني ديتهما فاريد ان تعينوني فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ثم هموا بالفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وباصحابه
فنزل جبريل واخبره بذلك فقام الرسول صلى الله عليه وسلم في الحال مع اصحابه وخرجوا فقال اليهود
ان الرسول انه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه قال عطا توامروا ان يطرحوا عليه رحا او حجرا وقيل القوا فاخذه جبريل عليه السلام **وثانيها**
قال الحسن ان الرسول صلى الله عليه وسلم نزل منزلا وتفرق الناس وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة فجا اعرابي وسل
سيف رسول الله ثم اقبل عليه وقال من يمنعك مني قال الله قالها ثلاثا فاسقط الاعرابي السيف فصاح رسول الله صلى الله عليه وسلم باصحابه
فاخبرهم وابى ان يعاقب **وعلى هذين القولين** فالمراد من قوله اذكروا نعمة الله عليكم تذكر نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم فانه
لو حصل ذلك لكان ذلك من اعظم المحن عليهم **وثالثها** ان المسلمين قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا ندم الكفار وقالوا
ليتنا اوقعنا بهم في اثنا صلاتهم فقيل لهم ان للمسلمين بعدها صلاة هي احب اليهم من ابنايهم واباييهم يعنون صلاة العصر فهموا بان
يوقعوا بهم اذا قاموا اليها فنزل جبريل بصلوة الخوف **المسلة الثانية** يقال
بسط اليه لسانه اذا شتمه وبسط اليه يده اذا بطش به ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به الا ترى الى قولهم فلان بسيط الباع
ومديد الباع بمعنى واحد فكف ايديهم عنكم اي منعها ان تصل اليكم

قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا
المسلة الاولى في الاية مسايل اعلم ان تعلق هذه الاية
بما قبلها فيه وجوه الاول انه تعالى خاطب المومنين فيما تقدم فقال اذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا
ثم ذكر الان انه اخذ الميثاق من بني اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفا به فلا تكونوا ايها المومنون مثل اولئك اليهود في هذا
الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة الثاني انه لما ذكر قوله اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم
ايديهم وقد ذكرنا في بعض الروايات ان هذه الاية نزلت في اليهود وانهم ارادوا ايقاع الشر برسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ذكر الله تعالى
ذلك اتبعه بذكر فضايحهم وبيان انهم كانوا ابدا مواظبين على نقض العهود والمواثيق الثالث ان الغرض من الايات المتقدمة ترغيب المكلفين
في قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر تعالى انه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا ان عادة الله في التكليف والالزام غير
مخصوصة بهم بل هي عادة جارية له مع جميع عباده **المسلة الثانية** قال الزجاج النقيب اصله من النقب
وهو الثقب الواسع يقال فلان نقيب القوم لانه ينقب عن احوالهم كما ينقب عن الاسرار ومنه المناقب وهي الفضايل لانها لا تظهر الا بالتنقيب
عنها ونقبت الحايط اي بلغت في النقب الى اخره ومنه النقبة من الجرب لانها تثقب الجلد وذلك انه يبدو الجرب اولا نقبا يوجب
ظهور القطران في الجلد والنقبة السراويل بغير رجلين لانه قد بولغ في فتحها ونقبها ونقاب المراة نقب وهو ان تنقب فتخرج منه
لا مرتين ضوت باطنه وانما قيل ذلك للعالم الكبير لانه الاكبر فيهم فيما نعرف هذا فنقول النقيب فعيل والفعيل يحتمل الفاعل
والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن احوال القوم المفتش عنها وقال ابو مسلم النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم
على علم بهم ونظيره انه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل وقال الاصم هو المنظور اليه المسند اليه امور القوم وتدبير مصالحهم
المسلة الثالثة ان بني اسرائيل كانوا اثني عشر سبطا واختار الله من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال مجاهد والكلبي
والسدي ان النقبا بعثوا الى مدينة الجبارين الذين امر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم
موسى عليه السلام فلما ذهبوا اليهم راوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا ورجعوا وحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام
ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوقنا من سبط يهوذا ويوشع بن نون من سبط افرايم وهما اللذان قال الله تعالى وقال رجلان من الذين
يخافون

قوله تعالى وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكاة وفيه مسايل
المسلة الاولى في الاية حذف والتقدير وقال الله لهم اني معكم الا انه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم قوله اني معكم
خطاب لمن فيه قولان الاول انه خطاب للنقبا اي وقال الله للنقبا اني معكم والثاني انه خطاب لكل بني اسرائيل وكلاهما محتمل الا ان الاول
اولى لان الضمير يكون عايدا الى الاقرب المذكورات والاقرب ههنا هو النقبا **المسلة الثانية** ان الكلام قد تم عند قوله وقال الله اني معكم
والمعنى اني معكم بالعلم والقدرة فاسمع كلامكم وارى افعالكم واعلم ضمايركم واقدر على ايصال الجزا اليكم فقوله اني معكم مقدمة معتبرة
جدا في الترغيب والترهيب ثم لما وضع هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية فالشرط مركب من امور خمسة وهي قوله
لئن اقمتم الصلاة واتيتم الزكاة وامنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا والجزا هو قوله لاكفرن عنكم سياتكم وذلك اشارة الى ازالة

العقاب وقوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وهو اشارة الى ايصال الثواب وفي الاية سؤالات السؤال الاول
لم اخر الايمان بالرسل عن اقامة الصلاة وايتاء الزكاة مع انه مقدم عليهما والجواب ان اليهود كانوا مصرين على تكذيب بعض
رسل الله فذكر بعد اقامة الصلاة وايتاء الزكاة انه لابد من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة الصلاة وايتاء
الزكاة تاثير في حصول النجاة بدون الايمان بجميع الرسل السؤال الثاني ما معنى التعزير الجواب قال الزجاج العزر في اللغة الرد وتاويل
عزرت فلانا اي فعلت به ما يرده عن القبيح ويزجره عنه ولهذا قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم اي نصرتموهم وذلك لان نصر
الانسان فيه رد عنه اعداءه وقال ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله وتعزروه وتوقروه تكرارا **السؤال الثالث**
قوله واقرضتم الله قرضا حسنا دخل تحت ايتاء الزكاة فما الفائدة في الاعادة الجواب المراد بايتاء الزكاة الواجبات وبهذا الاقراض
الصدقات المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها ومرتبتها قال الفراء ولو قال واقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا الا انه
قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله قوله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا
ثم قال تعالى فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل اي اخطا الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله لهم فان قيل
من كفر قبل ذلك ايضا فقد ضل سواء السبيل قلنا اجل ولكن الضلال بعده اظهر واعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة فاذا
زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وفيه مسائل المسألة الاولى في نقضهم
الميثاق وجوه الاول تكذيب الرسل وقتل الانبياء الثاني كتمانهم صفة محمد عليه السلام الثالث مجموع هذه الامور **المسألة
الثانية** في تفسير اللعن وجوه الاول قال عطاء لعناهم اي اخرجناهم من رحمتنا الثاني قال الحسن ومقاتل مسخناهم
حتى صاروا قردة وخنازير الثالث قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه
مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي قسية بغير الف على وزن فعيلة والباقون بالالف والتخفيف وفي قوله قسية
وجهان الاول ان يكون القسية بمعنى القاسية الا ان القسية ابلغ كما يقال قدير وقادر وعليم وعالم وشهيد وشاهد وكما ان القدير
ابلغ من القادر فكذلك القسي ابلغ من القاسي والثاني انها ماخوذة من قولهم درهم قسي على وزن شقي اي فاسد ردي قال
صاحب الكشاف وهو ايضا من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة وقرئ قسية بكسر القاف
للاتباع **المسألة الثالثة** قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية اي خلقنا فيها القسوة نائبة عن قبول الحق صارفة لها
عن الانقياد للدلائل وقالت المعتزلة وجعلنا قلوبهم قاسية اي اخبرنا عنها بانها صارت قاسية كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا
وعدلا ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل التاويل
الباطل ويحتمل تغيير اللفظ ثم قال تعالى ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس تركوا نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله
عليه وسلم ثم قال ولا تزال تطلع على خائنة منهم وفي الخائنة وجهان الاول ان الخائنة بمعنى الخيانة وفاعلة بمعنى المصدر كثير كالعاقبة والعافية وقال تعالى
فاهلكوا بالطاغية اي بالطغيان وقال ليس لوقعتها كاذبة اي كذب وقال لا تسمع فيها لاغية اي لغوا وتقول العرب سمعت
راغية الابل وثاغية الشاء يعنون رغاءها وثغاءها قال الزجاج ويقال عافاه الله عافية الثاني ان يقال الخائنة صفة والمعنى تطلع
على فرقة خائنة او نفس خائنة او على فعلة ذات خيانة وقيل اراد الخائن والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة وقال صاحب الكشاف
وقرئ على خيانة منهم ثم قال تعالى الا قليلا منهم وهم الذين امنوا منهم كعبد الله بن سلام واصحابه ويحتمل ان يكون هذا القليل الذين بقوا
على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه ثم قال فاعف عنهم واصفح وفيه قولان **الاول** انه منسوخ باية السيف
وذلك لانه عفو وصفح عن الكفار ولا شك انه منسوخ باية السيف والقول الثاني انه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الاية وجهان احدهما
المعنى فاعف عن مومنهم ولا تؤاخذهم بما سلف منهم والثاني انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الاية
بان المراد منه امر الله رسوله بان يعفو عنهم ويصفح عنهم في صغائر زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم ثم قال ان الله يحب
المحسنين وفيه وجهان **الاول** قال ابن عباس اذا عفوت فانت محسن واذا كنت محسنا فقد احبك الله
والثاني ان المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله والقول الاول اولى لان صرف
قوله والله يحب المحسنين الى القول الاول الى الرسول عليه السلام لانه هو المامور في هذه الاية بالعفو والصفح والقول الثاني الى
غير الرسول ولا شك ان الاول اولى **قوله تعالى** ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم
اعلم ان المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق وانما قال ومن الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم
انما سموا انفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله وهم الذين قالوا لعيسى نحن انصار الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين الله تعالى
انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها وقوله اخذنا ميثاقهم اي مكتوب في الانجيل ان يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فنسوا
حظا مما ذكروا به وذلك الحظ هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتنكير الحظ في الاية يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرنا
من الايمان بمحمد وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا اكثر ما امرهم به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء

اي

اي القينا العداوة والبغضاء بينهم يقال اغرى فلان بفلان اغراء اذا ولع به كانه الصق به ويقال لما يلصق به الشيء الغراء وفي قوله
بينهم وجهان احدهما بين اليهود والنصارى والثاني بين فرق النصارى فان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيامة ونظيره قوله او يلبسكم شيعا
ويذيق بعضكم باس بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم **قوله تعالى** يا اهل
الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى
نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم عقيب ذلك الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب والمراد يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى
وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج الجنس ثم وصف الرسول بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس اخفوا صفة
محمد واخفوا امر الرجم ثم ان الرسول عليه السلام بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه السلام لم يقرا كتابا ولم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم
باسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا والوصف الثاني للرسول قوله ويعفو عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما تكتمونه
انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفائدة في ذكر ذلك انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير
ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وفيه اقوال الاول ان المراد بالنور محمد
وبالكتاب القران الثاني ان المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القران **الثالث** النور والكتاب هو القران
وهذا ضعيف لان العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقران بالنور ظاهر لان النور الظاهر
هو الذي يتقوى به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة والنور الباطن ايضا هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك الحقائق والمعقولات
ثم قال يهدي به الله اي بالكتاب المبين من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله فاما من كان
مطلوبه من دينه تقرير ما الفه ونشا عليه واخذه من اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله ثم قال
سبل السلام اي طرق السلامة ويجوز ان يكون على حذف المضاف اي سبل دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم
سيهديهم ومعلوم انه ليس المراد هداية الاستدلال بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات
الكفر الى نور الايمان وذلك ان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى طرق النجاة كما يهتدي بالنور وقوله
باذنه اي بتوفيقه والباء متعلق بالاتباع اي يتبع رضوانه باذنه ولا يجوز ان يتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل
ذلك على انه لا يتبع رضوان الله الا من اراده الله وقوله ويهديهم الى صراط مستقيم وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته
واما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة **قوله تعالى** لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم
وفي الاية سؤال وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح ابن مريم فكيف حكى الله تعالى عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به
وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال ان قوما من النصارى
ذهبوا الى هذا القول بل هذا اقرب مما يذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحدت بعيسى واقنوم الكلمة اما ان يكون
ذاتا او صفة فان كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة
فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال اقنوم العلم عن ذات الله الى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم
ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم فثبت ان النصارى وان كانوا لا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم
ليس الا ذلك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض
جميعا وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فمن الذي
يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك من افعال الله والملك هو القدرة اي فمن الذي يقدر على دفع
شيء من افعال الله ومنع شيء من مراده وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان عيسى مشاكل لمن في الارض في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب
وتغير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل ومدبرا للكل وجب ان يكون ايضا خالقا لعيسى ثم قال ولله ملك السموات والارض
وما بينهما انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين ثم قال يخلق ما يشاء والله على
كل شيء قدير وفيه وجهان **الاول** معنى يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من ذكر وانثى كما هو معتاد وتارة
لا من الاب والام كما في حق ادم وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى الثاني يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى
يخلق فيه اللحمية والحيوة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله سبحانه في
شيء من افعاله **قوله تعالى** وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وفيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون ذلك
البتة فكيف يجوز نقل هذا القول عنهم واما النصارى فانهم يقولون ذلك في حق عيسى لا في حق انفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم واجاب
المفسرون عنه من وجوه **الاول** ان هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن ابناء رسل الله
واضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسل الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله **الثاني** ان لفظ الابن
كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله

تعالى يعذبهم بذنوبهم ادعوا انهم ابناء الله **الثالث** ان اليهود زعموا ان عزير ابن الله والنصارى زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان العزير والمسيح كانا منهم صار ذلك كأنهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه الا ترى ان اقارب الملك اذا فاخروا انسانا اخر قد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا هنا الرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة واما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم اذهب الى ابي وابيكم وجملة الكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب اسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا في تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله واحباؤه ثم انه تعالى ابطل عليهم دعواهم وقال فلم يعذبكم بذنوبكم وفيه سؤال وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم لكن عذبهم فهم ليسوا ابناء الله ولا احباؤه والاستدلال عليه ابطال اما ان يدعوا ان الله عذبهم في الدنيا او يدعوا انه سيعذبهم في الاخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم احباء الله لان محمدا عليه السلام كان يدعي هو وامته انهم احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظر الى واقعة احد وقتل الحسن والحسين وان كان موضع الالزام هو انه تعالى سيعذبهم في الاخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد ليس بكاف في هذا الباب اذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بانهم كذبوا في ادعاء انهم احباء الله كافيا وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا

والجواب من وجوه الاول ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانا نقول لو كانوا ابناء الله واحباؤه لما عذبهم الله في الدنيا ومحمد عليه السلام ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله الثاني ان موضع الالزام هو عذاب الاخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الاخرة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة الثالث المراد بقوله فلم يعذبكم بذنوبكم ثم مسخكم فالمعذب بالحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول الا انهم لما كانوا من جنس اولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة وهذا الجواب اولى لانه تعالى لو لم يكن قد فعل بهم ذلك لم يحسن ان يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون لا نسلم انه تعالى يعذبنا بل الاولى ان يحتج عليهم بشيء قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا ثم قال تعالى بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يعني انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه ان يغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه من ان يعذبه بل الملك والملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد القوم من قولهم نحن ابناء الله كمال عناية الله بهم واذا عرفت هذا فمذهب المعتزلة ان كل من اطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه ابد الاباد ولو قطع عنه الرحمة لوقت يسير في الاخرة لكان ظالما ولبطلت الهيته وخرج عن صفة الحكمة وهذا اعظم من قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وكما ان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطال لقول اليهود فان يكون ابطالا لقول المعتزلة اولى واكمل ثم قال ولله ملك السموات والارض وما بينهما يعني من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك عليه الانسان الجاهل بذاته الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال واليه المصير اي واليه يؤول امر الخلق في الاخرة لانه لا يملك الضر والنفع هناك الا هو كما قال والامر يومئذ لله

قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم فيه مسائل **المسئلة الاولى** في قوله يبين لكم وجهان الاول ان يقدر المبين وهو الدين والشرايع وانما حسن حذفه لان كل احد يعلم ان الرسول انما ارسل لبيان الشرايع وثانيها ان يكون التقدير المبين ويكون المعنى يبين لكم البيان نحو حذف المفعول الكلام على هذا التقدير بصيرا عاينه المسئلة الثانية قوله يبين لكم في محل النصب على الحال اي مبينا لكم **المسئلة الثالثة** قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس يريد على انقطاع من الانبياء يقال فتر الشيء يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار اقل مما كان عليه وسميت المدة التي بين الانبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بتلك الشرايع واعلم ان قوله على فترة يتعلق بقوله جاءكم اي جاءكم على حين فتور من ارسال الرسل قيل كان بين عيسى ومحمد ستمائة او اقل او اكثر وعن الكلبي بين موسى وعيسى الف وسبعمائة سنة والف نبي وبين عيسى ومحمد اربعة من الانبياء ثلاثة من بني اسرائيل وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسي **المسئلة الرابعة** الفائدة في بعثة محمد عليه السلام عند فترة الرسل هي ان التحريف والتغيير قد تطرق الى الشرايع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب وصار ذلك عذرا ظاهرا في اعراض الخلق عن العبادات لان لهم ان يقولوا يا الهنا عرفنا انه لا بد من عبادتك ولكنا ما عرفنا انا كيف نعبدك فبعث الله في هذا الوقت محمدا عليه السلام ازالة لهذا العذر وقوله ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير يعني انا بعثنا اليكم الرسول في وقت الفترة كراهة ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير في هذا الوقت ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير فزالت هذه العلة وارتفع هذا العذر ثم قال تعالى والله على كل شيء قدير والمعنى ان حصول الفترة توجب احتياج الخلق الى بعثة الرسول والله تعالى قادر على كل شيء وكان قادرا

على

على البعثة ولما كان الخلق محتاجين الى البعثة والرحيم الكريم قادر على البعثة وجب في كرمه ورحمته ان يبعث الرسل اليهم فالمراد من قوله والله على كل شيء قدير الاشارة الى الدلالة التي قررناها ○ **قوله تعالى** واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين اعلم ان وجه الاتصال هو ان الواو في قوله واذ قال موسى لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل كانه قيل اخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله وامرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا في الميثاق وخالفوا في محاربة الجبارين وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى من عليهم بامور ثلاثة اولها قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء لانه ما بعث في امة ما بعث في بني اسرائيل من الانبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه الى الجبل وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحق بن ابرهيم وهؤلاء الثلاث بالاتفاق كانوا من اكابر الانبياء واولاد يعقوب كانوا على قول الاكثرين انبياء والله تعالى اعلم موسى انه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل فهذا الشرف حصل لمن مضى من الانبياء وبالذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين اخبر الله موسى انه سيبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم وثانيها قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه احدها قال السدي يعني وجعلكم احرارا تملكون انفسكم بعد ما كنتم في ايدي القبط بمنزلة اهل الجزية فينا ولا يغلبكم على انفسكم غالب **وثالثها** ان كل من كان رسولا نبيا كان ملكا لانه يملك امر امته ويملك التصرف فيهم وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا ولهذا قال فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما ورابعها انه كان في اسلافهم واخلافهم ملوك وعظماء وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك انتم ملوك على سبيل الاستعارة وخامسها ان كل من كان مستقلا بامر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه الى احد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه احد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكانت لهم اموال كثيرة وخدم يقومون بامرهم ومن كان كذلك كان ملكا **والنوع الثالث** من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية قوله تعالى واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين وذلك لانه تعالى خصهم بانواع عظيمة من الاكرام احدها انه تعالى فلق البحر لهم وثانيها انه اهلك عدوهم واورثهم اموالهم وثالثها انه انزل عليهم المن والسلوى ورابعها انه اخرج المياه العذبة من الحجر وخامسها انه تعالى اظل فوقهم الغمام وسادسها انه لم يجتمع الملك والنبوة لقوم كما اجتمعا لهم وسابعها انهم في تلك الايام كانوا هم العلماء بالله وهم احباب الله وانصار دينه واعلم ان موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعم وشرحها لهم امرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** روي ان ابرهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال الله تعالى له انظر فما ادركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى من مصر وعدهم الله اسكان ارض الشام وكان بنو اسرائيل يسمون ارض الشام ارض المواعيد ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الامة ليتجسسوا لهم عن احوال تلك الاراضي فلما دخلوا تلك البلاد راوا اجساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث موسى النقباء لاجل التجسس راهم واحد من اولئك الجبارين فاخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه واتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هؤلاء يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا الى صاحبكم واخبروه بما شاهدتم ثم انصرف اولئك النقباء الى موسى واخبروه بالواقعة فامرهم ان يكتموا ما شاهدوه فلم يقبلوا قوله الا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا فانهما سهلا الامر وقالا هي بلاد طيبة كثيرة النعم والاقوام وان كانت اجسامهم عظيمة الا ان قلوبهم ضعيفة واما العشرة الباقية فقد اوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى اظهروا الامتناع عن غزوهم وقالوا لموسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فدعا عليهم موسى فعاقبهم الله بان ابقاهم في التيه اربعين سنة قالوا وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس اربعين يوما فعوقبوا بالتيه اربعين سنة ومات اولئك العصاة في التيه واهلك النقباء العشرة في التيه بعقوبات غليظة ومن الناس من قال ان موسى وهرون ماتا ايضا في التيه ومنهم من قال ان موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع بن نون وكالب بن يوفنا وقاتل الجبارين وغلبهم ودخلوا تلك البلاد فهذه هي القصة والله اعلم بكيفية الامور **المسئلة الثانية** الارض المقدسة هي الارض المطهرة طهرت من الافات قال المفسرون المعنى انها طهرت من الشرك وجعلت مسكنا وقرارا للانبياء وهذا فيه نظر وذلك لان تلك الارض لما قال لهم موسى ادخلوا الارض المقدسة ما كانت طاهرة من الشرك وما كانت مقرا للانبياء ويمكن ان يجاب بانها كانت كذلك فيما قبل المسئلة الثالثة اختلفوا في تلك الارض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي اريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل الطور المسئلة الرابعة في قوله كتب الله لكم وجوه احدها كتب في اللوح المحفوظ انها لكم وثانيها امركم بدخولها فان قيل لم قال كتبها الله لكم ثم قال فانها محرمة عليهم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على

على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بشرط الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط وقيل انها محرمة عليهم اربعين
سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب **المسألة الخامسة** في قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي ان القوم وان كانوا جبارين
الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بان تلك الارض لهم فان كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى علموا قطعا ان الله ينصرهم عليهم
ويسلطهم عليهم فلا بد وان يقدموا على قتالهم من غير جبن وخوف وهلع فهذا هو الفائدة من هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على
ادباركم فتنقلبوا خاسرين وفيه وجهان الاول لا ترجعوا عن الدين الصحيح الى الشك في نبوة موسى وذلك لانه عليه السلام لما اخبر
ان الله تعالى جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بان الله ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى فيصيروا
كافرين بالالهية والنبوة والثاني المراد لا ترجعوا عن الارض التي امرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم عنها يروى ان القوم
كانوا قد عزموا على الرجوع الى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه احدها خاسرين في الآخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم
العقاب وثانيها ترجعون الى الذل وثالثها تموتون في التيه ولا تصلون الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة ثم اخبر الله
تعالى عنهم انهم قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين وفي تفسير الجبار وجهان **الاول** الجبار فعال
من جبره على الامر بمعنى اجبره عليه وهو العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال
الفراء لم اسمع فعالا من افعل الا في حرفين وهما جبار من اجبر ودراك من ادرك والثاني انه ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا كانت
طويلة مرتفعة لا تصل الايدي اليه ويقال رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية
القوة وعظم الاجسام بحيث ان قوم موسى كانت ايديهم لا تصل اليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم وانا لن ندخلها حتى
يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون وانما قالوا هذا القول على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط ثم قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله
فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وفيه مسائل **المسألة الاولى** الاكثرون ان الرجلين هما يوشع وكالب وكانا
من الذين يخافون انعم الله عليهما بالهداية والثقة بعون الله والاعتماد على نصر الله قال القفال ويجوز ان يكون التقدير وقال رجلان
من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان منهم انعم الله عليهما بالايمان فآمنا وقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم
على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون بالضم شاهدة لهذا الوجه المسألة الثانية في قوله انعم الله عليهما وجهان الاول صفة لقوله
رجلان والثاني انه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام المسألة الثالثة قوله ادخلوا عليهم
الباب مبالغة في الوعد بالنصر والظفر كانه قال متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار فلا تخافوهم
انما جزم هذان الرجلان في قولهما فاذا دخلتموه فانكم غالبون لانهما كانا جازمين بنبوة موسى

المسألة الرابعة [illegible]

ومن كقوله فنجني من القوم الظالمين ثم قال تعالى قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلا تأس على القوم الفاسقين
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم وفي قوله اربعين سنة قولان احدهما انه منصوب
بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم اربعين سنة ثم فتح الله تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره الربيع بن انس والقول الثاني
انها منصوبة بقوله يتيهون اي بقوا في تلك الحالة اربعين سنة واما الحرمة فبقيت عليهم وماتوا ولم يدخلوا تلك
البلدة **المسألة الثانية** يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال في دعائه على القوم ربنا افرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه
هذا الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبره الله تعالى بالتيه علم انه يحزن بسبب ذلك فعزاه وهون امرهم عليه فقال فلا تأس على
القوم الفاسقين قال المفسرون ان موسى لما دعا عليهم اخبره الله تعالى باحوال التيه ثم ان موسى اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت
علينا وندم موسى على ما عمل فاوحى الله اليه لا تأس على القوم الفاسقين ويجوز ان يكون ذلك خطابا لمحمد عليه السلام اي لا تحزن على
قوم لم يزل شانهم المعاصي ومخالفة الرسل **المسألة الثالثة** اختلف الناس في ان موسى وهرون عليهما
السلام هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما ما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا ان يفرق بينه وبين
اولئك الفاسقين ودعوات الانبياء مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم في ذلك الموضع والثاني ان ذلك التيه
كان عذابا والانبياء لا يعذبون والثالث ان القوم انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكونا
مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب وقال الآخرون انهما كانا مع القوم في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل
على ابرهيم النار فجعلها عليه بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فقيل انهما ماتا في التيه وقيل خرجا منه فقال قوم ان هرون
مات في التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقي يوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذي افتتح الارض
المقدسة وقيل انه فتح كل الشام بعد ذلك وقال الآخرون بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم
واخذ الارض المقدسة **المسألة الرابعة** قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون انه تحريم منع لا تحريم تعبد
وقيل يجوز ايضا ان يكون تحريم تعبد فامرهم بان يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم **المسألة الخامسة**
اختلفوا في التيه قال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ في ثلثين فرسخا وقيل ستة في اثني عشر وقيل كانوا ستمائة الف
فارس فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا
الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة الشمس او الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا
فيه وجهان الاول ان انخراق العادات في زمان الانبياء غير مستبعد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات وانه باطل
الثاني اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان الله حرم عليهم الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك
المفازة اربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال **المسألة**
السادسة يقال تاه يتيه تيها وتوها وتيهانا والتيه اعمها والتيهاء الارض التي لا يهتدى بها قال الحسن كانوا يصبحون
حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا فكانت حركتهم في تلك المفازة على سبيل الاستدارة وهذا مشكل بانهم اذا وضعوا اعينهم على
مسير الشمس ولم يعطفوا ولم يرجعوا فانهم لا بد وان يخرجوا عن المفازة بل الاولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه والله اعلم
بالامور

قوله تعالى واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق

في الآية مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه
الآية بما قبلها وجوه الاول ان الله تعالى قال يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم
عنكم فذكر ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل
التسلية وتحقيق هذا الجواب على القلب ذكر قصصا كثيرة في ان كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس
ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا
في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم
عليه وما ذاك الا للحسد على محمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى في محاربة الجبارين واصرار قومه
على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وان احدهما قتل الآخر حسدا منه على ان الله قبل قربانه وكل هذه القصص دالة على
ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد
في حقه فكان ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله لما هم قوم من اليهود بان يمكروا به وان يوقعوا به آفة ومحنة **الثاني**
ان هذا متعلق بقوله يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصة وكيفية ترتيب
العقاب على القاصي عليه من اسرار التوراة **الثالث** ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهو قصة
محاربة الجبارين اي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية
كان مثل سبيل ابني آدم في اقدام احدهما على قتل الآخر الرابع قيل هذا متصل بقوله تعالى حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه

اي بانهم كونهم كالربيع ولد ادم عند معصيته بكونه بيا خطيئا عند الله الخاسر كما كفر اهل الكتاب الله تعالى الخبر بن ادم وان الحسد وتبعه فيه سوء العاقبة والمقصود منه التحذير عن الحسد قوله الناس والكافر والى اهل الكتاب وفي قوله ابني ادم قولان

الاول

قابيل وهابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب الغنم وقابيل كان صاحب الزرع فطلب هابيل احسن شاة كانت معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت معه ثم وضعا قربانهما الى الله فنزلت نار من السما فاكلت قربان هابيل ولم تاكل قربان قابيل فلما علم قابيل ان الله قبل قربانه حسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان ادم عليه السلام كان يولد له في كل بطن غلام وجارية غلام من بطن اخر وولد له قابيل وتوامته وبعدهما هابيل وتوامته وكان توامة قابيل احسن الناس هابيل وابى قابيل ذلك وقال انا احق بها وهي احسن وليس هذا من الله وانما هو رايك فقال ان يكن قبل قربانه ورضي منه فتقبل الله تعالى قربان هابيل بان انزل الله تعالى على قربانه نارا الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني ادم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني ادم لصلبه وانما كانا رجلين من بني تعالى في اخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا من اجل ابني ادم لا يصلح لان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم رجل من بني اسرائيل سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان المقصود وابن ادم ما قدم على الامر على التردد والخوف حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله قربانه حسده رتبة عظيمة في الحسد فانه لما شاهد ان قربان اخيه مقبول لعنده فذلك مما يدعو الى حسنا الاعتقاد فيه على قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ الى الحسد الاقصى الغايات واذا كان المراد من ذلك التقديم في بني اسرائيل وحيان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول الاخبار وفي الاية ايضا ما يدل عليه وذلك ان الاية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى

الاول

من بني اسرائيل ما خفي عليه هذا الامر قوله بالحق فيه وجوه المصلحة من عند الله ان ما في الله تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التورية والانجيل الثالث تقبيح الحسد لان المشركين واهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه على اللعب والباطل مثل كثير من الاقاصيص التي لا فائدة فيه وانما هي لهو من الحديث وهذا يدل في القران العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ثم قال اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر وفيه مسائل

المسئلة الاولى

اذ نصب لما دل عليه من قوله انه نصب بالنبا اي نبا تلك الوقت على تقدير حذف المضاف المسئلة الثانية يكون بعدا بالله ما اي نبا تلك الوقت على تقدير حذف المضاف المسئلة الثالثة تقدير قوله من ذبيحة او صدقة ومعنى الكلام في القربان من سورة العمران المسئلة الثالثة تقدير قوله الا انه جمعهما في الفعل وافرد الاسم لانه يستدل بفرينة الفعل على ان لكل واحد قربانا يصلح للواحد والعدد وايضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع

المسئلة الاولى

في ما كانت علامة التقبل ومن الاخر وفيه مسلتان المفسرين وقال مجاهد علامة الرد انه ما اكلته النار والاول الذي عليه الاكثرون عليه وقيل ما كان عليه ما يتقرب به الى الله فكان تنزل من السما نار فتاكله

المسئلة الثانية

وانما تقبل من الاخر لان التقوى شرط في قبول الاعمال قال تعالى هنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين من القران بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر ان الذي يصل الى الله والتقوى من صفات القلوب قال عليه السلام التقوى هاهنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى وخوف وجل من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي بقصيها يقدر عليه من جهات التقصير وثانيها في تلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله وثالثها ان يتقي ان يكون لغير الله فيه شركة وقيل في هذه القصة ان احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والاخر جعل قربانه اردى ما كان انه لا يبالي تقبل او لم يتقبل ولا يزوج اخته من هابيل وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة ... قال لاقتلنك قال هابيل انما يتقبل الله من المتقين وفي الكلام حذف والتقدير ... الا ان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله من المتقين وقيل هذا من كلام الله لنبيه محمد

عليه السلام اعتراضا بهذه القصة كانه قال تعالى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم انما لم يتقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفي الاية سؤالان الاول انه لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس بحرام فلم قال اني اخاف الله رب العالمين

والجواب من وجوه الاول يحتمل ان يقال انه لاح للمقتول بامارات مغلبة على الظن انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله وكان غرضه تقبيح القتل العمد في قتله والهزا يروي ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب راسه بحجر كبير فقتله والوجه الثاني في الجواب ان المذكور في الاية هو قوله ما انا بباسط يدي اليك يعني لا ابسط يدي اليك لاقتلك لغرض الدفع وقال اهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه ان يدفع بالاسهل فالاسهل وليس له ان يقصد القتل بل يجب عليه ان يقصد الدفع ثم ان لم يندفع الا بالقتل كان له ذلك

الثالث

قال بعضهم المقصود المقصود بالقتل ان اراد ان يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل عثمان رضي الله عنه وقال النبي عليه السلام لمحمد بن مسلمة الق كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل الرابع وجوب الدفع عن النفس امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فقال مجاهد ان الدفع عن النفس ما كان مباحا في ذلك الوقت السؤال الثاني لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت ما انا بباسط الجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء المؤكدة للنفي ثم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين وفيه سؤالان

السؤال الاول

كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع انه تعالى قال ولا تزر وازرة وزر اخرى والجواب من وجهين الاول قال ابن عباس وابن مسعود والحسن وقتادة معناه تحمل اثم قتلي واثمك الذي كان منك قبل قتلي وهذا بحذف المضاف الثاني قال الزجاج معناه ترجع الى الله باثم قتلي واثمك الذي من اجله لم يتقبل قربانك السؤال الثاني كيف يجوز للانسان ان يريد من غيره ان يعصي الله فكذلك لا يجوز ان يريد من غيره ان يعصي الله فلم قال اني اريد ان تبوء باثمي واثمك والجواب من وجوه الاول قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عند ما غلب على ظن المقتول انه يريد قتله وكان ذلك قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل فكانه لما وعظه ونصحه قال له وان كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة بسبب هذه النصيحة فلا بد وان تترصد لقتلي في وقت اكون غافلا عنك وعاجزا عن دفعك فحينئذ لا يمكنني ان ادفعك عن قتلي الا اذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان وهذا مني كبيرة ومعصية واذا دار الامر بين ان يكون فاعل هذه المعصية انا وبين ان يكون انت فانا احب ان تحصل هذه الكبيرة لك لا لي فالمراد ان تبوء بعقوبة قتلي لا انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله معاقبة الظالم

الوجه الثالث

روي ان الظالم اذا لم يجد يوم القيمة ما يرضي خصمه اخذ من سيات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز ان يقال اني اريد ان تبوء باثمي في انه يحمل عليك يوم القيمة اذا لم يجد ما ترضيني واثمك في قتلك وهذا يصلح جوابا عن السؤال الاول ثم قال تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه قال المفسرون سهلت له نفسه قتل اخيه ومنهم من قال شجعته وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور من قتل العمد والعدوان كونه من اعظم الكباير فهذا الاعتقاد يصير صارفا له عن فعله فيكون هذا الفعل كالشي العاصي عليه العدا عند الذي لا يطيعه بوجه البتة فاذا اوردت النفس انواع وساوسها سهل هذا الفعل عليه فكانت النفس جعلت بوسا وسها وتحسينها هذا الفعل كالمطيع له بعد ان كان كالعاصي المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه قالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله لكان ذلك التزيين والتطويع مضافا الى الله لا الى النفس وجوابه انه لو استندت الافعال الى الدواعي وكانت فاعل تلك الدواعي هو الله لكان فاعل الافعال كلها هو الله ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل فظهر له ابليس واخذ طيرا وضرب راسه بحجر فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه وجد هابيل نائما يوما فضرب راسه بحجرة فمات وعن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن ادم كفل منها وذلك انه اول من سن القتل ثم قال تعالى فاصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فهو انه اسخط والديه وبقي مذموما الى يوم القيمة واما الاخرة فهو العقاب العظيم وقيل ان قابيل لما قتل اخاه هرب الى عدن من اليمن فاتاه ابليس وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدم النار ويعبدها فانصب انت نارا وتكون لك ولعقبك فبنى بيت نار وهو اول من عبد النار وروي ان هابيل قتل وكان ابن عشرين سنة وكان قتله عند عقبة حرا وقيل بالبصرة في موضع المسجد الاعظم وروي انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فسأله ادم عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث ادم بعده مائة سنة لم يضحك قط قال صاحب الكشاف روي انه رثاه بشعر قال وهو كذب بحت وما هو الا منحول ملحون والانبيا معصومون عن الشعر وصدق صاحب الكشاف فيما قال فان ذلك الشعر في غاية الركاكة لا يليق الا بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب الى من جعل الله علمه حجة على الملائكة ثم قال تعالى فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوءة اخيه وفيه مسائل

المسئلة الاولى

لما قتله تركه ولا يدري ما يصنع به ثم خاف عليه السباع فحمله على ظهره في جراب سنة حتى تغير فبعث الله غرابا وفيه وجوه الاول بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفرة فتعلم قابيل

ذلك من الغراب الثاني قال الاصم لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثي التراب على المقتول فلما رأى القاتل ان الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال
يا ويلتى الثالث قال ابو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب ودفن شيئا فتعلم ذلك منه **المسئلة الثانية**
ليريه فيه وجهان ليريه الله او ليريه الغراب او ليعلمه لانه لما كان سبب تعليمه فكأنه قصد تعليمه على سبيل المجاز المسئلة الثالثة سوءة اخيه
عورة اخيه اي ما لا يجوز ان ينكشف من جسده والسوءة الفضيحة لقبحها وقيل سوءة اخيه اي جيفة اخيه ثم قال تعالى يا ويلتى اعجزت ان اكون
مثل هذا الغراب فاواري سوءة اخي فاصبح من النادمين فيه مسائل المسئلة الاولى لا شك ان قوله تعالى يا ويلتى كلمة تحسر وتلهف وفي الاية
احتمالان الاول انه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم ان الغراب اكثر علما منه وعلم انه انما اقدم على قتل اخيه بسبب جهله
وقلة معرفته فندم وتلهف وتحسر على فعله والثاني كان فيما يكتبه الرقي فانه يبعد في الانسان العاقل ان لا يهتدي الى هذا القدر من العلم
الا انه لما قتله تركه بالعراء استخفافا فلما رأى الغراب يدفن الغراب الاخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل ذلك الاخر فبعد ان قتله اخفاه
تحت الارض افلا اكون اقل شفقة من هذا الغراب لما جاء وكان يحثي التراب على المقتول فلما رأى ان الله اكرمه حال حياته بقبول قربانه
واكرمه بعد مماته ان بعث الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الرتبة عند الله فتلهف على فعله وعلم انه لا قدرة له على التقرب الى اخيه الا بان
يدفنه في الارض فلا جرم قال يا ويلتى اعجزت ان اكون مثل هذا الغراب **المسئلة الثانية** قوله يا ويلتى
اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كان الويل غير حاضر عنده فناداه
ليحضر اي ايها الويل احضر فهذا اوان حضورك وذكرنا زيادة بيان في قوله يا ويلتى في المسئلة الثالثة لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي
النديم نديما لانه يلازم المجلس وفيه سؤال وهو انه عليه السلام قال الندم توبة واجابوا عنه من وجوه الاول انه لما لم يعلم الدفن من الغراب
صار من النادمين على حمله على ظهره سنة الثاني انه صار من النادمين لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه ابواه واخوته وكان ندمه
لاجل هذه الاسباب لا لكونه معصية **الثالث** ان ندمه كان لاجل ان تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله
لان الغراب لما قتل الغراب دفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ولحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب
على الغراب ولم تظهر مني على اخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة وكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا لاجل الخوف من الله فلا جرم
لم ينفعه ذلك الندم ثم قال تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** من اجل
ذلك اي بسببه وبعلته فان قيل عليه سؤالان الاول ان قوله من اجل ذلك اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل يقتضي وجوب القصاص على بني
اسرائيل والثاني ان وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الامم فما فائدة تخصيصه ببني اسرائيل والجواب عن الاول من وجهين احدهما
قال الحسن هذا القتل انما وقع في بني اسرائيل لا بين ولدي ادم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسئلة فيما تقدم والثاني ان الاكثرين ان هذا القتل وقع بين
ولدي ادم من صلبه لكن قوله من اجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى ما مر ذكره في هذه القصة من انواع المفاسد
الحاصلة بسبب القتل الحرام منها قوله فاصبح من الخاسرين ومنها قوله فاصبح من النادمين فقوله فاصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصلت
له خسارة الدين والدنيا وقوله فاصبح من النادمين اشارة الى انه حصل في قلبه انواع الندم والحسرة والحزن مع انه لا دافع لذلك البتة
فقوله من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل اي من اجل ذلك الذي ذكرنا في اثناء القصة من انواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا
القصاص في حق القاتل وهذا جواب حسن **واما السؤال الثاني** فالجواب عنه ان وجوب القصاص
وان كان عاما في جميع الاديان والملل الا ان التشديد المذكور ههنا في حق بني اسرائيل غير ثابت في جميع الاديان لانه تعالى حكم ههنا بان قتل
النفس جاري مجرى قتل جميع الناس ولا شك ان المقصود منه المبالغة في شرح عقاب القتل العمد العدوان والمقصود من شرح هذه
المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة اقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم
عن طاعة الله ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه السلام في الواقعة التي ذكرنا انهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله
عليه وسلم وباكابر اصحابه كان تخصيص بني اسرائيل في هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود المسئلة الثانية
قرئ من اجل ذلك بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرأ ابو جعفر من اجل ذلك بكسر الهمزة وهي لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسرة الهمزة
المسئلة الثالثة قال القائلون بالقياس دلت الاية على ان احكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل وذلك لانه تعالى قال من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
كذا وكذا وهذا تصريح بان كتبه تلك الاحكام معللة بتلك المعاني المشار اليها بقوله من اجل ذلك والمعتزلة ايضا قالوا دلت هذه الاية
على ان احكام الله تعالى معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه خالقا للكفر والقبائح فيهم مريدا وقوعها منهم لان خالق الفساد
لا يخلق القبائح وارادتها يمتنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور في هذه الاية قال اصحابنا
القول بتعليل احكام الله محال لوجوه **احدها** ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة
اخرى ولزم التسلسل وثانيها لو كان معللا بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كانا على السوية امتنع كونه علة وان لم
يكونا على السوية فاحدهما به اولى وذلك يقتضي كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال
وثالثها انه قد ثبت توقف الفعل على الدواعي ويمتنع وقوع التسلسل في الدواعي بل يجب انتهاؤها الى الداعية الاولى التي حدثت

في العبد

في العبد لا من العبد بل من الله وثبت انه متى حدثت الداعية الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل افعال الله واحكامه
برعاية المصالح واذا ثبت بالدلائل القاطعة امتناع تعليل افعال الله واحكامه ثبت ان ظاهر هذه الاية من المتشابهات لا من المحكمات والذي
يؤكد ذلك قوله تعالى قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا وذلك نص صريح في انه يحسن
منه كل شيء ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصلحة البتة **المسئلة الرابعة** قوله او فساد في الارض
قال الزجاج انه معطوف على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس وبغير فساد في الارض وانما قال تعالى ذلك لان القتل يحل
لاسباب كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس ومنها الكفر مع الحراب ومنها الكفر بعد الايمان ومنها قطع الطريق
وهو المراد بقوله بعد هذه الاية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه في قوله تعالى او فساد في الارض
قوله فكانما قتل الناس جميعا فيه اشكال وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فان من الممتنع ان يكون الجزء
مساويا للكل وذكر المفسرون لسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي ان تشبيه احد
الشيئين بالاخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من كل الوجوه لان قولنا هذا يشبه ذاك صادق من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه
او من بعض الوجوه واذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه الاول ان المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس
المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه يعني كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل الانسان
الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما في الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما الوجه الثاني في الجواب هو ان جميع
الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه معه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه
انه يقصد قتل انسان واحد معين يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في منعه مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الاولى **الوجه الثالث**
في الجواب هو انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الامر كذلك
كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل واحد فكان في قلبه ان كل احد نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن
في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشرور شر من عمله فيصير من قتل انسانا واحدا قتلا عدوانا فكانما قتل جميع الناس وهذه الوجوه
الثلاثة حسنة ثم قال ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا المراد من احياء الناس تخليصها من المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط
والبرد والحر المفرطين والكلام في احياء النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد
ذلك اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون في القتل لا يبالون بعظمته **قوله تعالى**
انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير قتل نفس
ولا فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا في الارض لا يوجب القتل فقال انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في الاية سؤال وهو ان المحاربة مع الله تعالى
غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسول الله ممكنة فلفظ المحاربة اذا نسب الى الله كان مجازا لان المراد منه المحاربة
مع اولياء الله واذا نسب الى الرسول كان حقيقة فلفظ يحاربون في قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله يلزم ان يكون محمولا على المجاز
والحقيقة معا وذلك ممتنع هذا تقرير السؤال وجوابه من وجهين الاول انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف والتقدير
انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا والثاني تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون
اولياء الله واولياء رسوله كذا وكذا وفي الخبر ان الله تعالى قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة **المسئلة الثانية**
من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار ومنهم من قال انه في فساق المؤمنين اما الاولون فقد ذكروا وجوها احدها انها نزلت
في قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضوا بها فاصفرت الوانهم فبعثهم رسول الله الى ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها
والبانها فيصحوا فلما صحوا وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة واستاقوا الابل وارتدوا فبعث النبي صلى الله عليه وسلم في اثرهم وامر حتى
قطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم حتى ماتوا فنزلت هذه الاية ناسخة لما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم فصارت تلك السنة
منسوخة بهذا القران وعند الشافعي لا يجوز نسخ السنة بالقران فكان الناسخ لتلك السنة سنة اخرى وهذه الاية نزلت مقررة لتلك السنة الناسخة
وثانيها ان الاية نزلت في قوم ابي برزة الاسلمي وكان قد وادع الرسول عليه السلام فمر قوم من كنانة يريدون الاسلام وابو برزة غائب
فقتلوهم واخذوا اموالهم **وثالثها** ان الاية في هؤلاء الذين حكى الله عنهم من بني اسرائيل انهم بعد ان غلظ الله عليهم عقاب
القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل ويفسدون في الارض فمن اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذا وكذا والقول
الثاني ان هذه الاية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الاية على المرتدين
وجوه احدها ان قتل المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والاية تقتضي ذلك وثانيها لا يجوز الاقتصار على

على قطع اليد والرجل والنفي والاية تقتضي ذلك وثالثها ان الاية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان الاية لا تعلق لها بالمرتدين ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع هاهنا فوجب ان لا تكون الاية مختصة بالمرتد وخامسها ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سوا كان كافرا او مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الاية نزلت في الكفار لكنك تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

المسلة الثالثة المحاربون المذكورون في الاية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة من اراد هم بسبب انهم يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم ودمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قاطع الطريق انما يمتاز عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحرا كانوا قطاع الطريق فاما ان حصلت في نفس البلدة فقال الشافعي رضي الله عنه انه يكون ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال واراهم في المصر ان لم يكونوا اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ومحمد اذا حصل ذلك في المصر فانه لا يقام عليه الحد وقول الشافعي اقوى في النص والقياس اما النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص واما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف بالمصر كسائر الحدود وحجة قول ابي حنيفة ان الخارج من المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للعلما في لفظ او في هذه الاية قولان

الاول انها للتخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي بن ابي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام ان شا قتل وان شا صلب وان شا قطع الايدي والارجل وان شا نفى اي واحد من هذه الاقسام شا فعل وقال ابن عباس في رواية عطا كلمة او هاهنا ليست للتخيير بل هي لبيان ان الاحكام تختلف على حسب الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل ومن قتل واخذ المال قتل وصلب ومن اقتصر على اخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلما وهو مذهب الشافعي والذي يدل على ضعف القول الاول وجهان الاول انه لو كان المراد من الاية التخيير لوجب ان يمكن الامام من الاقتصار على النفي فلما اجمعوا على انه ليس له ذلك علمنا انه ليس المراد من الاية التخيير والثاني ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم ياخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي ثبت انه لا يجوز حمل الاية على التخيير فيجب ان يضمر في كل فعل ما يليق به من الجزا فصار التقدير ان يقتلوا ان قتلوا او يصلبوا ان جمعوا بين القتل واخذ المال او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان اخافوا فقط والقياس الجلي يدل ايضا على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل حتما لا يجوز العفو عنه واخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين وان جمعوا بين القتل واخذ المال جمع في حقهم بين القتل وبين الصلب لان بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار ايقاع هذه العقوبة به فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الاقدام على مثل هذه المعصية واما ان اقتصر على مجرد الاخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض

المسلة الرابعة قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا قتل واخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة اشيا بين ان يقتلهم فقط او يقتلهم ويقطع ايديهم وارجلهم قبل القتل او يقتلهم ويصلبهم وعند الشافعي لا بد من الصلب وهو قول ابي يوسف حجة الشافعي رضي الله عنه انه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز اسقاط الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يزج بطنه برمح حتى يموت وقال الشافعي يقتل ويصلى عليه ثم يصلب

المسلة الخامسة اختلفوا في تفسير النفي من الارض قال الشافعي رحمه الله الامام اذا اوجد هولا المحاربين قتلهم وصلبهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرنا وبه قال احمد واسحق وقال ابو حنيفة النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اكثر اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله او ينفوا من الارض اما ان يكون المراد به النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقا الحيوة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك البلدة الى بلدة اخرى وهو ايضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد نفيه عن جميع الارض الا مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا عن الارض لانه لا ينتفع بشي من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه فصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات وكان كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا منه

خرجنا عن الدنيا ونحن من اهلها • فلسنا من الاحيا فيها ولا الموتى
اذا جانا السجان يوما لحاجة • عجبنا وقلنا جا هذا من الدنيا

قال الشافعي رضي الله عنه هذا النفي المذكور في الاية محمول على وجهين احدهما ان هولا المحاربين اذا قتلوا واخذوا الاموال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحد وان لم ياخذهم طلبهم ابدا فكونهم خائفين من الامام فارين من بلد الى بلد هو المراد من النفي والثاني في القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هولا المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما اخذوا المال فقال الشافعي هاهنا ان الامام ياخذهم ويعزرهم ويحبسهم والمراد بنفيهم عن الارض هو هذا الحبس ثم قال تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا اي فضيحة وهوان ولهم في الاخرة عذاب عظيم قالت المعتزلة الاية دالة على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلاة ودالة على ان عقابهم قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم في الحال وكونهم مستحقين للذم في الحال يمنع بقا استحقاقهم للمدح والتعظيم لان ذلك جمع بين الضدين واذا كان الامر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط

والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الحد انما يكون واقعا على جهة الخزي والاستحقاق اذا لم يكن على جهة الامتحان وانما جاز لكم ان تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن ايضا نشترط هذا الحكم بشرط عدم العفو وحينئذ لا يبقى الكلام الا انه هل دل الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق ام لا وقد ذكرنا هذه المسلة بالاستقصا في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الشافعي رضي الله عنه انه تعالى لما شرح ما يجب على هولا المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط الكلام فيه ان ما يتعلق من تلك الاحكام بحقوق الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحقوق الادميين فانه لا يسقط فهولا المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الاية ان التوبة لا تنفعه وتقام الحدود عليه وقال الشافعي ويحتمل ان يسقط كل حد لله تعالى بالتوبة لان ماعزا لما رجم اظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك للرسول عليه السلام فقال هلا تركتموه او لفظ هذا معناه وذلك يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله عز وجل

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون في الاية مسائل

المسلة الاولى في النظم وجهان الاول انا قد بينا انه تعالى لما اخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا ان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اخوانه بالغدر والمكر ومنعهم الله عن مرادهم ثم انه تعالى شرح للرسول شدة تعصبهم على الانبيا وكمال اصرارهم على ايذائهم وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الكلام الى المقصود الاول وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد الى الرب فكونوا يا ايها المومنون بالضد من ذلك وكونوا متقين عن معاصي الله متوسلين الى الله بطاعات الله

والوجه الثاني في النظم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا نحن ابنا الله واحباوه اي نحن ابنا انبيا الله وكانوا يفتخرون باعمال ابائهم فقال تعالى يا ايها الذين امنوا ليكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف الابا والاسلاف فاتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة

المسلة الثانية اعلم ان مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما احدهما ترك المنهيات واليه الاشارة بقوله اتقوا الله وثانيهما فعل الطاعات واليه الاشارة بقوله تعالى وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل الماموريات بالذات لا جرم قدمه تعالى في الذكر وانما قلنا ان الترك مقدم على الفعل لان الترك عبارة عن بقا الشي على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به الى شي البتة فثبت ان الترك لا يجوز ان يكون وسيلة بل من دعاه داعي الشهوة الى فعل القبيح ثم تركه لطلب مرضاة الله فهنا يحصل التوسل بذلك الامتناع الى الله الا ان ذلك الامتناع من باب الافعال ولهذا قال المحققون المتروك الذي هو عبارة عن فعل ضده اذا عرفت هذا فنقول ان الترك والفعل امران معتبران في ظاهر الافعال فالذي يجب تركه هو المحرمات والذي يجب فعله هو الواجبات ومعتبران ايضا في الاخلاق فالذي يجب حصوله هو الاخلاق الفاضلة والذي يجب تركه هو الاخلاق الذميمة ومعتبران ايضا في الافكار فالذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو الالتفات الى الشبهات ومعتبران ايضا في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله والترك هو الالتفات الى غير الله واهل الرياضة يسمون الترك والفعل بالتخلية والتحلية وبالمحو والصحو وبالنفي والاثبات والفنا والبقا وفي جميع المقامات فالنفي مقدم على الاثبات ولذلك كان قولنا لا اله الا الله النفي فيه مقدم على الاثبات

المسلة الثالثة الوسيلة فعيلة من وسل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد

ارى الناس لا يدرون ما قدر امرهم • سوى كل ذي لب الى الله واسل

اي متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها الى المقصود قالت التعليمية دلت الاية على انه لا سبيل الى الله الا بمعلم يعلمنا معرفته ومرشد يرشدنا الى العلم به وذلك لانه امر بطلب الوسيلة اليه مطلقا والايمان به من اعظم المطالب واشرف المقاصد

فلا بد فيه من الوسيلة اليه مطلقا والايمان به من اعظم المطالب واشرف المقاصد وجوابنا انه تعالى لما امرنا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان به وبعد معرفته فيمتنع ان يكون هذا امرا بطلب الوسيلة اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما امر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وبفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فان النفس لا تدعو الا الى الدنيا واللذات المحسوسة والعقل لا يدعو الا الى خدمة الله تعالى وطاعته والاعراض عن المحسوسات وكان بين الحالتين تضاد وتناف ولذلك فان العلماء ضربوا المثل في مطالب الدنيا والآخرة بالضرتين وبالضدين ٥ وبالمشرق والمغرب وبالليل والنهار واذا كان الامر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الاشياء على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على اسرار روحانية ونحن نشير ههنا الى واحد منها وهو ان من يعبد الله فريقان منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض آخر والمقام الاول هو المقام الشريف العالي واليه الاشارة بقوله وجاهدوا في سبيله اي في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في معرفته وخدمته والمقام الثاني دون الاول واليه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى لما ارشد المؤمنين في هذه الآية الى معاقد جميع الخيرات ومفاتح كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار وبوصف عاقبة من لم يعرف لنفسه خيرة ولا عدة الى يوم هذه الدار وذكر من جملة تلك الامور العظيمة نوعين احدهما قوله ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم وفيه مسائل

المسألة الاولى الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر ان فان قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به مع ان المذكور سابقا شيئان ما في الارض جميعا ومثله معه قلنا التقدير كانه قيل ليفتدوا بذلك المذكور

المسألة الثانية قوله ولهم عذاب اليم يحتمل ان يكون في موضع الحال ويحتمل ان يكون عطفا على الخبر

المسألة الثالثة المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم وانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر يوم القيمة ارايت لو كان لك ملء الارض ذهبا اكنت تفتدي به فيقول نعم فيقال له قد سئلت ايسر من ذلك والنوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفيه مسائل

المسألة الاولى ارادتهم للخروج تحتمل وجهين الاول انهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قيل اذا دفعتهم النار بلهبها الى فوق فهناك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار ودفعها المعذبين والثاني انهم تمنوا ذلك وارادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع آخر ربنا اخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرا يريدون ان يخرجوا من النار بضم الياء

المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يخرج من النار من قال لا اله الا الله على سبيل الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار وانواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولولا ان هذا المعنى مختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى ومما يؤكد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب مقيم وهذا ايضا يفيد الحصر وكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قوله لكم دينكم اي لكم لا لغيركم فكذا ههنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم في اتصال الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة قطع الايدي والارجل عند اخذ المال على سبيل المحاربة بين في هذه الآية ان اخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الايدي والارجل ايضا والثاني انه لما ذكر تعظيم امر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر بعده الجنايات التي تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة والله اعلم وفي الآية مسائل

المسألة الاولى اختلف النحويون في الرفع في قوله والسارق والسارقة على وجوه الاول وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة اي حكمهما وكذا القول في قوله الزانية والزاني فاجلدوا وفي قوله واللذان ياتيانها منكم فآذوهما وقرا عيسى بن عمر السارق والسارقة بالنصب ومثله الزانية والزاني والاختيار عند سيبويه النصب في هذا قال لان قولك زيدا فاضربه واثبتها النحويون يكون فاقطعوا ايديهما وعلى هذا التقدير حسن ادخال الحرف الفاء على الخبر لانه صار جزاء وايضا النصب انما يحسن اذا اردت سارقا بعينه وسارقة بعينها فاما اذا اردت توجيه هذا الجزاء على كل من اتى بهذا الفعل فالرفع اولى وهذا القول هو الذي اختاره الزجاج وهو المعتمد ومما يدل على ان المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه الاول ان الله تعالى صرح بذلك وهو قوله جزاء بما كسبا وهذا دليل على ان القطع شرع جزاء على فعل السرقة فوجب ان يعم الجزاء لعموم

الشرط

الشرط والثاني ان السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم **والثالث** انا لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة فكان الاول اولى فاما القول الذي ذهب اليه سيبويه فليس بشيء ويدل عليه وجوه الاول انه طعن في القراءة المنقولة بالتواتر عن الرسول عليه السلام وعن جميع الامة وذلك باطل قطعا فان قال لا اقول ان القراءة بالرفع غير جائزة ولكني اقول القراءة بالنصب اولى فنقول وهذا ايضا رديء لان ترجيح القراءة التي لم يقرا بها الا عيسى بن عمر على قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم وجميع الامة في عهد الصحابة والتابعين امر منكر وكلام مردود والثاني ان القراءة بالنصب لو كانت اولى لوجب ان يكون في القراء من قرا والسارق والسارقة بالنصب ولما لم يوجد في القراء احد قرا كذلك علمنا سقوط هذا القول والثالث انا اذا قلنا والسارق والسارقة مبتدا وخبره هو الذي نضمره ٥ وهو قولنا فيما يتلى عليكم فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتداها وخبرها فباي شيء يتعلق الفاء في قوله فاقطعوا ايديهما فان قال الفاء تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة يعني انه اذا اتى بالسرقة فاقطعوا ايديه فنقول اذا احتجت في آخر الامر الى ان تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا تحتاج الى الاضمار الذي ذكرته الرابع انا اذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع واذا اخترنا القراءة بالرفع افادت الآية هذا المعنى ثم هذا المعنى متاكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت ان القراءة بالرفع اولى **الخامس** ان سيبويه قال وهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى فالقراءة بالرفع يقتضي تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضي ان يكون اكبر العناية مصروفا الى شرح ما يتعلق بحال السارق من حيث انه سارق واما القراءة بالنصب فانها تقتضي ٥ ان يكون العناية ببيان القطع اتم من العناية بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود في هذه الآية بيان تقبيح السرقة والمبالغة في الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع اولى متعينة قطعا

المسألة الثانية قال كثير من الاصوليين هذه الآية مجملة من وجوه احدها ان الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجب للقطع بل لا بد وان يكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور في الآية فكانت مجملة وثانيها انه تعالى اوجب قطع الايدي وبالاجماع لا يجب قطع الايدي بل لا يجب قطع الايمان والشمائل وبالاجماع لا يجب قطعهما معا فكانت الآية مجملة وثالثها ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط الا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه حنث في يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع وحدها ويقع على الاصابع مع الكف ويقع على الاصابع والكف والساعد الى المرفقين ويقع على كل ذلك الى المنكبين واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور في هذه الآية كانت مجملة ورابعها ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل ان يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الامة وان يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وان يكون واقعا على شخص معين وهو امام الزمان ٥ [illegible]

وأيضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك، وإنما يحتاج إلى مسارقة عين المالك لو كان المسروق أمرا يكون متعلق الرغبة في محل الشح والضنة حتى يرغب السارق في أخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه إلى الغير، وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع أخذ المال من حرز المثل لأن ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في أخذه إلى مسارقة الأعين فلا يسمى أخذه سرقة. قال داود: ونحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا في سرقة التبنة الواحدة، بل في أقل شيء يسمى مالا، وفي أقل شيء يجري فيه الشح والضنة، وذلك لأن مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير الآلاف مؤلفة وربما استعظم الفقير طسوجا، ولهذا قال الشافعي لو قال لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال أنه كان عظيما في الحل أو كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه إليه، ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على أقل ما يسمى مالا، وليس لقائل أن يستبعد ويقول كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوجة الواحدة لأن الملحدة قد جعلوا هذا المعنى طعنا في الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لأجل القليل من المال، ثم إنا أجبنا عن هذا الطعن بأن الشرع إنما قطع يده بسبب أنه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد أن يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة، وإذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن أيضا مقبولا منا في إيجاب القطع في القليل والكثير. قال: ومما يدل على أنه لا يجوز تخصيص عموم القرآن هاهنا بخبر الواحد وذلك لأن القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه، قال الشافعي رضي الله عنه: يجب القطع في ربع دينار وروي فيه قوله عليه السلام: لا قطع إلا في ربع دينار. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يجب القطع إلا في عشرة دراهم مضروبة وروي فيه قوله عليه السلام: لا قطع إلا في ثمن المجن، قال: والظاهر أن ثمن المجن لا يكون أقل من عشرة دراهم. وقال مالك وأحمد وإسحق رحمة الله عليهم: إنه يتقدر بثلاثة دراهم أو ربع دينار. وقال ابن أبي ليلى: يتقدر بخمسة دراهم. وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر، وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب أن لا يلتفت إلى شيء منها ويرجع في معرفة حكم الله إلى ظاهر القرآن. قال: وليس لأصحاب أبي حنيفة أن يقولوا إن الصحابة أجمعوا على أنه لا يجب القطع إلا في مقدار معين، قال: لأن الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة، وكان يقول: احذر من قطع يدك بدرهم، ولو كان الإجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين، فهذا تقرير مذهب الحسن البصري ومذهب داود الأصفهاني.

وأما الفقهاء فإنهم اتفقوا على أنه لا بد في وجوب القطع من القدر، قال الشافعي: يجب القطع في ربع دينار فصاعدا، وهو نصاب السرقة وسائر الأشياء تقوم به. وقال أبو حنيفة والثوري: لا يجب القطع في أقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها. وقال مالك: ربع دينار أو ثلاثة دراهم. وقال ابن أبي ليلى: خمسة دراهم. حجة الشافعي رضي الله عنه أن ظاهر قوله: السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يوجب القطع في القليل والكثير إلا أن الفقهاء توافقوا فيما بينهم على أنه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار، فوجب أن يجب في ربع دينار فصاعدا عملا بظاهر النص، ثم أكد هذا بما روي أنه عليه السلام قال: لا قطع إلا في ربع دينار. وأما الذي تمسك به أبو حنيفة رضي الله عنه من قوله عليه السلام: لا قطع إلا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين:

الأول أن ثمن المجن مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد على مجهول المعنى لا يجوز. والثاني أنه إذا كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان المخصص الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى: السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما أكثر من المخصص الحاصل في عموم هذه الآية بقوله عليه السلام: لا قطع إلا في ربع دينار، فكان الترجيح لهذا الجانب. قال الشافعي رضي الله عنه: الرجل إذا سرق أولا قطعت يده اليمنى، وفي الثانية رجله اليسرى، وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى. وقال أبو حنيفة والثوري: لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة. احتج الشافعي بهذه الآية من وجهين:

الأول أن السرقة علة لوجوب القطع وقد وجدت في المرة الثالثة، إنما قلنا إن السرقة علة للقطع لقوله: السارق والسارقة يدل على أن القطع وجب جزاء على تلك السرقة، وأيضا قوله: جزاء بما كسبا يدل على ذلك، فثبت أن السرقة علة لوجوب القطع، ولا شك أن السرقة حصلت في المرة الثالثة، فما هو الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة فلا بد وأن يترتب عليه موجبه، ولا يجوز أن يكون موجبه هو القطع في المرة الأولى لأن الحكم لا يسبق العلة، ولأن ذلك القطع وجب بالسرقة الأولى، فلم يبق إلا أن تكون السرقة في المرة الثالثة توجب قطعا آخر، وهو المطلوب. الثاني أنه تعالى قال: فاقطعوا أيديهما ولفظ الأيدي لفظ جمع وأقله الثلاثة، فالظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة، ترك العمل به ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة

الثالث قال ابن مسعود: قرأ: فاقطعوا أيمانهما، وكان هذا الحكم مختصا باليمين لا في مطلق الأيدي، والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد. قلنا: القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة فإن أثبت مذهبنا، وأيضا القراءة الشاذة عندنا ليست بحجة، لأنا نقطع أنها ليست قرآنا إذ لو كانت قرآنا لكانت متواترة، فإنا لو جوزنا أن لا ينقل شيء من القرآن إلينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة في القرآن، فلعله كان في القرآن آيات دالة على إمامة علي نصا وما نقل إلينا، ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ هذه الشرائع وما نقل إلينا، ولما كان ذلك باطلا بأنه لو كان قرآنا لكان متواترا، قطعنا أنه ليس بقرآن، ثبت أن القراءة الشاذة ليست بحجة البتة. قال الشافعي رضي الله عنه: أغرم السارق ما سرق. وقال أبو حنيفة والثوري وأحمد وإسحق: لا يجمع بين القطع والغرم، فإن غرم فلا قطع وإن قطع

سقط

سقط الغرم. وقال مالك: يقطع بكل حال، فأما الغرم فيلزمه إن كان غنيا ولا يلزمه إن كان فقيرا. حجة الشافعي أن الآية دلت على أن السرقة توجب القطع، وقوله عليه السلام: على اليد ما أخذت حتى ترد يوجب الضمان، وقد اجتمع الأمران في هذه السرقة، فوجب أن يجب القطع والضمان، فلو ادعى مدع أن الجمع ممتنع كان ذلك معارضة، وعليه الدليل. ثم نقول: إن حق الله لا يمنع حق العباد بدليل أنه يجتمع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك، وبدليل أنه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالإجماع، ويدل عليه أيضا أن المسروق كان باقيا على ملك المالك إلى وقت قطع يد السارق بالاتفاق، فعند حصول القطع إما أن يحصل الملك فيه مقتصرا على وقت القطع أو مستندا إلى أول زمان السرقة، والأول لا يقول به الخصم، والثاني يقتضي أن يقال إنه حدث الملك فيه من وقت القطع في الزمان الذي كان سابقا على ذلك الوقت، وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي، وهذا محال. حجة أبي حنيفة رضي الله عنه أنه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء، والجزاء هو الكافي، فيدل ذلك على أن القطع كاف في جناية السرقة، فإذا كان كافيا وجب أن لا يضم الغرم إليه.

والجواب لو كان الأمر كما ذكرتم وجب أن لا يلزم رد المسروق عند كونه قائما. قال الشافعي: السيد يملك إقامة الحد على المماليك. وقال أبو حنيفة: لا يملك. حجة الشافعي أن قوله تعالى: فاقطعوا أيديهما عام في حق الكل، لأن هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصا بالبعض دون البعض، ولما عم الكل دخل فيه المولى فيما إذا ترك الإمام، في غير الإمام والمولى، فوجب أن يصير مأمورا به في حق الإمام والمولى. احتج المتكلمون بهذه الآية في أنه يجب على الأمة أن ينصبوا لأنفسهم إماما معينا، قالوا: والدليل عليه أنه تعالى أوجب بهذه الآية إقامة الحد على السراق والزناة فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب، وأجمعت الأمة على أنه ليس لآحاد الرعية إقامة الحدود على الجناة، بل أجمعوا على أنه لا يجوز إقامة الحدود على الأحرار الجناة إلا للإمام، فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف إلا عند وجود الإمام، وما لا يتأتى الواجب إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب، لزم القطع بوجوب نصب الإمام. قالت المعتزلة: قوله تعالى: نكالا من الله يدل على أنه إنما أقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستحقاق والإهانة، وإذا كان كذلك لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والإهانة، ومتى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال إنه يكون مستحقا للمدح والتعظيم لأنهما ضدان، والجمع بينهما محال، وذلك يدل على أن عقاب الكبيرة يحبط ثواب الطاعات. واعلم أنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في إبطال القول بالإحباط في سورة البقرة في تفسير قوله: لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى، فلا نعيدها هاهنا، ثم الجواب عن كلام المعتزلة أنا أجمعنا على أن كون هذا الحد واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة، فبتقدير أن يدل دليل على حصول العفو عن الله عنه لزم القطع بأن إقامة الحد لا يكون أيضا على سبيل التنكيل بل يكون على سبيل الامتحان، وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو. قالت المعتزلة: قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل أحكام الله، فإن الباء في قوله بما كسبا صريح في أن القطع إنما وجب معللا بالسرقة، وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة في قوله تعالى: من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس. قوله تعالى: جزاء بما كسبا قال الزجاج: جزاء نصب لأنه مفعول له، والتقدير: فاقطعوهم جزاء فعلهم، وكذلك نكالا من الله، وإن شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا، التقدير: جازوهم ونكلوهم جزاء بما كسبا نكالا من الله. ثم قال: والله عزيز حكيم، والمعنى: عزيز في انتقامه، حكيم في شرائعه وتكاليفه. قال الأصمعي: كنت أقرأ سورة المائدة ومعي أعرابي، فقرأت هذه الآية فقلت: والله غفور رحيم سهوا، فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ فقلت: كلام الله، قال: أعد، فأعدت: والله غفور رحيم، ثم تنبهت فقلت: والله عزيز حكيم، فقال: الآن أصبت. فقلت: كيف عرفت؟ قال: يا هذا، عز فحكم فأمر بالقطع، فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع. ثم قال تعالى: فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم. وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى دلت الآية على أن من تاب فإن الله يقبل توبته. فإن قيل: قوله وأصلح يدل على أن مجرد التوبة غير مقبولة. قلنا: المراد من قوله وأصلح أن يتوب بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الأغراض.

المسألة الثانية إذا تاب قبل القطع تاب الله عليه، وهل يسقط عنه الحد؟ قال بعض علماء التابعين: يسقط عنه الحد، لأن ذكر الغفور الرحيم في آخر هذه الآية يدل على سقوط العقوبة عنه، والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحد، وظاهر الآية يقتضي سقوطها. وقال الجمهور: لا يسقط عنه هذا الحد، بل يقام عليه على سبيل الامتحان.

المسألة الثالثة دلت الآية على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى، لأنه تعالى تمدح بقبول التوبة، والتمدح إنما يكون بفعل التفضل والإحسان، لا بأداء الواجبات. ثم قال تعالى: ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير. اعلم أنه تعالى لما أوجب قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة، ثم ذكر أنه يقبل توبته إن تاب، أردفه ببيان أن له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء، وإنما قدم التعذيب على المغفرة لأنه في مقابلة تقدم السرقة على التوبة. قال الواحدي: الآية فاضحة للقدرية في التعديل والتجويز، وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصي على الله، وذلك لأن الآية دالة على أن الرحمة مفوضة إلى المشيئة، والوجوب ينافي ذلك. وأقول فيه وجه آخر يبطل قولهم، وذلك لأنه تعالى ذكر أولا أن له ملك السماوات والأرض، ثم رتب عليه قوله: يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء، وهذا يدل على أنه إنما حسن منه التعذيب تارة والمغفرة أخرى لأنه مالك الخلق وربهم وإلههم، وهذا مذهب أصحابنا فإنهم يقولون إنه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد لأجل كونه مالكا لجميع المحدثات، والمالك له أن يتصرف في ملكه كيف يشاء ويريد. أما المعتزلة

فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله تعالى لا لاجل كونه تعالى مالك الخلق وما لكاً لهم بل لاجل رعاية المصالح والمفاسد وذلك يبطله صريح هذه الآية كما قررناه.

قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم

اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى خاطب محمداً بقوله يا ايها النبي في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما ههنا والثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب تشريف وتعظيم **المسألة الثانية** قرئ ولا يحزنك بضم الياء وليحزنك والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر وذلك لسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين وفي مبالغتهم في موالاة المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال اسرع فيه الشيب واسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة وقوله من الذين قالوا آمنا بافواههم فيه تقديم وتأخير والتقدير من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك وفيه مسائل **المسألة الاولى** ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم يبتدأ الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين الوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم ٥ سماعون وقيل خبر مبتدأ محذوف يعني هم سماعون **المسألة الثانية** ذكر الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين الاول ان معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذكر الكذب الذي يقبلونه وهو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب في دين الله وفي تحريف التوراة وفي الطعن في محمد ٥ والوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك وانما سماعون لقوم آخرين لم يأتوك والمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك ليبلغوهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون للكذب اي سماعون اليك لاجل ان يكذبوا عليك بان يمزجوا ما سمعوا منك بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله لاجل قوم آخرين من اليهود وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله مواضعه اي فرض فروضه واحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامرأة من اشراف خيبر زنيا ٥ وكان حد الزنا في التوراة الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما فارسلوا قوماً الى رسول الله ليسألوه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فاحذروا ولا تأخذوا به فقال له جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال الرسول صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه الارض ورضوا به حكما فقال له رسول الله انشدك الله الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذي انزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من احصن قال ابن صوريا نعم فوثبت عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به المرسلون ثم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده اذا عرفت القصة فنقول يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا اي ان امركم محمد بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فلا تقبلوا واعلم ان مذهب الشافعي ان الثيب الذمي يرجم من الرسول فقد ثبت المقصود وان كان انما امر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى وجب ان يكون ذلك مشروعا في ديننا ويدل عليه وجهان **الاول** ان رسول الله لما اتى على وفق شريعة التوراة في هذه المسألة كان الاقتداء به في ذلك واجبا لقوله فاتبعوه والثاني انه لما كان ثابتا في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى طريان الناسخ ولم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقيا وبهذا الطريق اجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه باق في شرعنا ولما شرح تعالى فضائح احوال هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة محتمل لجميع انواع المفاسد الا انه لما كان هذا اللفظ مذكورا عقيب انواع كفرهم التي شرحها تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات

الذي

الذي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد على دفع ذلك منه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه الآية على انه تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الآية من اشد الآيات على القدرية اما المعتزلة فانهم ذكروا في تفسير الفتنة وجوها احدها ان الفتنة هي العذاب قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد ههنا ان يريد عذابه لكفره ونفاقه وثانيها الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته **وثالثها** فتنته اضلاله والمراد من الاضلال الحكم بضلاله وتسميته ضالا ورابعها الفتنة الاختبار يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقوم بادائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا واما قوله فاولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد الله ان يمد قلوبهم بالالطاف لانه تعالى علم انه لا فائدة في تلك الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذه استعارة عن سقوط وقعه عند الله وانه غير ملتفت اليه بسبب قبح افعاله وسوء اعماله والكلام على هذه الوجوه قد تقدم مرارا ثم قال تعالى لهم في الدنيا خزي وخزي المنافقين هتك سترهم باطلاع الرسول على كذبهم وخوفهم من القتل وخزي اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم في كتمان نص الله تعالى في ايجاب الرجم واخذ الجزية منهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو الخلود في النار ثم قال تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي للسحت بضم السين والحاء حيث كان وقرأ الباقون وعاصم وحمزة بضم السين وسكون الحاء حيث كان وروي عن نافع بفتح السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته وقال صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء وكلها لغات ذكروا في لفظ السحت وجوها الاول قال الزجاج اصله من سحته اذا استأصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب فسمي الربا الذي كانوا يأخذونه بالسحت لان الله تعالى يسحتهم بعذاب اي يستأصلهم او لانه مسحوت البركة كما قال تعالى يمحق الله الربا **الثاني** قال الليث انه حرام يحمل عليه العار وهذا قريب من الوجه الاول لان مثل هذا الذي يسحت فضيلة الانسان ويستأصلها الثالث قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة اذا كان اكولا لا يلقى الا جائعا ابدا فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب من الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره فكانه يستأصل كل ما يصل اليه من الطعام ويفنيه اذا عرفت هذا فالسحت الرشوة ٥ في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار في المعصية روي ذلك عن عمر وعلي وابن عباس وابي هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقص بعضهم واصله يرجع الى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك وكان سحتا لا محالة في قوله سماعون للكذب اكالون للسحت وجوه **الاول** قال الحسن كان الحاكم في بني اسرائيل اذا اتاه من كان مبطلا في دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه فكان يسمع الكذب ويأكل السحت وقال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون اكاذيب الاغنياء ويأكلون السحت الذي يأخذونه منهم **الثالث** سماعون للاكاذيب التي كانوا ينسبونها الى التوراة اكالون للربا لقوله تعالى واخذهم الربا ثم قال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا فيه على قولين الاول انه في امر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري انه في زنا المحصن وان حده هو الجلد او الرجم الثاني انه في قتيل قتل من اليهود في بني قريظة والنضير وكان في نضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة وفي قريظة نصف دية فتحاكموا الى النبي عليه السلام فجعل الدية سواء الثالث ان هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض عنهم **القول الثاني** ان الآية عامة في كل من جاء من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الاحكام غير منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطاء وابي بكر الاصم وابي مسلم ومنهم من قال انه منسوخ بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم صغارا لهم فاما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد الى مدة فليس بواجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير في ذلك وهذا التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم كانوا لا يتحاكمون اليه ٥ الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم فاذا اعرض عنهم وابى الحكومة لهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا اعداء له فبين الله تعالى انه لا تضره عداوتهم له ثم قال وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** هذا تعجيب من الله لنبيه عليه السلام من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التوراة من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فظهر لا جرم جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه احدها

عدو لهم من حكم كانهم والثاني رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون فيه انه مبطل والثالث اعراضهم عن حكمه لما اذ حكموه تبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لكيلا يغتر بهم مغتر انهم اهل كتاب الله ومن الحافظين على امر الله وههنا سوالان ٥ قوله فيها حكم الله ما موضعه من الاعراب الجواب اما ان ينتصب

السوال الاول

حالا من التورية وهو مبتدا خبره عندهم واما ان يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التورية ناطقة بحكم الله واما ان لا يكون له محل ويكون المقصود ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره ٥

السوال الثاني

لم انثت التورية الجواب الامر فيه مبني على ظاهر اللفظ احتج جماعة من الحنفية بهذه الاية على ان حكم التورية وشرائع من قبلنا لازمة علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التورية كحكم القران ووجوب طلب الحكم فيه لكون الشرع لم ينسخ بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين قوله ثم يتولون معطوف على قوله يحكمونك وقوله ذلك اشارة ٥ الى حكم الله الذي في التورية ويجوز ان يعود الى التحكيم وقوله وما اولئك بالمؤمنين فيه وجوه الاول اي وما هم بالمؤمنين بالتورية وان كانوا يظهرون الايمان بها الثاني وما اولئك بالمؤمنين اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي ٥ الثالث انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم بمؤمنين بك والمعتقدين في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشيء وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط

قوله تعالى

انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم وترغيب لهم في ان يكونوا كمتقدميهم من مسلمي احبارهم والانبياء المبعوثين اليهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى

العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرائع والتكاليف والنور بيان التوحيد والنبوة والمعاد وقال الزجاج فيها هدى اي بيان الحكم الذي جاؤا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم ونور بيان ان امر النبي عليه السلام حق

المسئلة الثانية

احتج القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الاية وتقريره انه تعالى قال ان في التورية هدى ونورا والمراد كونه هدى ونورا في اصول الشرع ٥ وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق باصول الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما ههنا هو ما يتعلق باصول الدين لزم التكرار وايضا ان هذه الاية انما نزلت في مسئلة الرجم فلا بد وان يكون الاحكام الشرعية داخلة في الاية لانا وان اختلفنا في ان غير سبب نزول الاية هل يدخل فيها او لا فلا نختلف ان سبب نزول الاية يجب ان يكون داخلا فيه

المسئلة الثالثة

قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا يريد الانبياء الذين كانوا بعد موسى وذلك ان الله تعالى بعث في بني اسرائيل الوفا من الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التورية حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لا بد وان يكون مسلما فما الفائدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول المراد بقوله تعالى اسلموا انقادوا لحكم التورية فان من الانبياء من لم يكن شريعته شريعة التورية والذين كانوا منقادين لحكم التورية هم الذين من مبعث موسى الى مبعث عيسى الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين الذين اسلموا [illegible]

لا جرم بقي العالم به وقال اخرون استحفظوا فيه من الحبر الذي يكتب به وهو قول الكسائي والفراء وابي عبيدة ثم دلت الاية على انه كان على العلم بالتورية النبيون والربانيون والاحبار وهذا يقتضي كون الربانيين اعلى حالا من الاحبار فيشبه ان يكون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كاحاد العلماء ثم قال بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

استحفظ كتاب الله على وجهين احدهما ان يحفظ فلا ينسى والثاني يحفظ فلا يضيع وقد اخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين معا احدهما ان يحفظوه ٥ في صدورهم ويدرسوه بالسنتهم والثاني ان لا يضيعوا احكامه ولا يهملوا شرائعه الثاني في قوله بما استحفظوا فيه وجهان الاول ان يكون من صلة الاحبار على معنى العلماء بما استحفظوا والثاني ان يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا عليه شهداء اي هؤلاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على ان كل ما في التورية حق وصدق ومن عند الله فلا جرم كانوا يمضون احكام التورية ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال فلا تخشوا الناس واخشون واعلم انه تعالى لما قرر ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين باحكام التورية من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم ان اقدام القوم على التحريف فلا بد وان يكون لخوف ورهبة او لطمع ورغبة ولما كان الخوف اقوى باعثا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشون والمعنى اياكم وان تحرفوا كتابي للخوف من الناس والملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله عنهم فلا تكونوا خائفين من الناس بل كونوا خائفين من عقابي ولما ذكر امر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا اي كما نهيتكم عن تغيير احكامي لاجل الخوف والرهبة فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل لاجل الطمع في المال والجاه واخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا قليل والرشوة التي تاخذونها في غاية القلة والرشوة لكونها سحتا تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة فكذلك المال الذي يكتسبونه قليل من قليل ثم انكم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد والسعادات التي لا نهاية لها ويحتمل ايضا ان يكون اقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الامرين للخوف من الرؤساء ولاخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله من الامرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل ثم انه اتبع هذا البرهان القاهر بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في اقدامهم على تحريف حكم الله في حد الزاني المحصن يعني انهم لما انكروا حكم الله المنصوص عليه في التورية وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق ولا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتورية ولا بمحمد والقران ٥

المسئلة الثانية

قالت الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الائمة ليس الامر كذلك اما الخوارج فقد احتجوا بهذه الاية وقالوا انها نص في ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون اجوبة عن هذه الشبهة الاول ان هذه الاية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من الذين سبق ذكرهم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهو ايضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما انزل الله كلام ادخل فيه كلمة من في معرض الشرط فيكون للعموم وقول من يقول المراد ومن لم يحكم بما انزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز الثاني قال عطاء هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الاخر فكانهم حملوا الاية على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو ايضا ضعيف لان لفظ الكافر اذا اطلق انصرف الى الكفر في الدين قال ابن الانباري يجوز ان يكون المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله فقد فعل فعلا يضاهي افعال الكفار ويشبه من اجل ذلك الكافر وهذا ضعيف ايضا لانه عدول عن الظاهر الرابع قال عبد العزيز بن يحيى الكناني قوله بما انزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله معناه من اتى بضد حكم الله في كل ما انزله الله فاولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد حكم الله في كل ما انزله الله والفاسق لم يات بضد حكم الله الا في القليل وهو العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الاية وعيدا مخصوصا لمن خالف حكم الله في كل ما انزله الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون على ان هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم واجمع المفسرون على ان هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم فدل على سقوط هذا الجواب الخامس قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف بقلبه كونه حكم الله واقر بلسانه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الاية وهذا هو الجواب الصحيح ثم قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الى قوله والجروح قصاص والمعنى انه تعالى بين في التورية ان حكم الزاني المحصن في التورية هو الرجم واليهود غيروه وبدلوه وبين في هذه الاية ايضا انه بين في التورية ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصصوا ايجاب القود ببني قريظة دون بني النضير على بني قريظة فهذا وجه النظم في الاية وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

قرا الكسائي العين

والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه **الاول** العطف على محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول كتبت الحمد لله وقرات سورة انزلناها وثالثها ان تقع على الاستيناف وتقديره ان النفس مقتولة بالنفس والعين كذلك مقلوعة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه السورة ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح وانه بالرفع بالعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدا وقصاص خبره وقرا نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطف البعض على البعض وخبر الجميع قصاص وقرا نافع الاذن بالسكون في كل القران حيث وقع والباقون بالضم مثقلة وهما لغتان **المسئلة الثانية** قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التورية ان النفس بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود قتل ولم يجعل الله لهم دية في نفس ولا جرح انما هو العفو والقصاص وعن ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمراة فنزلت هذه الاية واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة فاذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم في كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص منه مثل الشفتين والذكر والانثيين والالية والقدمين واليدين وغيرها فاما ما لا يمكن القصاص منه من رض في لحم او كسر في عظم او جراحة في البطن يخاف منها التلف ففيه ارش وحكومة عدل واعلم ان هذه الاية دالة على ان هذا كان شرعا في التورية فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الاية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال انها ليست حجة علينا القصاص هنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح متقاصة بعضها ببعض ثم قال تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له الضمير في قوله له يحتمل ان يكون عائدا الى العافي والى المعفو عنه اما الاول فالتقدير ان المجروح او ولي المقتول اذا عفى كان ذلك كفارة له اي للعافي ويتاكد هذا بقوله تعالى في اية القصاص في سورة البقرة وان تعفوا اقرب للتقوى ويقرب منه قوله عليه السلام ايعجز احدكم ان يكون كابي ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من تصدق من جسده بشيء كفر الله تعالى بقدره من ذنوبه وهذا قول الاكثرين من المفسرين والقول الثاني ان الضمير في قوله فهو كفارة له عائد الى القاتل والجارح يعني ان المجني عليه اذا عفى عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني لا يؤاخذه الله بعد ذلك العفو واما المجني عليه الذي عفى فاجره على الله ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وثانيها هم الظالمون والكفر اعظم من الظلم فلما ذكر اعظم التهديد اولا فاي فائدة في ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضي ابقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ففي الاية الاولى ذكر الله تعالى ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق سبحانه وفي هذه الاية ذكر ما يتعلق بتقصيره في حق نفسه **قوله تعالى** وقفينا على اثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التورية واتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التورية وهدى وموعظة للمتقين قفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال قفيته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثاني بزيادة الباء فان قيل فاين المفعول الاول في الاية قلنا هو محذوف والظرف وهو قوله على اثارهم كالساد مسده لانه اذا قفي به على اثره فقد قفي به اياه والضمير في اثارهم للنبيين في قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا وهنا سؤالات **السؤال الاول** انه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التورية وانما يكون كذلك اذا كان عمله على شريعة التورية ومعلوم انه لم يكن كذلك فان شريعة عيسى كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام ولذلك قال تعالى في اخر هذه الاية وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين **والجواب** معنى كون موسى عليه السلام مصدقا للتورية انه اقر بانه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ السؤال الثاني لم كرر قوله ومصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرار لان في الاول ان المسيح يصدق التورية وفي الثاني الانجيل يصدق التورية **السؤال الثالث** انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحثات ثلاثة اولها ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة وثانيها لم ذكر الهدى مرتين وثالثها لم خصصه بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى واما كونه نورا فالمراد كونه بيانا للاحكام الشرعية وللتفاصيل والتكاليف واما كونه مصدقا لما بين يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه واما كونه هدى مرة اخرى فلان اشتماله على البشارة بمجي محمد عليه السلام سبب لاهتداء الناس الى نبوة محمد عليه السلام

ولما كان اشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في ذلك لا جرم اعاده الله مرة اخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان هدى في هذه المسئلة التي هي اشد المسائل احتياجا الى البيان والتقرير واما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتاكدة وانما خصها بالمتقين لانهم هم الذين ينتفعون بها كما في قوله تعالى هدى للمتقين **السؤال الرابع** قوله في صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه عطف على ماذا الجواب انه عطف على محل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه ثم قال تعالى وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه قرا حمزة وليحكم بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله واتيناه الانجيل لان ايتاء الانجيل انزال ذلك عليه وكان المعنى اتيناه الانجيل ليحكم والباقون قرءوا بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان **الاول** ان يكون التقدير وقلنا ليحكم اهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل ثم حذف القول لان ما قبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه وحذف القول كثير كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم والثاني ان يكون قوله وليحكم ابتداء امر للنصارى بالحكم بما في الانجيل فان قيل كيف جاز ان يؤمروا بالحكم بما في الانجيل بعد نزول القران الجواب عنه من وجوه الاول المراد وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الاصم والثاني وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقران والثالث المراد ليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما في الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء احكام التورية فالمعنى بقوله وليحكم اي وليقر اهل الانجيل بما انزل الله فيه على الوجه الذي انزله فيه من غير تحريف ولا تبديل ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون واختلف المفسرون فمنهم من جعل هذه الثلاثة اعني قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات لموصوف واحد قال لان وليس في افراد كل واحد من هذه الثلاثة بلفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو البر ومن اطاع الله فهو المؤمن ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد وقال الاخرون الاولى في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاولى والثانية في اليهود والثالثة في النصارى ثم قال تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم فقوله وانزلنا اليك الكتاب اي القران وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي كل كتاب نزل من السماء سوى القران وقوله ومهيمنا عليه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان رقيبا على الشيء اي شاهدا مصدقا قال حسان

ان الكتاب مهيمن لنبينا * والحق يعرفه ذوو الالباب

الثاني قال الاصل في قولنا امن يؤمن فهو مؤمن [illegible] **المسئلة الثانية** [illegible] **المسئلة الثالثة** [illegible] **المسئلة الاولى** [illegible] **المسئلة الثانية** [illegible] **المسئلة الثالثة** [illegible] **المسئلة الاولى** [illegible]

شرعة ومنهاجا فايدته انه يجب ان يكون كل رسول مستقلا بالشريعة خاصة وذلك ينفي كون امة احد الرسل مكلفا بشريعة الرسل الاخر وورد ايات دالة على عدم التباين في طريقة الانبياء والرسل وايات دالة على حصول التباين فيها اما الاول فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما النوع الثاني فنحو هذه الاية وطريق الجمع ان يقال النوع الاول من الايات مصروف الى ما يتعلق باصول الدين والنوع الثاني مصروف الى ما يتعلق بفروع الدين الخطاب في قوله لكل جعلنا منكم خطاب للامم الثلاثة امة موسى وامة عيسى بدليل ان ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور ثم قال وقفينا على اثارهم بعيسى بن مريم ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرايع مختلفة للتورية شريعة وللانجيل شريعة وللقران شريعة قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير للتاكيد والمراد بهما الدين وقال اخرون بينهما فرق فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة وهي المراد بالمنهاج فالشريعة اول وطريقة اخر والله اعلم باسرار كلامه وقال المبرد الشريعة ابتداء الطريق والمنهاج الطريق المستمر وهذا تقرير ما قلناه والله اعلم باسرار كلامه ثم قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة اي جماعة متفقة على شريعة واحدة او ذوي امة واحدة اي دين واحد لا اختلاف فيه قال الاصحاب هذا يدل على ان الكل بمشية الله والمعتزلة حملوه على مشية الالجاء ثم قال ولكن ليبلوكم فيما اتاكم من الشرايع المختلفة هل تعملون بها منقادين لله خاضعين لتكاليفه ام تتبعون الشبه وتقصرون في العمل فاستبقوا الخيرات فابتدروا وسابقوا نحوها الى الله مرجعكم استيناف في معنى التعليل لاستباق الخيرات فينبئكم فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم وموفركم ومقصركم في العمل والمراد ان الامر سيؤل الى ما يزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين وذلك عند مجازاة المحسن باحسانه والمسيء باساءته ثم قال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وفيه مسائل

المسألة الاولى

فان قيل قوله وان احكم بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب في قوله وانزلنا اليك الكتاب كانه قيل وانزلنا اليك ان احكم وان وصلت بالامر لانه فعل كسائر الافعال ويجوز ان يكون معطوفا على قوله بالحق اي انزلناه بالحق وبان احكم وقوله واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا وارادوا ايقاعه في تحريف دينه فعصمه الله عن ذلك فان قيل هذه الاية ناسخة للتخيير في قوله فاحكم بينهم او اعرض عنهم اعيد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره في الاية الاولى اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتيل كان فيهم ثم قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله قال ابن عباس يريد يردوك الى اهوائهم فان كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله تعالى وان كادوا ليفتنونك والفتنة هنا في كلامهم التي يميل عن الحق ويلقي في الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول اعوذ بك من فتنة المحيا قال هو ان يعدل عن الطريق قال اهل العلم هذه الاية تدل على ان الخطا والنسيان جايز على الرسل لان الله تعالى قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والتعمد في مثل هذا غير جايز على الرسول فلم يبق الا الخطا والنسيان ثم قال تعالى فان تولوا اي فان لم يقبلوا حكمك فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم وفيه مسالتان

المسألة الاولى

المراد فيعلمهم بجزاء بعض ذنوبهم في الدنيا وهو ان يسلطك عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلاء وانما خص تعالى بعض الذنوب لان القتل جزاء في الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا في اهلاكهم والتدمير عليهم

المسألة الثانية

دلت الاية على ان الكل بارادة الله تعالى لانه لا يريد ان يصيبهم ببعض ذنوبهم الا وقد اراد ذنوبهم وذلك يدل على انه تعالى مريد للخير والشر ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس لفاسقون لمتمردون في الكفر ومعتدون فيه يعني ان التولي عن حكم الله من التمرد العظيم والاعتداء في الكفر ثم قال افحكم الجاهلية يبغون وفيه مسائل

المسألة الاولى

قرا ابن عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على المغايبة وقرا السلمي افحكم الجاهلية برفع الحكم على الابتداء وايقاع يبغون خبرا واستبعد ابن جني عنه الجمهور وقرا قتادة احكم الجاهلية والمراد ان هذا الحكم الذي تبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية فارادوا بسفههم ان يكون محمد خاتم النبيين حكما كاولئك الحكام

المسألة الثانية

في الاية وجهان الاول قال مقاتل كانت بين قريظة والنضير دما قبل ان بعث الله محمدا عليه السلام فلما بعث تحاكموا اليه فقالت بنو قريظة بنو النضير اخواننا ابونا واحد وديننا واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا اعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم واحدا اخذوا منا مائة واربعين وسقا واروش جراحاتنا على النصف من اروش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام فاني احكم ان دم القرظي وفاء دم النضيري ودم النضيري وفاء من دم القرظي ليس لاحدهما فضل على الاخر في دم ولا عقل ولا جراحة فغضبت بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فانزل الله تعالى هذه الاية افحكم الجاهلية يبغون يعني حكمهم الاول وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب على اقويائهم لم يواخذوهم به فمنعهم الله منه بهذه الاية والثاني ان المراد من هذه الاية

ان

ان يكون تعييرا لليهود بانهم اهل كتاب وعلم ومع ذلك انهم يبغون حكم الجاهلية اي محض الجاهلية وصريح الهوى ثم قال تعالى ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون اللام في قوله لقوم للبيان كاللام في هيت لك اي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا اعدل من الله حكما ولا احسن منه بيانا

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض

اعلم ان الكلام تم عند قوله اولياء ثم ابتدا فقال بعضهم اولياء بعض روي عن عبادة بن الصامت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرا عنده من موالاة اليهود فقال عبد الله بن ابي لكني لا ابرا منهم لاني اخاف الدواير فنزلت هذه الاية ومعنى لا تتخذوهم اولياء اي لا تعتمدوا على الاستنصار بهم ولا تتوددوا اليهم ثم قال ومن يتولهم منكم فانه منهم قال ابن عباس يريد كانه مثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه مني ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين روي عن ابي موسى الاشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب ان لي كاتبا نصرانيا فقال ما لك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء قلت له دينه ولي كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني والسلام يعني هب انه قد مات فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الان واستغن عنه بغيره ثم قال تعالى فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دايرة اعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض المنافقون مثل عبد الله بن ابي واصحابه وقوله يسارعون فيهم اي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دايرة قال الواحدي الدايرة من دواير الدهر كالدولة وهي التي تدور من قوم الى قوم والدايرة هي التي تخشى كالهزيمة والحوادث المخيفة والدواير تدور والدوال تدول قال الزجاج اي نخشى ان لا يتم الامر لمحمد عليه السلام فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في انفسهم نادمين قال المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا اطمع في خير فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجايها له والمعنى فعسى الله ان ياتي بالفتح لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده يقطع اصل اليهود ويخرجهم من بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون في امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لا نظن انه يتم له امره والاظهر انه يصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر من عنده يعني اظهار امر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين وقتلهم فندموا على نفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون ذلك متنافيين وقوله فعسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده معناه او امر من عنده لا يكون فيه للناس فعل البتة كبني النضير الذي طرح الله في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين وفيه مسائل قرا ابن كثير ونافع وابن عامر يقول بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك في مصاحف اهل العراق قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوفين بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم اغنى ذلك عن ذكر الواو وذكرها جايز قال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قايل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا واختلفوا في قراءة نصب الاية من وجه اخر فقرا ابو عمرو ويقول الذين امنوا نصبا على معنى وعسى ان يقول الذين امنوا والباقون رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو السابقة فان المؤمنين يقولون هذا القول لما انهم يتعجبون من حال المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم معنا ومن انصارنا فالان كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم قوله حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام الله والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الان اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين في الدنيا والاخرة فانه لما هتك الله سترهم بقي عليهم اللعنة في الدنيا وبطلت الاعمال ولم يحصل لهم ثمرة من ثمرات نفاقهم بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه

وفيه مسائل

المسألة الاولى

قرا ابن عامر ونافع من يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة فالاول لاظهار التضعيف والثاني للادغام قال الزجاج اظهار الدالين هو الاصل لان الثاني من المتضاعفين اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم قرح ويجوز في اللغة ان يمسكم

المسألة الثانية

روى صاحب الكشاف انه كان اهل الردة احدى عشرة فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الحمار

وهو الأسود العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة باليمن واستولى على بلاده وأخرج عمال رسول الله فكتب رسول الله إلى معاذ بن جبل وسادات اليمن فأهلكه الله على يدي فيروز الديلمي بيته فقتله وأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله من الغد وأتى خبره في آخر شهر ربيع الأول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فإن الأرض نصفها لي ونصفها لك فأجاب من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب أما بعد فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه أبو بكر رضي الله عنه بجنود المسلمين وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الإسلام أراد في جاهليتي وفي إسلامي وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث إليه رسول الله خالدا فانهزم بعد القتال إلى الشام ثم أسلم وحسن إسلامه وسبع في عهد أبي بكر فزارة قوم عيينة بن حصن وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الأشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحكم بن زيد وكفى الله أمرهم على يدي أبي بكر رضي الله عنه وفرقة واحدة في عهد عمر رضي الله عنه غسان قوم جبلة بن الأيهم وذلك أن جبلة أسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم جار رداءه فوطئ رجل طرف ردائه فغضب فلطمه فتظلم الرجل إلى عمر فقضى بالقصاص فقال أنا أشتريها بألف فأبى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء إلى أن بلغ عشرة آلاف فأبى الرجل إلا القصاص فاستنظر فأنظره عمر فهرب إلى الروم وارتد ومعنى الآية يا أيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم أن الله تعالى يأتي بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه وقال الحسن علم الله أن قوما يرجعون عن الإسلام بعد موته فأخبرهم أنه سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية إخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا اختلفوا في أن ذلك القوم من هم قال علي بن أبي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة قالت عائشة رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بأبي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي نزلت الآية في الأنصار لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على إظهار الدين وقال مجاهد نزلت في أهل اليمن وروي مرفوعا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية أشار إلى أبي موسى الأشعري وقال هم قوم هذا وقال آخرون هم الفرس لأنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من أبناء فارس وقال قوم إنها نزلت في علي رضي الله عنه ويدل عليه وجهان **الأول** أنه عليه السلام لما دفع الراية إلى علي يوم خيبر قال لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية **والوجه الثاني** أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وهذه الآية في حق علي فكان الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه فهذه جملة الأقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات **الأول** أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية من الروافض وتقريره أن مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب فنقول لو كان ذلك حقا لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم إلى آخر الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الإسلام فإن الله يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد فإن الروافض هم المقهورون الممنوعون عن إظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن أنصف

المقام **الثاني** إنا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال إنها نزلت في حق أبي بكر والدليل عليه وجهان **الأول** أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ولأنه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب أن يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب **فإن قيل** هذا لازم عليكم لأن أبا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الأول أن القوم الذين قاتلهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني أن معنى الآية أن الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وأبو بكر وإن كان موجودا في ذلك الوقت إلا أنه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحراب بالأمر والنهي فزال السؤال فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو علي لأن عليا لم يتفق له قتال مع أهل الردة فكيف تحمل هذه الآية عليه فإن قالوا بل كان قتاله مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الأول أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الإسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان أحد يقول إنه يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الإسلام وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقول هؤلاء

والروافض

والروافض بغي على جميع المسلمين وعلى علي أيضا والثاني أنه لو كان كل من نازعه في الإمامة مرتدا لزم في أبي بكر وقومه أن يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا أن منازعة علي في الإمامة لا تكون ردة وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن أيضا أن يقال إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير أن يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا وكان الرئيس الآمر المطاع في تلك الواقعة هو أبو بكر ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر **الوجه الثاني** في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر وهو أنا نقول هب أن عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة أبي بكر كانت أعلى حالا وأكثر موقعا في الإسلام من محاربة علي مع من خالفه في الإمامة وذلك لأنه علم بالتواتر أنه عليه السلام لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكاة ولما فعل ذلك استقر الإسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته أما لما انتهى الأمر إلى علي رضوان الله عليه وكان الإسلام قد انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الإسلام مستوليا على جميع الأديان والملل فثبت أن محاربة أبي بكر أعظم تأثيرا في نصرة الإسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الإسلام ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية

المقام الثالث في هذه الآية وهو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر فنقول إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات أولها أنه يحبهم ويحبونه فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله يحبهم ويحبونه وصف لأبي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع أن يكون ظالما وذلك يدل على أنه كان محقا في إمامته **وثانيها** قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وهو أيضا صفة أبي بكر للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض أنه قال عليه السلام أرحم أمتي بأمتي أبو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار ألا ترى أنه في أول الأمر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه السلام وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي آخر الأمر يعني وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد وأصر على أنه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا إليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ العسكر إليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ لدولة الإسلام فكان قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين لا يليق إلا به **وثالثها** قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وبين علي إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كان في أول المبعث وهناك الإسلام كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه وأما علي فإنه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد وفي ذلك الوقت كان الإسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد علي من وجهين الأول أنه كان متقدما عليه في الزمان فكان أفضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل والثاني أن جهاد أبي بكر كان في وقت ضعف الرسول عليه السلام وجهاد علي كان في وقت القوة **ورابعها** قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بأبي بكر لأنه متأكد بقوله ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر ومما يدل على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر أنا بينا بالدليل أن هذه الآية لا بد وأن تكون في أبي بكر ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لأبي بكر وإذا ثبت ذلك وجب القطع بصحة إمامته إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به **فإن قيل** لم لا يجوز أن يقال إنه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الإمامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل لأنه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال إتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربته مع أهل الردة وذلك هو حال إمامته فثبت بالتقرير الذي ذكرناه دلالة هذه الآية على صحة إمامته أما قول الروافض إن هذه الآية في حق علي بدليل أنه عليه السلام قال يوم خيبر لأدفعن الراية غدا إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله [illegible]

وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية دالة على امامة علي وسنذكر الكلام فيه بعد ذا اما في هذا الموضع من البحث اما قوله تعالى يحبهم ويحبونه
فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله فلا فايدة في الاعادة وفيه
دقيقة وهي انه قدم محبته لهم على محبتهم له وهذا حق لانه لولا ان الله احبهم والا لما وفقهم لان صاروا محبين له ثم قال
اذلة على المومنين اعزة على الكافرين وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه
ذلل وليس المراد بكونهم اذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق فان من كان ذليلا عند انسان فانه البتة لا يظهر شيا
من التكبر والرفع بل لا يظهر الا الرفق واللين فكذا ههنا قوله اعزة على الكافرين وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم قال
صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم اذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق
فان من كان ذليلا عند انسان فانه البتة لا يظهر شيا من التكبر والرفع بل لا يظهر الا الرفق واللين فكذا ههنا قوله اعزة على الكافرين ٥
اي يظهرون الغلظة والرفع على الكافرين وقيل يغالبونهم اي يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانهم مشددون عليهم بالقهر
والغلبة **فان قيل** هلا قيل اذلة للمومنين اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما ان يضمن الذل
معنى الرحمة والشفقة كانه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع والثاني انه تعالى ذكر كلمة
على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذاك التذلل انما كان لاجل
انهم ارادوا ان يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ اذلة واعزة بالنصب على الحال ثم قال يجاهدون في سبيل الله اي لنصرة
دين الله ثم قال ولا يخافون لومة لائم وفيه وجهان **الاول** ان يكون هذه الواو للحال فان المنافقين
كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم فبين الله تعالى في هذه الاية ان من كان قويا في الدين لا يخاف في نصرة دين الله بيده ٥
ولسانه لومة لائم والثاني ان تكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شانهم ان يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض اخر ومن شانهم انهم
صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها وفي اللائم مبالغتان كانه قيل
لا يخافون شيا قط من لوم احد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله يوتيه من يشا فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف
القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة بين تعالى ان كل ذلك بفضله واحسانه وذلك صريح في ان طاعات
العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد من التخصيص ٥
من فايدة زايدة ثم قال والله واسع عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ولما اخبر الله تعالى انه
سيجي باقوام هذا شانهم وصفتهم اكد ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الغلط في اخباره
ومواعيده **قوله تعالى** انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ٥
ويوتون الزكوة وهم راكعون وجه النظم انه تعالى لما نهى في الايات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الاية ٥
بموالاة من يجب موالاته وقال انما وليكم الله ورسوله والمومنون الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الاية مسايل ٥
المسئلة الاولى في قوله والذين امنوا قولان احدهما ان المراد عامة المومنين وذلك لان عبادة
بن الصامت لما تبرا من اليهود وقال انا بري الى الله من حلف قريظة والنضير واتولى الله ورسوله نزلت هذه الاية على وفق قوله
وروي ايضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا واقسموا ان لا يجالسونا ولا نستطيع مجالسة اصحابك
لبعد المنازل فنزلت هذه الاية فقال رضينا بالله وبرسوله وبالمومنين ونظيره قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اوليا
بعض وعلى هذا فقوله الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة صفة لكل المومنين والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المومنين عن المنافقين
لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلاتهم ولا ياتون الصلاة الا وهم
كسالى يراون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال في صفة زكواتهم اشحة على الخير واما قوله وهم راكعون ففيه على هذا
القول وجوه **الاول** قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني انهم يصلون ويزكون وهم منقادون
خاضعون لجميع اوامر الله ونواهيه والثاني ان يكون المراد من شانهم اقامة الصلاة وخص الركوع بالذكر تشريفا له كما في قوله واركعوا
مع الراكعين والثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا عند نزول هذه الاية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم الصلاة ومنهم
من دفع المال الى الفقير ومنهم من كان بعد في الصلاة وكان راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله كل هذه الصفات
القول الثاني ان المراد من هذه الاية شخص معين وعلى هذا ففيه اقوال الاول روى عكرمة عن ابن عباس
انها في علي بن ابي طالب وروي ان عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الاية قلت يا رسول الله انا رايت عليا تصدق بخاتمه على محتاج
وهو راكع فنحن نتولاه وروي عن ابي ذر انه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر فسال سايل في المسجد
فلم يعطه احد فرفع السايل يده الى السما وقال اللهم اشهد اني سالت في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يعطني احد شيا وكان علي راكعا
فاوما اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فاقبل السايل حتى اخذ الخاتم بمراى النبي عليه السلام فقال اللهم ان اخي موسى سالك

فقال

فقال رب اشرح لي صدري الى قوله واشركه في امري فانزلت قرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم
وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال
ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل عليه السلام فقال يا محمد اقرا انما وليكم الله ورسوله الى اخرها ٥
فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسئلة **المسئلة الثانية** قالت الشيعة هذه الاية
دالة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب رضي الله عنه وتقريره ان نقول هذه الاية دالة على ان المراد
بهذه الاية امام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الامام هو علي بن ابي طالب كرم الله وجهه بيان المقام الاول
ان الولي في اللغة قد جا بمعنى الناصر والمحب كما في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اوليا بعض وجا بمعنى المتصرف
قال عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنقول ههنا وجهان الاول ان لفظ الولي جا بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده ٥
ولا منافاة بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الاية على ان المومنين المذكورين في الاية متصرفون في الامة الثاني
ان نقول الولي في هذه الاية لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في هذه الاية غير عامة في كل المومنين بدليل انه
تعالى ذكر بكلمة انما وكلمة انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمومنون والمومنات
بعضهم اوليا بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية المذكورة في هذه الاية ليست بمعنى النصرة واذا لم تكن بمعنى النصرة كانت
بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الاية انما المتصرف فيكم ايها المومنون الله ورسوله والمومنون
الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي ان المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية متصرفون في جميع
الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان الشخص المذكور فيها
يجب ان يكون امام الامة **اما بيان المقام الثاني** وهو انه لما ثبت ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك
الانسان هو علي بن ابي طالب وبيانه من وجوه **الاول** ان كل من اثبت بهذه الاية امامة شخص
قال ان ذلك الشخص هو علي وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الاية على امامة شخص فوجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة ٥
انه لا قائل بالفرق الثاني تظاهرت الروايات على ان هذه الاية نزلت في حق علي ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت
في ابي بكر لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت الامة على ان هذه الاية لا تدل على امامته فبطل هذا القول الثالث
ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان ذكر الصلاة قد تقدم والصلاة مشتملة على الركوع وكانت اعادة ذكر
الركوع تكرارا فوجب جعله حالا اي يوتون الزكاة حال كونهم راكعين واجمعوا على ان ايتا الزكاة حال الركوع لم يكن الا في حق علي
وكانت الاية مخصوصة به ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه هذا حاصل استدلال القوم بهذه الاية على امامة علي رضي الله
عنه والجواب اما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ ٥
المشترك على مفهوميه معا **اما الوجه الثاني** فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي
في هذه الاية الناصر والمحب ونحن نقرر الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى المتصرف ثم نجيب عما قالوه
فنقول الذي يدل على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى وجوه الاول ان اللايق بما قبل هذه الاية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى ٥
اما ما قبل هذه الاية فلانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا وليس المراد لا تتخذوا اليهود
والنصارى ايمة متصرفين في ارواحكم واموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا وانصارا
ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمومنون الموصوفون والظاهر ان الولاية
المامور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المامور بها ٥
هي الولاية بمعنى النصرة واما ما بعد هذه الاية فهي قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اوليا واتقوا الله فاعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار اوليا ولا شك ان الولاية المنهي
عنها ههنا هي الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية في قوله انما وليكم الله يجب ان تكون هي بمعنى النصرة وكل من انصف وترك التعصب
وتامل في مقدمة الاية وفي موخرها قطع بان الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن ان يكون بمعنى
الامام لان ذلك يكون القا كلام اجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط
ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه **الحجة الثانية** انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المومنون
المذكورون في الاية موصوفين بالولاية حال نزول الاية لان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول
والاية تقتضي كون هولا المومنين موصوفين بالولاية في الحال اما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة
في الحال فثبت ان حمل الولاية على المحبة اولى من حملها على التصرف والذي يوكد ما قلناه انه تعالى منع المومنين من اتخاذ
اليهود والنصارى اوليا ثم امرهم بموالاة هولا المومنين فلا بد وان تكون موالاة هولا المومنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي
والاثبات متواردين على شي واحد

ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها **الحجة الثالثة** انه تعالى ذكر
المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في ستة مواضع وهي قوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم
راكعون وحمل ألفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والأصل حمل الكلام على الحقيقة
الحجة الرابعة انا قد بينا بالبرهان البين ان الآية المتقدمة وهي قوله يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه الى آخر الآية من اقوى
الدلائل على صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه فلو دلت هذه الآية على صحة امامة علي بعد رسول الله لزم التناقض بين الآيتين وذلك
باطل فوجب القطع بان هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول عليه السلام **الحجة الخامسة**
ان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه كان اعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج
بها في محفل من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية فانهم ينقلون عنه انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة وجميع فضائله
ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الآية في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض **الحجة السادسة** هب
انها دالة على امامة علي لكنا توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لان عليا ما كان نافذ التصرف في الامة حال
حيوة الرسول عليه السلام فلم يبق الا ان نحمل الآية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول
بموجبه ونحمله على امامته بعد ابي بكر وعمر وعثمان اذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الامة في هذه الآية على قولين منهم
من قال انها لا تدل على امامة علي ومنهم من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول من غير
فصل فالقول بدلالة الآية على امامة علي بن ابي طالب لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل لانا نجيب عنه فنقول ومن الذي
اخبركم انه ما كان احد في الامة قال هذا القول فان من المحتمل بل من الظاهر انه منذ استدل مستدل بهذه الآية على امامة علي
فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال
الحجة السابعة ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة وهم كانوا قاطعين بان المتصرف
فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المؤمنين وتعريفا لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار
من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك
كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما اريد به
ههنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا
الحجة الثامنة انه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين
اعزة على الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله على معنى المحبة والنصرة كان قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فائدة قوله اذلة
على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فائدة قوله يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
وكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها وكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في هذه الآية يجب
ان يكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف اما الوجه الذي عولوا عليه وهو ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة والولاية
بمعنى النصرة عامة فجوابه من وجهين **الاول** لا نسلم ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة
ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه قوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء ولا شك ان الحيوة الدنيا لها امثال
اخرى سوى هذا المثل وقال انما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل في غيرها الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى
النصرة عامة في كل المؤمنين وبيانه انه تعالى قسم المؤمنين قسمين احدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله
انما وليكم والثاني الاولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية ههنا بمعنى النصرة كان
المعنى انه تعالى جعل احد القسمين انصارا للقسم الثاني ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المؤمنين ولو كان كذلك لزم في القسم الذي
هم المنصورون ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم
الثاني من الامة فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة ان لا تكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد
من التأمل فيه واما استدلالهم بان هذه الآية نزلت في حق علي فهو ممنوع فقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في حق الامة والمراد ان
الله تعالى امر المسلمين بان لا يتخذوا الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم من يقول انها نزلت في حق ابي بكر واما استدلالهم بان الآية
مختصة بمن ادى الزكاة حال كونه في الركوع وذلك هو علي بن ابي طالب فنقول هذا ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الزكاة اسم للواجب
لا للمندوب بدليل قوله تعالى وآتوا الزكاة فلو انه ادى الزكاة الواجبة حال كونه في الركوع لكان قد اخر اداء الزكاة عن اول
اوقات الوجوب وذلك عند اكثر العلماء معصية وانه لا يجوز اسناده الى علي بن ابي طالب وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف
الاصل لما بينا ان قوله وآتوا الزكاة ظاهره يدل على ان كل ما كان زكاة فهو واجب الثاني وهو انه اللائق بعلي ان يكون مستغرق
القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلاة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله

قياما

قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير
الثالث ان دفع الخاتم في الصلاة للفقير عمل كثير واللائق بحال علي عليه السلام ان لا يفعل ذلك
الرابع ان المشهور انه عليه السلام كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما اعطى ثلاثة اقراص
نزل فيه سورة هل اتى [illegible]
[illegible]
السؤال الاول [illegible]
[illegible]
المسألة الاولى [illegible]
[illegible]
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء
[illegible]
المسألة الرابعة [illegible]
[illegible]
المسألة الخامسة [illegible]
[illegible]
قوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان آمنا بالله
[illegible]

ان الكرة والمفسرين عبارات هل تنقمون منا هل تنكرون وهل تكرهون قال بعضهم سمي العقاب نقمة لانه يجب على من ينكر
من الفعل وقال الحسن الكراهة التي يتبعها سخط من انكار ثم سميت نقمة لانها تتبعها التي هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع
اولا للكره ثم سمي العذاب نقمة لكونها ثمرتها وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر المكروه نقمة
لانه يتبعه العذاب **المسألة الثانية** معنى الاية انه يقول لاهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين
هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما انزل على محمد والايمان بجميع الانبيا الذين كانوا
قبل محمد يعني ان هذا الدين هذا بعينه اما الايمان بالله فهو راس جميع الطاعات واما الايمان بمحمد وبجميع الانبيا فهو الحق والصدق لانه
اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبيا في دعوى الرسالة والنبوة هو المعجز ثم انا المعجز حصل على يدي محمد صلى الله عليه وسلم
وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل فثبت ان الذي نحن عليه هو الطريق
الحق والطريق المستقيم ولم يعيبوه قال ابن عباس ان نفرا من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوه عمن يؤمن به
من الرسل فقال اومن بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته
وقالوا والله ما نعلم اهل دين اقل حظا في الدنيا والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله هذه الاية وما بعدها واما قوله
وان اكثركم فاسقون فالقراءة العامة ان بفتح الالف وقرا نعيم بن ميسرة ان بالكسر وفي الاية سوالات
السوال الاول كيف تنقم اليهود على المسلمين مع كون اكثر اليهود فاسقين والجواب
من وجوه الاول وان اكثركم فاسقون تخصيص لهم بالفسق فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم فكان المعنى
وما تنقمون منا الا ان امنا وما فسقنا مثلكم والثاني لما ذكر تعالى ما نقمه اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس في ذلك مما ينقم
منها الا ان عففت وانت فاجر والمعنى ذات تقدير فحسن ذلك لان المعنى على سبيل المقابلة الثالث ان يكون الواو بمعنى
مع اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم فاسقون فان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة والاخر
الذي شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة اشد تاثيرا
في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم الرابع ان يكون على تقدير حذف المضاف اي واعتقاد ان اكثركم فاسقون الخامس ان يكون التقدير
وما تنقمون منا الا ان امنا بالله وبان اكثركم فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم الايمان علينا السادس يجوز ان يكون تعليلا
معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم ولاجل ان اكثركم فاسقون **السوال**
الثاني اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الاول يعني ان اكثركم
انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانتم في دينكم
فساق لا عدول فان الكافر والمبتدع قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه ومعلوم انهم كلهم ما كانوا كذلك فلهذا خص اكثرهم
بهذا الحكم الثاني ذكر اكثرهم لئلا يظن ان من امن منهم داخل في ذلك ثم قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله
من لعنه الله وغضب عليه الى قوله سواء السبيل وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ذلك اشارة
الى المنقوم ولا بد من حذف مضاف وتقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين بل يقال
انه شر ممن له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا
انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان اعتقاد ذلك الدين شر فقيل لهم هب ان الامر كذلك لكن لعنة الله
وغضبه ومسخ الصورة شر من ذلك المسألة الثانية مثوبة نصب على التمييز ووزنها مفعولة كقولك مقولة ومجوزة
وهي بمعنى المصدر وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت
في الاساءة قلنا هذا على طريقة قوله فبشره بعذاب اليم وقال الشاعر

تحية بينهم ضرب وجيع

من في قوله من لعنه الله يحتمل وجهين الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف فانه لما قال هل انبئكم بشر من ذلك
وكان قائلا قال من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل افانبئكم بشر من ذلكم النار وكانه قال هو النار الثاني يجوز
ان يكون في موضع خفض بدلا من شر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم انواعا اولها انه تعالى لعنهم وثانيها
انه غضب عليهم **وثالثها** انه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال اهل التفسير عنى بالقردة
اصحاب السبت لان شبابهم مسخوا القردة ومشايخهم مسخوا الخنازير ذكر صاحب الكشاف في قوله وعبد الطاغوت
انواعا من القراءات احدها قرا ابي وعبدوا الطاغوت وثانيها قرا ابن مسعود ومن عبدوا وثالثها وعابد الطاغوت عطفا
على القردة ورابعها وعابدي وخامسها وعباد وسادسها وعبد وسابعها وعبد بوزن حذر وثامنها وعبيد وتاسعها وعبد
بضمتين جمع عبيد وعاشرها وعبدة بوزن كفرة **والحادي عشر** وعبد واصله عبدة فحذفت التاء

للاضافة او هو جمع عابد كخدم في جمع خادم والثاني عشر وعبد والثالث عشر وعباد والرابع عشر واعبد والخامس عشر وعبد
الطاغوت على البناء للمفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد الطاغوت فيهم او بينهم **والسادس عشر**
وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله كقولك امر اذا صار اميرا والسابع عشر قرا حمزة وعبد الطاغوت
بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال قوم
انها ليست بلحن ولا خطا وذكروا فيها وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء للمبالغة كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر
والفطنة فتاويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا احسن ما قيل فيه الثاني ان العبد والعبد لغتان
كقولهم سبع وسبع الثالث ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كثمار وثمر استثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى
بالفتحة والرابع يحتمل انه اراد واعبد الطاغوت فيكون مثل فلس وافلس ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى العين والخامس
يحتمل انه اراد واعبدة الطاغوت كما يرى ثم حذفها وضم الباء لئلا يشبه الفعل قوله وعبد الطاغوت قال الفراء تاويله
وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف فاحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله قالوا لان تقدير
الاية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة اذ لو كان جعل تلك العبادة
منهم لكان الله ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم كذلك وذلك على خلاف الاية قالت المعتزلة معناه
انه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم مرارا قيل
الطاغوت العجل وقيل الطاغوت الاحبار وكل من اطاع احدا في معصية الله فقد عبده ثم قال تعالى اولئك شر مكانا اي اولئك
الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان **الاول** قال
ابن عباس لان مكانهم سقر ولا مكان اشد شرا منه والثاني انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة لاهله وهو من باب
الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد وحاصله يرجع الى الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال واضل عن سواء السبيل
اي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الاية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير
فافتضحوا ونكسوا رؤسهم **قوله تعالى** **واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم**
قد خرجوا به وفيه مسائل المسألة الاولى قالوا قد نزلت في ناس من اليهود وكانوا يدخلون على الرسول ويظهرون له الايمان نفاقا
فاخبره الله تعالى بشانهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلوبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك المسألة
الثانية الباء في قوله دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به يفيد بقاء الكفر منهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة كما
تقول دخل زيد بثوبه وخرج به اي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول **المسألة الثالثة**
ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب
الماضي من الحال والفائدة في ذكر كلمة هم التاكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فعل
اي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا فتكون انت الذي القيته في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر
باختيار انفسهم **المسألة الرابعة** [illegible]
[illegible]
الاولى [illegible] **الخامسة** [illegible]
[illegible] والاحبار [illegible]
[illegible]

والعدوان واكل السحت لبئس ما كانوا يعملون وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل
لان العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر
في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته وباحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل
المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال فكما ان هناك يحصل العلم بان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم
على المعصية دل على ان مرض القلب في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هي اشد اية في القرآن وعن الضحاك ما في القرآن اية اخوف
عندي منها. وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا الى الاية مسائل **المسئلة الاولى**
في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر عنه ونرى
اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وان يكون معلوم
البطلان بضرورة العقل والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم وقادر
على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة والا فكيف يمكنه
مع قدرته الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا عرفت هذا فقد حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل
وهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه **الاول** لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام
فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي
يستقرض من عباده شيئا فقير مغلول اليدين لا جرم حكى الله تعالى عنهم هذا الكلام **الثاني** لعل القوم لما راوا اصحاب الرسول
في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء ان اله محمد فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم
هذا الكلام **الثالث** قال المفسرون ان اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما
بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة عن العطاء على جهة
الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الالفاظ **الرابع** لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة
وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث
الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد **الخامس** قال بعضهم هو قول
اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا فيها العجل الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان
بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن ثبت ان هذه الحكاية
صحيحة على كل من الوجوه ثم اعلم ان غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها
كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد آلة لكل الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا
الجود والبخل الى اليد والبنان والكف والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد سبط البنان تندى الانامل ويقال
للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل **فان قيل** فلما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل
وجب ان يكون قوله غلت ايديهم المراد منه ايضا البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله عنها فكيف يجوز
ان يدعو عليهم قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لاجل
البخل وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فكذلك قوله غلت ايديهم دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب
العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال والله اعلم **قوله تعالى**
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان الاول انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء
في قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين كما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في قوله
تبت يدا ابي لهب والثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم على الحقيقة اي شدت الى اعناقهم جزاء لهم على هذا
القول فان قيل فاذا كان هذا الغل انما حكم به جزاء لهم على القول فكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم قلنا حرف العطف وان كان
مضمرا الا انه حذف لنكتة وهي انه لما حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدا به وكون الكلام مبتدا به يزيده قوة ووثاقة
لان الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ونظيره هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى
واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا واما قوله ولعنوا بما قالوا
قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان واعلم ان الكلام في هذه الاية من المهمات
فان الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة باثبات اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة
باثبات اليدين لله تعالى منها هذه الاية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات الايدي قال
تعالى او لم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلف الامة في تفسير يد الله فقالت المجسمة انها

عضو

عضو جسماني كما في حق كل احد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم آذان يسمعون بها
وجه الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انها ليس لها شيء من هذه الاعضاء فلو لم يحصل لله هذه الاعضاء لزم القدح
في كونه الها فلما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضاء له قالوا وايضا اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شيء آخر ترك للغة
وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه ليس بجسم والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون
وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك افتقر الى ما يركبه ويؤلفه
وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع ان يكون يده عضوا جسمانيا واما جمهور
الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان **الاول** قول من يقول القرآن لما دل على اثبات اليد لله تعالى امنا
به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والابعاض امنا به فاما ان اليد ما هي
وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه احدها
الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة تقول لفلان عندي يد اشكره عليها وثالثها القوة قال الله تعالى اولي الايدي والابصار فسروه
بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بها والمعنى سلب كمال القدرة ورابعها الملك يقال هذه الضيعة
في يد فلان اي في ملكه قال الله تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك **وخامسها** شدة العناية والاختصاص
قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص آدم بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفاء
اذا ضمنت له شيئا اذا عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان يكون بمعنى الجارحة واما سائر المعاني فكلها حاصلة
وهاهنا قول آخر وهو ان ابا الحسن الاشعري زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها
التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد
عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة الاصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة
يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء واكثر العلماء زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة **فان قيل**
فان فسرتم اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق باثبات اليدين تارة
وباثبات الايدي اخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة كما قال وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها والجواب انا اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة
كناية عن البخل فاجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد على سبيل
الكمال فان من اعطى بيديه فقد اعطى على اكمل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين
الاول ان التثنية بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية لها فقيل نعمتاه نعمة
الدنيا ونعمة الدين او نعمة الظاهر ونعمة الباطن او نعمة النفع ونعمة الدفع او نعمة الشدة ونعمة الرخاء **الثاني** ان المراد بالتثنية المبالغة
في وصف النعمة الا ترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد
منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الاية المعنى فيها ان النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من انها مقبوضة ممتنعة ثم قال
تعالى ينفق كيف يشاء اي يرزق ويخلق كيف يشاء ان شاء قتر وان شاء وسع وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض
ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك الى قوله تعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير واعلم
ان هذه الاية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله تعالى اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه ان لا يعاقبه ويجب عليه ان لا يدخل
التائب في النار ويجب عليه عند بعضهم ان لا يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل فهم في الحقيقة قائلون بان يد الله
مغلولة واما اهل السنة فهم القائلون بان الملك ملكه والملك مالكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال
قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فقوله سبحانه بل يداه مبسوطتان ينفق كيف
يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن كثيرا منهم
ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المراد بالكثير علماء اليهود يعني
ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة في الكفر وغلوا في الانكار كما يقال ما زادتك موعظتي الا شرا وقيل اقامتهم
على الكفر وزيادتهم في الكفر **المسئلة الثانية** قال اصحابنا دلت الاية على انه تعالى لا يراعي مصالح
الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الآيات كفرا ثم انزلها علمنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد ونظيره قوله
فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا انه تعالى علم انهم سواء انزلها او لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا احسن منه تعالى
انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل انزال تلك الآيات وهذا يقتضي ان يكون ازدياد الكفر لانزال تلك الآيات
باطلا وذلك تكذيب لنص القرآن ثم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة واعلم ان اتصال الاية بما قبلها هو انه تعالى

بل انهم ينكرون ثبوته بعد ظهور الدلائل عليه بمحض لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسعادة ثم انه تعالى بين انهم لما آثروا
الدنيا على الآخرة لا جرم انه تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فرقة منهم بقيت مصرة على مذهبه
ومقالته بالغة في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع
الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا ويغزو بعضهم بعضا وفي قوله والقينا بينهم العداوة
والبغضاء قولان

الاول

المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه جرى ذكرهم في قوله
لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد الثاني المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية
وبعضهم موحدة وبعضهم مشبهة فكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا المعنى حاصل
بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في
ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن اصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى ثم قال
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا شرح نوع آخر من انواع المحن عن اليهود وهو انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا خائبين
خاسرين مقهورين مغلوبين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من اذل
الناس ثم قال ويسعون في الارض فسادا اي ليس يحصل في امرهم من القوة والمنعة الا انهم يسعون في الارض بالفساد
وذلك بان يخدعوا ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد على سبيل الخفية فلما خالفوا احكام التوراة سلط الله عليهم بخت
نصر ثم افسدوا فسلط عليهم بطرس الرومي ثم افسدوا فسلط عليهم المجوس ثم افسدوا فسلط عليهم المسلمين ثم قال والله لا يحب
المفسدين وذلك يدل على ان الساعي في الارض بالفساد ممقوت عند الله ثم قال تعالى ولو ان اهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا
عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم واعلم انه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين انهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا
سعادات الآخرة والدنيا اما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين احدهما دفع العقاب والثاني ايصال الثواب
اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما ايصال الثواب فهو المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم
فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرط التقوى قلنا المراد
كونه آتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض آخر من الاغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون ثم قال تعالى ولو انهم
اقاموا التوراة والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم واعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم
لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التوراة والانجيل ثلاثة اوجه احدها
ان يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله فيهما ومن الاقرار باشتمالهما على الدلائل الدالة على بعثة محمد عليه السلام وثانيها اقامة التوراة
اقامة احكامهما وحدودهما كما يقال اقام الصلاة اذا اتى بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها انه اقامها وثالثها اقاموها
نصب اعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول احسن واما قوله وما انزل اليهم ففيه قولان الاول
انه القرآن والثاني انه كتب سائر الانبياء مثل كتاب اشعيا وكتاب حيقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوءة من البشارة
بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم واما قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيبه اصابهم القحط
والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة
وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه

الاول

ان المراد منه المبالغة في
شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا وهو كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه
يريدون تكاثف الخير وكثرته عنده

الثاني

ان الاكل من الفوق نزول المطر ومن التحت الارض حصول النبات
كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض والثالث الاكل
من الفوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة والرابع ان يرزقهم الله الجنات اليانعة الثمار فيجتنون
ما تهدل منها من رؤوس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم

الخامس

يحتمل ان يكون
هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم عن اوطانهم
ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله القصد وذلك
لان من عرف مطلوبه فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب اما من لم يعرف موضع مقصوده فانه
يكون متحيرا تارة يذهب يمينا واخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن الاستواء في العمل المؤدي الى
الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان احدهما المراد منه الذين آمنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود
والنجاشي من النصارى فهم على العدل من دينهم وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى الافراط والتفريط والثاني المراد
منه الكفار من اهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال ومن اهل

الكتاب

الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ثم قال وكثير منهم ساء ما يعملون وفيه معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوأ عملهم
والمراد منهم الاجلاف المتعصبون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول

قوله تعالى

يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك

امر الرسول بان لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم
فقال بلغ واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف اسرارهم وفضائح افعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم
روى الحسن ان النبي عليه السلام قال ان الله بعثني برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت ان الناس يكذبوني واليهود والنصارى
وقريش يخوفونني فلما انزل الله هذه الآية زال الخوف بالكلية وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ايام اقامته بمكة
يجاهر ببعض القرآن ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه فلما اعز الله الاسلام وايده بالمؤمنين
قال له يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك اي لا تراقبن احدا ولا تترك شيئا مما انزل اليك خوفا من ان ينالك مكروه ثم قال
وان لم تفعل فما بلغت رسالته وفيه مسائل

المسئلة الاولى

قرأ نافع رسالاته وفي الانعام حيث
يجعل رسالاته على الجمع وفي الاعراف برسالاتي على الواحد وقرأ حفص عن عاصم على الضد ففي المائدة والانعام على الواحد
وفي الاعراف ابو عمرو والكسائي وحمزة في المائدة على الواحد وفي الانعام والاعراف على الجمع وقرأ ابن كثير في الجميع على الواحد
وقرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم كله على الجمع حجة من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات واحكام مختلفة في الشريعة
وكل آية انزلها الله تعالى على رسوله فهي رسالة فحسن لفظ الجمع واما من افرد فقال القرآن كله رسالة واحدة وايضا فان لفظ
الواحدة قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع فكذا ههنا لفظ الرسالة
وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع فان قيل ان قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت
رسالته فاي فائدة في هذا الكلام

اجاب

جمهور المفسرين عنه بان المراد انك ان لم تبلغ
واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندي ضعيف لان من اتى بالبعض وترك البعض فلو قيل انه ترك الكل كان كذبا
ولو قيل ايضا ان مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهذا ايضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح
عندي ان يقال ان هذا خرج على قانون قوله انا ابو النجم وشعري شعري ومعناه ان شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة
والمتانة الى حيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه الى الغاية التي لا يمكن ان يزاد عليها وهذا الكلام يفيد المبالغة
التامة من هذا الوجه فكذا ههنا فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعني انه لا يمكن ان يوصف ترك التبليغ بتهديد
اعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوها

الاول

انها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود والثاني نزلت
في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي عليه السلام سكت عنهم فنزلت هذه الآية

الثالث

لما نزلت آية التخيير وهي قوله تعالى يا ايها النبي قل لازواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت الرابع نزلت
في امر زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على
الله والله تعالى يقول يا ايها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله شيئا من الوحي لكتم قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه الخامس
نزلت في الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك احيانا عن حثهم على الجهاد

والسادس

لما نزلت
قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سكت الرسول عليه السلام عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال
بلغ يعني معايب آلهتهم ولا تخفها عنهم والله يعصمك منهم السابع نزلت في حقوق المسلمين وذلك لانه قال في حجة الوداع لما بين الشرائع
والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال اللهم فاشهد الثامن روي انه عليه السلام نزل تحت شجرة في بعض اسفاره وعلق سيفه عليها
فاتاه اعرابي وهو نائم فاخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك مني فقال الله فرعدت يد الاعرابي وسقط السيف
من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه فانزل الله هذه الآية وبين انه يعصمه من الناس التاسع كان يهاب
قريشا واليهود والنصارى فازال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية العاشر نزلت هذه الآية في فضل علي ولما نزلت هذه
الآية اخذ بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب
اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي واعلم ان هذه الروايات وان كثرت
الا ان الاولى حمله على انه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى وامره باظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لان ما قبل هذه
الآية الواحدة في البين على وجه تكون اجنبية عما قبلها وعما بعدها والله اعلم قوله والله يعصمك من الناس فيه سؤال
وهو انه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي انه شج في وجهه يوم احد وكسرت رباعيته

والجواب

من وجهين احدهما ان المراد به انه يعصمه من القتل وفيه التنبيه على انه يجب عليه ان يحتمل كل ما دون النفس من انواع البلاء فما اشد
تكليف الانبياء وثانيها انها نزلت بعد يوم احد واعلم ان المراد من الناس ههنا الكفار بدليل قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الكافرين

ومعناه انه تعالى لا يمكنهم مما يريدون وعن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية فاخرج راسه من قبة ادم وقال انصرفوا يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس

قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم اعلم انه تعالى لما امره بالتبليغ سواء طاب للسامع او ثقل عليه امره بان يقول لاهل الكتاب هذا الكلام وان كان مما يشق عليهم جدا فقال قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء اذا اردت تحقيره وتصغير شانه وقوله حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتاكيد ثم قال فلا تاس على القوم الكافرين وفيه وجهان الاول لا تاسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين **الثاني** لا تاسف بسبب نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك روي ابن عباس ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست تقر ان التورية حق من عند الله قال بلى قالوا فانا نؤمن بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الاية

قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون قد تقدم تفسير هذه الاية في سورة البقرة وبقي ههنا ٥ مسائل **المسئلة الاولى** ظاهر الاعراب يقتضي ان يقال والصابئين وهكذا قرا ابي بن كعب وابن مسعود وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه الاول وهو مذهب الخليل وسيبويه انه ارتفع الصابئون بالابتدا على نية التاخير كانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو ان الصابئين اشد الفرق المذكورة في هذه الاية ضلالا فكانه قيل كل هؤلاء الفرق ان امنوا واتوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وازال ذنبهم حتى الصابئون فانهم ان امنوا كانوا ايضا كذلك **الوجه الثاني** وهو قول الفراء ان كلمة ان ضعيفة في العمل ههنا وبيانه من وجوه الاول ان كلمة ان انما تعمل لكونها مشابهة للفعل ومعلوم ان المشابهة بين الفعل وبين الحرف ضعيفة الثاني انها وان كانت تعمل لكنها انما تعمل في الاسم فقط اما الخبر فانه بقي مرفوعا لكونه خبر المبتدا وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تاثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم **الثالث** انها انما تظهر اثرها في بعض الاسماء اما الاسماء التي لا تتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر اثر هذا الحرف فيها والامر ههنا كذلك لان الاسم ههنا قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر النصب والرفع والخفض اذا ثبت هذا فنقول انه اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه اثر الاعراب فالذي يعطف عليه يجوز فيه النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز ان يقال ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه اثر الاعراب اما يجوز ان يقال ان هؤلاء واخوتك وان هذا نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب في جواز ذلك ان كلمة ان كانت في الاصل ٥ ضعيفة العمل فاذا صارت بحيث لا تظهر لها اثر في اسمها صارت في غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الباقي قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدا فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن اولى من مذهب البصريين لان الذي قالوه يقتضي ان كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم واما على قول ٥ الفراء فلا حاجة اليه وكان ذلك اولى **الوجه الثالث** قال بعض النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر وكون المبتدا مبتدا والخبر خبرا وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف وقوله وكونه مبتدا يقتضي الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه ايضا لكونه في الحقيقة مبتدا محدثا عنه ومخبرا عنه فطعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه عند العطف على محل ان واسمها بعد ذلك الخبر تقول ان زيدا منطلق وعمرو بالنصب على اللفظ والرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم فاما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعناه على محل ان واسمها لكان العامل فيه محلها هو المبتدا ولو كان كذلك لكان العامل في خبرها هو الابتدا لان الابتدا هو المؤثر في الابتدا والخبر معا وحينئذ يلزم في الخبر الثاني ان يكون مرفوعا بحرف ان وبمعنى الابتدا فيجمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان هذه الاشياء التي تسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناه انها كذلك لذواتها ولاعيانها فان هذا لا يقول به عاقل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال الا ترى ان جميع اجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى الوجه الثاني في ضعف هذا الجواب انه بنا على ان كلمة ان مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تاثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة وقد احكمنا هذه المسئلة في

سورة البقرة **الوجه الثالث** وهو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنها لان الخبر عن الشيء وصفة غير حال الاخر وغير صفة الاخر لامتناع صفة الواحد للذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر ان الخبر وان كان في اللفظ واحدا لكنه في التقدير متعدد وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والتشبيه واذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف والبعض بالابتدا وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذي يحقق ذلك انه يجوز ان بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب في المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتدا واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذلك الخبر اذا عطفنا اسما على اسم بحكم صريح العقل فانه لا بد من الحكم بتعدد الخبر وذلك انما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير ليسقط ما ذكره من الالزام انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام في الكل وانه لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا وذلك لان الانسان له قوتان القوة الاولى النظرية والقوة الثانية العملية اما كمال القوة النظرية فليس الا بان يعرف الحق واما كمال القوة العملية فليس الا بان يعرف الخير واعظم المعارف معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وكمال معرفته انما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر فلا جرم كان افضل المعارف هو الايمان بالله واليوم الاخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشعرة بتعظيم المعبود والسعي في ايصال النفع الى الخلق كما قال عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال القيمة ولا هم يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف واطيب مما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا **فان قيل** كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن اهوال القيامة والجواب من وجهين **الاول** انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون اتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي الثاني انه ان حصل خوف فذلك عارض قليل فلا يعتد به قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان وبالعمل الصالح والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط فلزم انه من لم يات مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا يقطع بان الله يعفو عنه لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو انه تعالى قال في اول الاية ان الذين امنوا ثم قال في اخر الاية من امن وفي هذا التكرير فائدتان **الفائدة الاولى** ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مؤمنون فالفائدة في هذا التكرير اخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن والفائدة الثانية انه تعالى اطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحت اقسام اشرفها الايمان بالله واليوم الاخر فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على ان هذين القسمين اشرف اقسام الايمان وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله يا ايها الذين امنوا وكليهما اصلحها هذا الوجه الراجع الى ان اسم ان محذوف والتقدير ان من امن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما

قوله تعالى لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون واعلم ان المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم على الوفاء بعهد الله وهو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل يعني بخلق الدلائل وخلق العقل الهادي الى كيفية الاستدلال فارسلنا اليهم رسلا لتعريف الشرائع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم جملة شرطية وقعت صفة لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى انفسهم اي بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم من مشاق التكليف وههنا سؤالات **السؤال الاول** اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون لا يصلح ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون فريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول ناصبوه ثم كانه قيل كيف ناصبوه فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول ان قوله كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين ٥ **السؤال الثاني** لم ذكر احد الفعلين ماضيا والاخر مضارعا والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون موسى عليه السلام في كل مقام وكيف كانوا يتمردون عن اوامره وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله في محاربة الجبارين واما القتل وكانوا قد قصدوا ايضا قتل عيسى بما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى فان كان الله تعالى منعهم عن مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ الماضي اشارة الى معاملتهم مع موسى صلوات الله عليه لانه قد انقضى من ذلك الزمان ادوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارعة اشارة الى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا وكانه حاضر السؤال الثالث ما الفائدة في تقديم

المعقول في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون **والجواب** قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة
العناية بالتكذيب والقتل وان كانا منكرين الا ان تكذيب الانبيا وقتلهم اقبح فكان التقديم لهذه الفايدة ثم
قال تعالى وحسبوا ان لا تكون فتنة في الاية مسائل المسلة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو عمرو وان لا تكون فتنة برفع النون
والباقون بالنصب وذكر الواحدي لهذا تقديرا حسنا فقال الافعال على ثلثة اضرب فعل يدل على اثبات الشي واستقراره
نحو العلم والتيقن والتبين فما كان مثل هذا وقع بعده ان الثقيلة ولم تقع بعده الخفيفة الناصبة للفعل وذلك ان الثقيلة
تدل على اثبات الشي واستقراره فاذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت
بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القران قوله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة
عن عباده الم يعلم بان الله يرى والضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو اطمع واخاف وارجو فهذا
لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي وتخافون ان يتخطفكم الناس فخشينا ان يرهقهما
والضرب الثالث فعل يحرف مرة الى هذا القبيل ومرة اخرى الى ذلك القبيل نحو حسبت
واخواتها فتارة تستعمل بمعنى اطمع وارجو فيما لا يكون ثابتا ومستقرا وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتا مستقرا اذا عرفت
هذا فنقول اجرا الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بانهم لا يقعون بسبب ذلك
التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراوه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون
بسبب حفظ الجاه والتبع وكانوا بقلوبهم عارفين بان ذلك خطا ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين
لاجرم ظهر الوجه في صحة كل واحدة من هاتين القراتين فمن رفع قوله ان لا تكون كان المعنى انه لا يكون ثم خففت المشددة
وجعلت لا عوضا من حذف الضمير ولو قلت علمت ان تقول بالرفع لم يحسن حتى ياتي بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين
وسوف وقد كقوله علم ان سيكون ووجه النصب ظاهر قال الواحدي وكلا الوجهين قد جا به القران فمثل قول من نصب
وا وقع بعده الخفيفة قوله ام حسب الذين يعملون السيات ان يسبقونا ام حسب الذين اجترحوا السيات ان نجعلهم
احسب الناس ان يتركوا ومثل قراة من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ايحسبون انما نمدهم ايحسب الانسان ان لن نجمع
فهذه مخففة من الثقيلة لان الناصبة للمفعول لا يقع بعدها ان ومثل المذهبين في الظن قوله يظن ان يفعل بها فاقرة ان ظنا ان يقيما
ومن الرفع قوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان ههنا الخفيفة من الشديدة
كقوله علم ان سيكون منكم مرضى لان ان ناصبة للفعل لا تجتمع مع لن لان لن تفيد التاكيد وان ناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه
ان باب حسب من الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان قوله ان لا تكون فتنة جملة قامت مقام مفعولي الحسب لان معناه
وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة في عذاب الاخرة وعذاب الدنيا ثم ان عذاب
الدنيا اقسام منها القحط ومنها الوبا ومنها القتل ومنها العداوة والبغضا فيما بينهم ومنها الادبار والنحوسة وكل ذلك قد وقع بهم
وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم انه لا يقع فتنة يحتمل وجهين الاول انهم كانوا
يعتقدون ان النسخ ممتنع على شرع موسى وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جا بشرع اخر انه يجب عليهم تكذيبه
وقتله **والثاني** وان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء
واحباوه وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم واباءهم يدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب ثم قال
تعالى فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون وفيه مسائل **المسلة الاولى**
الاية دالة على ان عماهم وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في المراد بهاتين المرتين على وجوه الاول
المراد انهم عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به ثم عموا وصموا كثير منهم
في زمان محمد بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد الا ان جمعا منهم امنوا به مثل عبد الله
بن سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم
روية الله جهرة ونزول الملائكة **الثالث** قال القفال ذكر الله تعالى في سورة بني
اسرائيل ما يجوز ان يكون تفسيرا لهذه الاية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين
ولتعلن علوا كبيرا فاذا جا وعد اوليهما بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا
ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا ثم قال فاذا جا وعد
الاخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في معنى قوله ثم عموا وصموا كثير
منهم **الرابع** ان قوله عموا وصموا اشارة الى ما كان بين رسول ثم رسول اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فامنوا به فتاب الله عليهم ثم وقعت
هذه عموا وصموا مرة اخرى ثم قرى عموا وصموا بالضم على تقدير عماهم الله وصممهم الله اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما تقول

تركه

تركته اذا ضربته بالترك وهو زجر عصير وتركته اذا ضربته بركبتك في قوله عموا وصموا كثير
منهم وجوه الاول انه على مذهب من يقول من العرب اكلوني البراغيث **الثاني** ان يكون كثير منهم بدلا من الضمير في قوله
ثم عموا وصموا والابدال كثير في القران قال تعالى الذي احسن كل شي خلقه وقال ولله على الناس حج البيت من استطاع وههنا
الابدال ههنا في غاية الحسن لانه لو قال عموا وصموا اوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم عرفنا ان هذا
الحكم حاصل للكثير منهم **الثالث** ان قوله كثير منهم خبر مبتدا محذوف والتقدير هم كثير منهم
لا شك ان المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فنقول فاعل هذا الجهل هو الله او العبد والاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل
لان الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا
الجهل سبق جهل اخر والجهالات لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا
فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال والله بصير بما يعملون اي من قتل الانبيا وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد
قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم اعلم انه تعالى لما استقصى في
الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وهذا هو قول
اليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب انهم يقولون ان الاله تعالى حل في ذات عيسى واتحد
بذات عيسى ثم حكى تعالى عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة
على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه السلام لم يفرق بينه وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال
انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج اصحابنا ٥
على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا وذلك لانه تعالى جعل اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم
عليهم الجنة وجعل ماواهم النار وانه لا ناصر لهم ولا شافع لهم فلو كان حال الفساق من المومنين كذلك لما بقي ٥
لتخصيص المشركين بهذا الوعيد فايدة ثم قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وفيه مسلتان ٥ ٥
المسلة الاولى ثلثة كسرت بالاضافة ولا يجوز نصبه لان معناه واحد ثلثة اما اذا قلت
رابع ثلثة فههنا يجوز الجر والنصب لان معناه الذي صير الثلثة اربعة بكونه منهم **المسلة الثانية**
في تفسير قول النصارى ثالث ثلثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى الهة ثلاثة
والذي يوكد ذلك قوله تعالى للمسيح ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وقوله ثالث ثلثة اي احد ثلثة الهة وواحد
من ثلثة الهة والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من اله الا اله واحد لان ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدي ولا
يكفر من يقول ان الله ثالث ثلثة اذا لم يرد به ثالث ثلثة الهة فانه ما من شيئين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون
من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر
واحد ثلثة اقانيم اب وابن وروح قدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة
وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحيوة واثبتوا الذات والكلمة والحيوة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله اختلطت
بجسد عيسى اختلاط الما بالخمر واختلاط الما باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد واعلم
ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة ولا نرى في الدنيا مقالة
اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى ثم قال تعالى وما من اله الا اله واحد وفي من في قوله من اله وجهان **احدهما** انها
صلة زايدة والتقدير وما اله الا اله واحد **والثاني** انها تفيد الاستغراق والتقدير وما في
الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد ثم قال وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم قال الزجاج معناه
ليمسن الذين اقاموا على هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا عن النصرانية ثم قال افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور
رحيم قال الفرا هذا امر في لفظ الاستفهام كقوله تعالى ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة
اي ما هو الا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاوا بايات من الله كما اتى بها فان ابرا الله الاكمه والابرص
واحيى الموتى على يده فقد احيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى وان خلقه من غير ذكر فقد خلق ادم من غير
ذكر ولا انثى وامه صديقة وفي تفسير ذلك وجوه **احدها** انها صدقت بايات ربها وبكل ما اخبر عنه ولدها
قال تعالى في نعتها وصدقت بكلمات ربها وكتبه **والثاني** انه تعالى قال فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ٥
فلما كلمها جبريل عليه السلام وصدقته وقع عليها اسم الصديقة **وثالثها** ان المراد بكونها صديقة نهاية
بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في اقامة مراسيم العبودية فان الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا قال
تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين ثم قال تعالى كانا ياكلان الطعام والمراد المقصود من ذلك الاستدلال

على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه **الاول** ان كل من كان له ام فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا الها **الثاني** انهما كانا محتاجين لانهما كانا محتاجين الى الطعام اشد الحاجة والاله هو الذي يكون غنيا عن جميع الاشيا فكيف يعقل ان يكون الها **الثالث** قال بعضهم ان قوله كانا ياكلان الطعام كناية عن الحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الاول انه ليس كل من اكل احدث فان اهل الجنة ياكلون ولا يحدثون والثاني ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الحاجة اقوى الدلائل على انه ليس باله فاي حاجة لنا الى جعله كناية عن شي اخر الثالث ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان الها لقدر على دفع الم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل ان يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى اظهر من ان يحتاج فيه الى الدليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين لهم الايات ثم انظر انى يوفكون يقال افكه يافكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه صرف عن الحق وكل مصروف عن الشي مافوك عنه وقد افكت الارض اذا صرف عنها المطر ومعنى قوله انى يوفكون اي يصرفون عن الحق قال اصحابنا الاية دلت على انهم مصروفون عن تامل الحجة فان قالوا لا يمكن ان يصرف نفسه عن الحق والصدق والى الباطل والجهل والكذب لان احدا لا يختار الجهل لنفسه ذلك يعلم ان الله سبحانه وتعالى صرفهم عن ذلك ثم قال تعالى قل اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا هذا دليل اخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل انواعا من الحجة **الاول** ان اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدر على الاضرار بهم وكان انصاره وصحابته يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار والانفاع كيف يعقل ان يكون الها **الثاني** ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا اضلاعه ولما عطش وطلب الما منهم صبوا الخل في منخريه ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل ان يكون الها **الثالث** ان اله العالم يجب ان يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل ما سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله لان الاله لا يعبد شيا انما العبد هو الذي يعبد الاله فلما عرف بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام حيث قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا ثم قال تعالى والله هو السميع العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفركم عليم بضمايركم

قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق الاية اعلم انه تعالى لما تكلم اولا على اباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على اباطيل النصارى واقام الدلائل القاهرة على بطلانها وفسادها فعند هذا خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد وذلك ان الحق بين طرفي الافراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة للمصدر اي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق اي غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو ان يبالغ في تقريره وتاكيده وغلو باطل وهو ان يتكلف في تقرير الشبه واخفاء الدلائل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبته الى الزنا والى انه كذاب والنصارى ادعوا انه اله ثم قال تعالى ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وفيه مسايل

المسالة الاولى الاهوا هاهنا المذاهب التي تدعو اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القران الا ذمه قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى افرايت من اتخذ الهه هواه قال ابو عبيدة لم نجد الهوى يوضع الا في موضع الشر لا يقال فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار وانشد وا في ذم الهوى

ان الهوان هو الهوى جز اسمه ۰ فاذا هويت فقد لقيت هوانا ۰

وقال رجل لابن عباس الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة **المسالة الثانية** انه تعالى وصفهم بثلثة درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم الان ضالون كما كانوا ولا نجد حالة اقرب الى البعد عن الطاعة والقرب من عقاب الله من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل ان يكون المراد انهم ضلوا واضلوا ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ويحتمل ان يكون المراد بالضلال الاول الضلال عن الدين وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم انه تعالى لما خاطب اهل الكتاب بهذا الخطاب وصف اسلافهم فقال لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم قال اكثر المفسرين يعني اصحاب السبت واصحاب المايدة اما اصحاب السبت فقوم داود وهم اهل ايلة لما اعتدوا في السبت باخذ الحيتان على ما ذكره الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود اللهم العنهم واجعلهم اية فمسخوا قردة واما اصحاب المايدة

فانهم لما اكلوا من المايدة ولم يومنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت اصحاب السبت فاصبحوا خنازير وكانوا خمسة الاف رجل ما فيهم امراة ولا صبي قال بعض العلما ان اليهود كانوا يفتخرون بانهم من اولاد الانبيا فذكر الله تعالى هذه الاية لتدل على انهم ملعونون على السنة الانبيا وقيل ان داود وعيسى بشرا بمحمد ولعنا من يكذبه وهو قول الاصم ثم قال تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى ان ذلك اللعن بسبب انهم كانوا يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتدا بقوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه للتناهي هاهنا معنيان احدهما وهو الذي عليه الجمهور انه تفاعل من النهي اي كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روي ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم والمعنى الثاني في التناهي انه بمعنى الانتها يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه ثم قال تعالى لبيس ما كانوا يفعلون اللام في لبيس لام القسم كانه قال اقسم لبيس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **فان قيل** الانتها عن الشي بعد ان صار مفعولا غير ممكن قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه **الثاني** لا يتناهون عن منكر ارادوا فعله واحضروا الاته وادواته **الثالث** لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه ثم قال تعالى ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا واعلم انه تعالى لما وصف اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الكفار وعبدة الاوثان والمراد كعب بن الاشرف واصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هولا اهدى من الذين امنوا سبيلا ثم قال لبيس ما قدمت لهم انفسهم اي لبيس ما قدموا من العمل لمعادهم في الاخرة وقوله ان سخط الله عليهم محل ان رفع كما تقول بيس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد وفي زيد وجهان الابتدا ويكون بيس وما عملت فيه خبره والثاني ان يكون خبر مبتدا محذوف كانه لما قال بيس رجلا قيل من هو فقال زيد اي هو زيد ثم قال تعالى ولو كانوا يومنون بالله والنبي وما انزل اليه ما اتخذوهم اوليا ولكن كثيرا منهم فاسقون والمعنى ولو كانوا يومنون بالله والنبي وهو موسى وما انزل اليه وهو التورية كما يدعون ما اتخذوا المشركين اوليا لان تحريم ذلك متاكد في التورية وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر انه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه اخر ذكره القفال وهو ان يكون المعنى ولو كان هولا المتولون من المشركين يومنون بالله وبمحمد ما اتخذهم هولا اليهود اوليا وهذا وجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه

قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا واعلم انه تعالى لما ذكر من هذه الاية ان اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ولذلك جعلهم قرنا للمشركين في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم كذلك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وذكر تعالى ان النصارى الين عريكة واقرب الى المسلمين منهم وهاهنا مسايل **المسالة الاولى** قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطا والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول عليه السلام وامنوا به ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال اخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا فبغصب المال او السرقة او بنوع من المكر والكيد والحيلة واما النصارى فليس مذهبهم ذاك بل الايذا في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت **المسالة الثانية** المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف امر اليهود على الرسول عليه السلام اللام في قوله لتجدن اشد الناس عداوة لام القسم والتقدير قسما انك تجد اليهود والمشركين اشد الناس عداوة مع المومنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب التفاوت فقال ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل محظور ومنكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال جاها او مالا واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يوذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وهاهنا دقيقة نافعة في طلب الدين وهو ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك ان الاول اغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في طبعهم شي من الميل

الى الآخرة ثم قرنهم الله بقوله ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى وأما اليهود فهم إن كفرهم أخف في جنب كفر النصارى طردهم وحرصهم بمزيد العز فإن الله سبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على محبة ترك الدنيا صلوات الله عليه حب الدنيا رأس كل خطيئة **المسألة الثانية** القس والقسيس اسم لرئيس النصارى والجمع قسيسون قال عروة بن الزبير ضيعت النصارى الإنجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس وقال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين وأما الرهبان فهو جمع الراهب كركبان وراكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين وأصله من الرهبة بمعنى المخافة **فإن قيل** كيف مدحهم الله بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله عليه السلام لا رهبانية في الإسلام قلنا إن ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الإطلاق ثم قال تعالى وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول الضمير في قوله سمعوا إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم وما أنزل يعني القرآن إلى الرسول يعني محمدا صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس يريد النجاشي وأصحابه وذلك لأن جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم فأخذ النجاشي تبنة من الأرض وقال والله ما زاد على ما قال الله في الإنجيل مثل هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة وأما قوله ترى أعينهم تفيض من الدمع ففيه وجهان الأول أن المراد أن أعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلئ الإناء أو غيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه والثاني أن يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها وأما قوله مما عرفوا من الحق أي مما نزل على محمد وهو الحق فإن قيل أي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلنا الأولى لابتداء الغاية والتقدير أن فيض الدمع إنما ابتدأ من معرفة الحق وكان من أجله وبسببه والثانية للتبعيض يعني أنهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكاهم فكيف لو عرفوا كله وأما قوله يقولون ربنا آمنا بما سمعنا وشهدنا أنه حق فاكتبنا مع الشاهدين ففيه وجهان **الأول** من أمة محمد عليه السلام الذين يشهدون بالحق وهو مأخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الثاني أي مع كل شهيد من أنبيائك ومؤمني عبادك بأنك لا إله غيرك وأما قوله وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين كقولك ما لك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فإن قيل فما العامل في الحال الأولى والثانية قلنا العامل في الأولى ما في اللام من معنى الفعل كأنه قيل أي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الأولى لأنك لو أزلتها وقلت وما لنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز أن يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين وأن يكون معطوفا على قوله لا نؤمن على معنى وما لنا نجمع بين الشك وبين الطمع في صحبة الصالحين **المسألة الثانية** تقدير الآية ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوما ثم قال تعالى فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم وفيه مسائل المسألة الأولى ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لأنه تعالى قال فأثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن لأن مجرد القول لا يفيد الثواب وأجابوا عنه من وجهين الأول أنه قد سبق من وصفهم ما يدل على إخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من الحق فحصل المعرفة والإخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف إليه القول فلا جرم كمل الإيمان والثاني روى عطاء عن ابن عباس أنه قال قوله تعالى بما قالوا يريد بما سألوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين المسألة الثانية الآية دالة على أن المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار وبيانه من وجهين الأول أنه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الإحسان لا بد وأن يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله مما عرفوا من الحق ومن الإقرار وهو قوله فأثابهم الله بما قالوا وإذا كان كذلك فهذه الآية دالة على أن هذه المعرفة والإقرار توجب هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الإقرار فوجب أن يحصل له هذا الثواب ثم ينقل من الجنة إلى النار وهو باطل بالإجماع أو يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل إلى الجنة وذلك هو المطلوب الوجه الثاني وهو أنه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم وقوله أولئك أصحاب الجحيم يفيد الحصر أي أولئك أصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء هو الملازم له الذي لا ينفك عنه فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الآية من هذا الوجه من أقوى الدلائل على أن الخلود في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين واعلم أنه تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده إلى بيان الأحكام وذكر جملة منها النوع الأول ما يتعلق بالمطاعم والمشارب واللذات فقال يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس وتميل إليها القلوب وفي الآية قولان **الأول** روي أنه صلى الله عليه وسلم وصف القيامة لأصحابه في بيت عثمان بن مظعون وبالغ وأشبع الكلام في الإنذار والتحذير فعزموا على أن يرفضوا الدنيا ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل وأن لا يناموا على الفرش وأن يخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا فأخبر النبي عليه السلام بذلك فقال لهم إني لم آمر بذلك إن لأنفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني ونزلت الآية وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها وذلك لأنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه هذه الآية إزالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا مأمورين بتلك الطريقة **فإن قيل** ما الحكمة في هذا النهي فإن من المعلوم أن حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فإذا توسع الإنسان في اللذات والطيبات اشتد ميله إليها وعظمت رغبته فيها وكلما كان ذلك التنعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادة الآخرة وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الإعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية والجواب عنه من وجوه الأول أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ وإذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة الله سبحانه وتعالى فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما توقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنها **الثاني** وهو أن الحاصل مما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها من الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة أما النفوس المستعلية الكاملة فإنه لا يكون اشتغالها بالأعمال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر وقد تكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها من الاشتغال بمهم آخر فكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في البابين **الثالث** وهو أن من استوفى اللذات الحسية كان غرضه منها الاستعانة بها على الاستيفاء للذات العقلية فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن هذه اللذات الحسية لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا أتم **الرابع** وهو أن الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة فكانت هذه الحالة أكمل فهذا جملة الكلام في هذا الوجه **القول الثاني** في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال وهو أنه تعالى قال في أول السورة أوفوا بالعقود فبين أنه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الأنعام وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحله ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود **المسألة الثانية** قوله لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم يحتمل وجوها الأول لا تعتقدوا تحريم ما أحله الله لكم وثانيها لا تظهروا باللسان تحريم ما أحله الله لكم وثالثها لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب من المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل ورابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى وخامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر أو يمين ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك وسادسها أن يخلط المغصوب بالمملوك اختلاطا لا يمكنه التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا له وكذلك القول فيما إذا خلط النجس بالطاهر فالآية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل **المسألة الثالثة** قوله ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين فيه وجوه الأول أنه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهي عن تحريمها الثاني أنه لما أباح الطيبات حرم الإسراف فيها بقوله تعالى ولا تعتدوا ونظيره قوله تعالى وكلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث لما أحل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه المحللات ولا تعتدوها إلى ما حرم عليكم ثم قال تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون وفيه مسائل المسألة الأولى قوله كلوا صيغة الأمر وظاهرها للوجوب إلا أن المراد

هذا الاباحة والتحليل واجاب اصحاب الشافعي بان التطوع لا يلزم بالشروع وقالوا الظاهر من الاية يقتضي اباحة الاكل على الاطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم غاية انه خص في بعض الصور الا ان العام حجة في غير محل التخصيص

قوله حلالا طيبا يحتمل ان يكون متعلقا بالاكل وان يكون متعلقا بالماكول فعلى الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا مما رزقكم الله وعلى التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا واما على التقدير الاول فانه حجة المعتزلة على ان الرزق لا يكون الا حلالا وذلك لان الاية على هذا التقدير دالة على ان الاذن في اكل كل ما رزق الله وانما يأذن الله في اكل الحلال فيلزم ان يكون كل ما كان رزقا حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون حراما لانه تعالى خص اذن الاكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فايدة ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله وظاهره للتبعيض وكانه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقية الى الصدقات والخيرات ولانه ارشاد الى ترك الاسراف كما قال تعالى ولا تسرفوا

قوله كلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل برزق كل احد فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل برزقه وجب ان لا يبالغ في الطلب وان يعول على وعد الله واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد ولذلك قال عليه السلام الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب ثم قال فاتقوا الله فهو تاكيد للتوصية بما امر به وزاده تاكيدا بقوله الذي انتم به مؤمنون لان الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به وعما نهى عنه

النوع الثاني

من الاحكام المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع انواعا من الشرائع والاحكام بقي ان يقال اي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول الاية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله هذه الاية واعلم ان الكلام في ان يمين اللغو ما هو قد سبق في الاستقصا في سورة البقرة في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة ثم قال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وفيه مسائل

المسألة الاولى

قرا نافع وابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم بتشديد القاف بغير الالف وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف بغير الف وقرا ابن عامر عاقدتم بالالف والتخفيف قال الواحدي يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده واحكمه ومثل ذلك ايضا عقد بالتشديد اذا وكد ومثله عاقد بالالف اذا عرفت هذا فنقول اما من قرا بالتخفيف فانه صالح للكثير والقليل يقال عقد زيد يمينه وعقدوا ايمانهم واما من قرا بالتشديد فاعلم ان ابا عبيدة زيف هذه القراءة وقال التشديد للتكرير مرة بعد مرة فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لانها لم تتكرر واجاب الواحدي عنه من وجهين الاول ان بعضهم قال عقد بالتخفيف وبالتشديد واحد في المعنى والثاني هب انها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بان يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير اما لو عقد اليمين باحدهما دون الاخر لم يكن معقدا واما من قرا بالالف فانه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف

المسألة الثانية

ما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم او بتعقيدكم او بمعاقدتكم الايمان

المسألة الثالثة

في الاية محذوف ولكن يؤاخذكم بما عقدتم اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لانه كان معلوما عندهم او بنكث ما عقدتم فحذف المضاف واما كيفية استدلال الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على ان اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة ثم قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة واعلم ان الاية دالة على ان الواجب في كفارة اليمين احد الامور الثلاثة على التخيير فان عجز عنها جميعا فالواجب شيء اخر وهو الصوم وفي الاية مسائل

المسألة الاولى

معنى الواجب المخير هو انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الثلاثة ولا يجوز له تركها جميعا ومتى اتى باي واحد من هذه الثلاثة شيا فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير ومن الفقهاء من قال الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يقال الواجب عليه ان يدخل واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في العقول لان شيا لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يرد به التكليف والثاني ان يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله الا انه مجهول التعيين عند الفاعل وذلك ايضا محال لان كون ذلك الشيء واجبا بعينه في علم الله هو انه لا يجوز تركه بحال واجمعت الامة على انه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال

وعلم

وعلم الكلام فيه مذكور في اصول الفقه

المسألة الثانية

قال الشافعي يجب لكل مسكين مد وهو رطل وثلث وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الواجب نصف صاع من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي انه تعالى قال لم يذكر في الاطعام الا قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم وهذا الوسط اما ان يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف فكذا من الحنطة اذا جعل دقيقا وجعل خبزا فانه يصير قريبا من المن وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا وان كان المراد ما كان متوسطا في الشرع فلم يرد له في الشرع مقدار الا في موضع واحد وهو ما روي في خبر المفطر في رمضان ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما اجد فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا فقال له النبي عليه السلام اطعم هذا وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع وهو مد ولا يلزم كفارة الحلق لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير بالطعام الاهل فكان تقديرها معتبرا بصدقة الفطر وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والاوسط هو الاعدل والذي ذكره الشافعي هو ادنى ما يكفي فاما الاعدل فيكون مدا من ادام وهكذا روي عن ابن عباس مد معه ادامه والادام تبلغ قيمته قيمة مد اخر ويزيد في الاغلب

اجاب الشافعي بان قوله من اوسط ما تطعمون اهليكم يحتمل ان يكون المراد التوسط في المقدار فان الانسان ربما كان قليل الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان كثير الاكل فلا يكفيه المنوان الا ان التوسط الغالب ان يكفيه من الخبز ما يعرف من المن ويحتمل ان يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غاليا كالسكر ولا يكون خسيسا في الثمن كالنخالة والذرة والاوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ويحتمل ان يكون المراد الاوسط من الطيب واللذاذة ولما كان اللفظ الواحد محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل اللفظ على ما ذكرنا لوجهين الاول ان الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق الا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام الثاني ان هذا القدر واجب بيقين والباقي مشكوك لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فاوجبنا اليقين وطرحنا الشك والله اعلم بالصواب قال الشافعي الواجب تمليك الطعام وقال ابو حنيفة اذا غدى او عشى عشرة مساكين جاز حجة الشافعي ان الواجب في هذه الكفارة احد الامور الثلاثة اما الاطعام او الكسوة او الاعتاق ثم اجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب ان يكون الواجب في الاطعام هو التمليك حجة ابي حنيفة ان الاية دلت على ان الواجب هو الاطعام والتغدية والتعشية من الاطعام بدليل قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه وقال من اوسط ما تطعمون اهليكم واطعام الاهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من اكله واذا ثبت ان الامر بالاطعام ثم ان هذا الطعام وجب ان يكون كافيا

اجاب الشافعي رضي الله عنه بانا قد بينا ان الواجب اما المد والا يزيد والتغدية والتعشية قد تكون اقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة باليقين قال الشافعي لا يجزيه الا اطعام عشرة مساكين وقال ابو حنيفة لو اطعم مسكينا واحدا عشر مرات جاز حجة الشافعي انه تعالى اوجب اطعام العدد المذكور الذي لا يعقل معناه وما كان كذلك فانه يجب الاعتماد فيه على مورد النص

المسألة الثالثة

الكسوة في اللغة معناها اللباس وهي كل ما يكتسى به فاما التي تجزي في الكفارة فهو اقل ما يقع عليه اسم الكسوة ازار ورداء وقميص او سراويل او عمامة او مقنعة ثوب واحد لكل مسكين وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد ومذهب الشافعي المراد بالرقبة الجملة وقيل الاصل في هذا المجاز ان الاسير في العرب كان يجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا اطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق فك الرقبة ثم جرى ذلك على العتق ومذهب اهل الظاهر ان جميع الرقبات مجزية وقال الشافعي الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل صغيرة كانت او كبيرة ذكرا او انثى بعد ان تكون مؤمنة ولا يجزي اعتاق الكافرة في شيء من الكفارة ولا اعتاق المكاتب ولا شري القريب وهذه المسائل قد ذكرناها في اية الظهار

لقائل ان يقول اي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع ان العتق افضل لا محالة قلنا فيه وجوه احدها ان المقصود منه التنبيه على ان هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداية بالاغلظ وثانيها قدم الاطعام لانه اسهل لكون الطعام اعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف وثالثها ان الاطعام افضل لان الحر الفقير قد لا يجد الطعام ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر اما العبد فانه يجب على مولاه اطعامه وكسوته ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وفيه مسائل

المسألة الاولى

قال الشافعي اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام وعند ابي حنيفة يجوز له الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة فجعل من لا زكاة عليه فاقدا حجة الشافعي انه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجوز الصوم تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك

كالأمر المضطر إليه وقد ذكرنا في الشرع أنه متى وقع التعارض بين حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجبا فوجب أن يبقى الآية معمولا بها في غير هذه الصورة

المسألة الثانية قال الشافعي في أصح قوليه إنه يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة وقال أبو حنيفة يجب التتابع حجة الشافعي أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام والآتي بصوم ثلاثة أيام على التفرق أتى بصوم ثلاثة أيام فوجب أن يخرج عن العهدة **حجة أبي حنيفة** ما روي في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما والجواب أن القراءة الشاذة مردودة لأنها لو كانت قرآنا لنقلت نقلا متواترا إذ لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على سبيل التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن وذلك باطل فعلمنا أن القراءة الشاذة مردودة فلا تصلح لأن تكون حجة وأيضا نقل في قراءة أبي بن كعب أنه قرأ فعدة من أيام أخر متتابعات مع أن التتابع هناك ما كان شرطا أجابوا عنه بأنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال له علي أيام رمضان أفأقضيها متفرقات فقال عليه السلام أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم أما كان يجزيك فقال بلى فقال فالله أحق أن يعفو ويصفح قلنا فهذا الحديث وإن ورد جوابا عن السؤال في صوم رمضان إلا أن لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات وقد ثبت في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكان ذلك دليلا قويا للأول على جواز التفريق ههنا أيضا من صام ستة أيام من يمينين أجزأه سواء عين إحدى اليمينين بعد أخرى اليمينين أم لا والدليل عليه أنه تعالى أوجب عليه صيام ثلاثة أيام وقد أتى فوجب أن يخرج عن العهدة ثم قال تعالى ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم قوله ذلك إشارة إلى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة أي ذلك المذكور كفارة أيمانكم إذا حلفتم وحنثتم لأن الكفارة لا تجب بمجرد الحلف إلا أنه حذف ذكر الحنث لكونه معلوما كما قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فأفطر واحتج الشافعي بهذه الآية على أن التكفير قبل الحنث جائز فقال الآية دلت على أن كل واحد من هذه الأشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف فإذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين وإذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة قال قوله إذا حلفتم فيه دقيقة وهي التنبيه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز وأما بعد اليمين وقبل الحنث فإنه يجوز ثم قال تعالى واحفظوا أيمانكم وفيه وجهان **الأول** المراد منه قللوا الأيمان ولا تكثروا منها قال كثير

قليل الألايا حافظ ليمينه ... وإن سبقت منه الألية برت

فدل قوله وإن سبقت منه الألية على أن قوله حافظ ليمينه وصف منه بأنه لا يحلف والثاني واحفظوا أيمانكم إذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا إلى التكفير واللفظ محتمل للوجهين إلا أن على هذا التقدير يكون مخصوصا بقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون والمعنى ظاهر والكلام في لفظ لعل قد تقدم مرارا

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذا الموضع ووجه اتصاله بما قبله أنه تعالى قال فيما تقدم لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم إلى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم لما كان من جملة الأمور المستطابة الخمر والميسر لا جرم بين تعالى أنهما غير داخلين في المحللات بل في المحرمات واعلم أنا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الأنصاب والأزلام في أول هذه السورة عند قوله وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام فمن أراد الاستقصاء فعليه بتلك المواضع وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان **الأول** سميت خمرا لمخامرتها العقل أي خالطته فسترته والثاني قال ابن الأعرابي تركت فاختمرت أي تغير ريحها والميسر هو قمارهم في الجزور والأنصاب هي آلهتهم نصبوها يعبدونها والأزلام سهام مكتوب عليها خير وشر واعلم أنه تعالى وصف هذه الأربعة بوصفين أحدهما قوله رجس من عمل الشيطان والرجس في اللغة لكل ما استقذر من عمل يقال رجس الرجل رجسا ورجس إذا عمل عملا قبيحا وأصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة الصوت يقال سحاب رجاس إذا كان شديد الصوت بالرعد فكأن الرجس هو العمل الذي يكون قوي الدرجة كامل الرتبة في القبح والوصف الثاني قوله من عمل الشيطان وهذا أيضا يكمل لكونه رجسا لأن الشيطان نجس خبيث لأنه كافر والكافر نجس لقوله إنما المشركون نجس والخبيث لا يدعو إلا إلى الخبث لقوله والخبيثات للخبيثين وأيضا فكل ما أضيف إلى الشيطان فالمراد من تلك الإضافة المبالغة في كمال قبحه ثم قال تعالى في وكزة موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان ثم إنه تعالى لما وصف هذه الأربعة بهذين الوصفين قال فاجتنبوه أي كونوا جانبا منه والهاء عائدة إلى الرجس والرجس واقع على الأربعة المذكورة فكان الأمر بالاجتناب متناولا للكل الثاني أنها عائدة إلى المضاف المحذوف كأنه قيل إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيهما أو ما أشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان واعلم أنه تعالى لما أمر بالاجتناب عن هذه الأشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة الأول

ما يتعلق بالدنيا وهو قوله إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر واعلم أنا نشرح وجه العداوة والبغضاء أولا في الخمر ثم في الميسر أما الخمر فاعلم أن الظاهر فيمن يشرب الخمر أنه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب أن يستأنس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم وكان غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الألفة والمحبة إلا أن ذلك ينقلب في الأغلب إلى الضد لأن الخمر يزيل العقل وإذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الأحباب وتلك المنازعة ربما أدت إلى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث أشد العداوة والبغضاء فالشيطان يسول أن الاجتماع على الشرب يوجب تأكيد المحبة والألفة وبالآخرة انقلب الأمر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء وأما الميسر ففيه بإزاء التوسعة على المحتاجين الإجحاف بأرباب الأموال لأن من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك إلى اللجاج فيه على رجاء أنه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق أن لا يحصل له ذلك إلى أن لا يبقى له شيء من المال وإلى أن يقامر على لحيته وأهله وولده ولا شك أنه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من أعدى الأعداء لأولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه أن الخمر والميسر سببان عظيمان في إثارة العداوة والبغضاء بين الناس ولا شك أن شدة العداوة والبغضاء تفضي إلى أحوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح العالم **فإن قيل** لم جمع الخمر والميسر مع الأزلام ثم أفردهما في هذه الآية قلنا لأن هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل أنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وإنما ضم الأنصاب والأزلام إلى الخمر والميسر تأكيدا لقبح الخمر والميسر وإظهارا أن هذه الأربعة متقاربة في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من الآية النهي عن الخمر والميسر لا جرم أفردهما في آخر الآية بالذكر **وأما النوع الثاني** من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فنقول أما أن شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر لأن شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس إذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله وأما عن الصلاة فكذلك وأما أن الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك لأنه إن كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من أن يخطر بباله شيء سواه ولا شك أن هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن الصلاة **فإن قيل** الآية صريحة في أن علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم إن هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع أن التحريم ما كان حاصلا وهذا يقدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا هو أحد الدلائل على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين قال تعالى فهل أنتم منتهون روي أنه لما نزل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى قال عمر بن الخطاب اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الآية قال انتهينا يا رب واعلم أن هذا وإن كان استفهاما في الظاهر إلا أن المراد منه هو النهي في الحقيقة وإنما حسن هذا المجاز لأنه تعالى ذم هذه الأفعال وأظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب إلا على الإقرار بالترك وكأنه قيل له أتفعله بعد ما قد ظهر من قبحه ما ظهر فصار قوله فهل أنتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله على وجوب الانتهاء مقرونا بإقرار المكلف بوجوب الانتهاء واعلم أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه أحدها تصدير الجملة بإنما وذلك لأن هذه الكلمة للحصر فكأنه تعالى قال لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان إلا هذه الأربعة **وثانيها** أنه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الأصنام ومنه قوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن وثالثها أنه تعالى أمر بالاجتناب وظاهر الأمر للوجوب ورابعها أنه تعالى قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح وإذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة وخامسها أنه شرح أنواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الإعراض عن ذكر الله وعن الصلاة وسادسها قوله فهل أنتم منتهون وهو من أبلغ ما ينهى به كأنه قيل قد تلي عليكم ما فيها من أنواع المفاسد والمصالح فهل أنتم مع هذه الصوارف منتهون أم أنتم على ما كنتم عليه حتى كأنكم لم توعظوا بهذه المواعظ **وسابعها** أنه تعالى قال بعد ذلك وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا وظاهره أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا أي واحذروا عن مخالفتهما في هذا التكليف وثامنها قوله فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف وأعرض فيه عن حكم الله وبيانه يعني أنكم إن توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والإعذار والإنذار فأما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف وأعرض عنه فذاك إلى الله تعالى ولا شك أنه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا في تحريم الخمر واعلم أن من أنصف وترك الاعتساف علم أن هذه الآية نص صريح في أن كل مسكر حرام وذلك لأنه تعالى لما ذكر قوله إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء ويصدكم

في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة قال بعده فهل انتم منتهون فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ومن المعلوم من بداية العقول ان تلك المفاسد انما تولدت من كونها مزيلة من السكر وهذا يفيد القطع بان علة قوله فهل انتم منتهون هي كون الخمر مزيلة في الاسكار واذا ثبت هذا وجب القطع بان كل مسكر فهو حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير وبقي مصرا على قوله فليس لعناده علاج والله اعلم

قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين

وفي الاية مسائل المسألة الاولى روي انه لما نزلت اية تحريم الخمر قالت الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فنزلت هذه الاية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الاية مشابهة لقوله تعالى في نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم حين استقبلتم بيت المقدس استقبلتموه بامري فلا اضيع ذلك كما قال فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم

الطعام في الاغلب من اللغة خلاف الشراب فلذلك يجب ان يكون الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروب كما قال تعالى ومن لم يطعمه فانه مني وعلى هذا يجوز ان يكون قوله جناح فيما طعموا ان شربوا الخمر ويجوز ان يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم اي ذق حتى تشتهي فاذا كان معنى الكلمة راجعا الى التلذذ فانه صلح للماكول والمشروب معا

زعم بعض الجهال انه تعالى لما بين في الخمر انها محرمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الاية انه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل يحصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على احوال من شرب الخمر قبل نزول اية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك في اية القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات الى قوله اذا ما اتقوا وامنوا ولا شك ان اذا للمستقبل لا للماضي واعلم ان هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل فجوابه ما روى ابو بكر الاصم انه لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الايات وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت في الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الاية لكن في حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص

انه تعالى شرط نفي الجناح لحصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة لحصول التقوى والاحسان واختلفوا في تفسير هذه المراتب الثلاثة على وجوه

الاول قال الاكثرون الاول عمل الاتقاء والثاني دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه

القول الثاني ان الاول اتقاء جميع المعاصي قبل نزول هذه الاية والثاني اتقاء الخمر والميسر وما في هذه الاية والثالث اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الاية وهذا قول الاصم القول الثالث اتقاء الكبائر ثم الصغائر القول الرابع ما ذكره القفال رحمه الله قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء عن القدح في صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فاوجب على المؤمنين عند سماع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة ان يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثالث ثم يضم الى هذا التقوى الاحسان الى الخلق

القول الخامس ان المقصود من هذا التكرير والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع ان من المعلوم ان من لم يؤمن ولم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى الا ان ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز قلنا ليس المراد هذا الاشتراط بل بيان ان اولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الاية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله ان يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على احد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا تقي مؤمن محسن وانه غير مواخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح بين ان تاثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط بل وفي ان يحبه الله تعالى ولا شك ان محبة الله تعالى العبد اشرف الدرجات واعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى العباد

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم

اعلم ان هذا نوع اخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى لما قال لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وههنا مسائل المسألة الاولى اللام في قوله ليبلونكم الله لام القسم لان اللام والنون قد يكونان جوابا للقسم واذا ترك القسم جيء بهما دالا على القسم الواو في ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين ليبلونكم ليختبرن طاعتكم من معصيتكم اي ليعاملنكم معاملة

المختبر

المختبر قال مقاتل بن حيان ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم فيقدرون على اخذها بالايدي وصيدها بالرماح وما راوا مثل ذلك قط فنهاهم الله عنها ابتلاء وقال الواحدي الذي تناله الايدي من الصيد الفراخ والبيض وصغار الوحش والذي تناله الرماح الكبار وقال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد اسم للوحش الممتنع دون ما لم يمتنع

ما معنى التقليل والتصغير في قوله بشيء ٥ من الصيد والجواب ليعلم انه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله تعالى امتحن امة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني اسرائيل بصيد البحر وهو السمك

من في قوله من الصيد للتبعيض من وجهين احدهما ان المراد صيد البر دون صيد البحر والثاني صيد الاحرام دون صيد الاحلال وقال الزجاج يحتمل ان يكون للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان

اراد بالصيد المصيد بدليل قوله تناله ايديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصيد يكون حدثا وانما يوصف بنيل اليد والرماح ما يكون عينا ثم قال ليعلم الله من يخافه بالغيب وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل ليعاملكم معاملة من يطلب ان يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخلق وقيل هذا على حذف المضاف والتقدير ليعلم اولياء الله من يخافه بالغيب

المسألة الثانية في قوله بالغيب وجهان الاول من يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكر في اول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب والثاني من يخافه بالغيب باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور احد او غيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه كونه غائبا عن رؤيته ومثل هذا قوله من خشي الرحمن بالغيب ويخشون ربهم بالغيب واما معنى الغيب فقد ذكرنا في قوله الذين يؤمنون بالغيب ثم قال تعالى فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم والمراد عذاب الاخرة والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو ان يضرب ظهره وبطنه ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حكاية عن سليمان في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم

وفيه مسائل **المسألة الاولى** في المراد بالصيد قولان الاول انه الذي يتوحش مما كان ماكولا او لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة وهو قول ابي حنيفة وقال زفر يجب بالغا ما بلغ والقول الثاني ان الصيد هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع وهو قول الشافعي رحمه الله وسلم ابو حنيفة بانه لا يجب الجزاء في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب حجة الشافعي الاية والخبر اما القران فهو ان الذي يحرم اكله ليس بصيد فوجب ان لا يضمن انما قلنا انه ليس بصيد لان الصيد ما يحل اكله لقوله تعالى بعد هذه الاية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية وحل صيد البر خارج وقت الاحرام فثبت ان الصيد ما يحل اكله والسبع لا يحل اكله فوجب ان لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب ان لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان ترك هذا الاصل في ضمان الصيد بحكم هذه الاية فيبقى فيما ليس بصيد على وفق الاصل واما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكلب العقور وفي رواية اخرى والسبع العادي نص في المسألة وثانيها انه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على ان كونها فواسق علة لحل قتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها موذية وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وثالثها ان الشارع خصها باباحة القتل وانما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء وصفة الايذاء في السباع اقوى فوجب جواز قتلها وجب ان لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الاول حجة ابي حنيفة ان السباع صيد فيدخل تحت قوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وانما قلنا انها صيد لقول الشاعر

ليث تردى ربية فاصطيدا •

ولقول امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه

صيد الملوك ارانب وثعالب • واذا ركبت فصيدي الابطال •

والجواب تدبرنا بدلالة الاية ان ما يحرم اكله ليس بصيد وقول ذلك الشاعر شعر مجهول واما بيت علي رضي الله عنه فمتروك لان عندنا الثعلب حلال حرم جمع حرام وفيه ثلاثة اقوال قيل حرم اي محرمون بالحج وقيل وقد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالاية وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف قوله لا تقتلوا تفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسببا فليس له ان يتعرض للصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح والكلاب والصيد سواء كان الصيد

صيد الحل وصيد الحرم وانما الخلاف فيه [illegible] واسم حرم يتناول
الامرين اعني من كان محرما ومن كان داخلا في الحرم كانت الاية دالة على [illegible] ثم قال تعالى ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** [illegible] وحمزة والكسائي
فجزاء بالتنوين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وفيه وجه اخر [illegible]
قال سعيد بن جبير المحرم اذا قتل الصيد خطأ [illegible] وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء يلزمه الضمان سواء قتل
عمدا او خطأ حجة داود [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **اجاب** [illegible]
[illegible]
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال به من وجوه احدها ان جماعة من القراء قرءوا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل فمن قال انه مثله في القيمة فقد خالف النص وثانيها ان قوما اخرين قرءوا فجزاء مثل ما قتل بالاضافة وفي التقدير فجزاء ما قتل من النعم اي فجزاء ما قتل يجب ان يكون من النعم فمن لم يوجبه فقد خالف النص وثالثها قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل ما قتل من النعم وذلك صريح فيما قلناه ورابعها ان قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة وهذا صريح في ان ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منكم يجب ان يكون هديا بالغ الكعبة وهذا صريح فان ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل وانتم تقولون الواجب هو القيمة ثم انه يكون بالخيار ان شاء اشترى بها هديا يهدي الى الكعبة وان شاء لم يفعل وكان ذلك على خلاف النص واما الخبر فما روى جابر بن عبد الله انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الضبع صيد وفيه كبش اذا اخذه المحرم وهذا نص صريح واما الاجماع فقول الشافعي قال قد تظاهرت الروايات عن عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وازمان شتى انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الظبي بشاة وفي الارنب بحمل وفي رواية بعناق وفي الضب بسخلة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى اقرب الاشياء شبها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الاسعار الظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الانثى واليربوع هو الفارة الكبيرة تكون في الصحراء والجفرة من اولاد المعز اذا انفصلت عن امها فالذكر جفر والعناق الانثى من اولاد المعز اذا قويت قبل تمام الحول واما القياس فهو ان المقصود من الضمان جبر الهالك ولا شك ان المماثلة كلما كانت اتم كان الجبر اتم فكان الايجاب اولى حجة ابي حنيفة رضي الله عنه لا نزاع ان الصيد المقتول اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة وكان المراد بالمثل في قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم هو القيمة في هذه الصورة فوجب ان يكون في سائر الصور كذلك لان اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد **والجواب** ان حقيقة المماثلة امر معلوم فالشارع اوجب رعاية المماثلة [illegible] الا بالقيمة [illegible] به للضرورة
جماعة محرمون قتلوا صيدا قال الشافعي يجب عليهم جزاء واحد وهو قول احمد واسحق وابو حنيفة ومالك والثوري يجب على كل واحد منهم جزاء حجة الشافعي رضي الله عنه ان الاية دلت على ان الواجب هو المثل ومثل الواحد واحد ويؤكد هذا بما روي ان عمر قال بقول قولنا حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان كل واحد منهم قاتل فوجب ان يجب على كل واحد منهم جزاء كامل بيان الاول

ان جماعة لو حلف كل واحد منهم ان لا يقتل صيدا فقتلوا صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا واذا ثبت ان كل واحد منهم قاتل فوجب ان يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فقوله ومن قتله منكم صيغة عموم فيتناول كل القاتلين **اجاب** الشافعي بان القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بالكثير من فاعل واحد فاذا اجتمعوا فمجموع افعالهم قتل واحد واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة واذا ثبت كل واحد منهم ليس بقاتل لزم خروجه عن هذه الاية واما قتل الجماعة بالواحد فذلك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في ايجاب الكفارات المتعددة قال الشافعي رضي الله عنه المحرم اذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يضمن ٥ حجة الشافعي ان وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الاية والدلالة ليست بقتل فوجب ان لا يجب الضمان ولانه يدل الحلال فلا يجب به كالدلالة ككفارة القتل والزنية وكالدلالة على مال المسلم حجة ابي حنيفة رضي الله عنه انه سئل عمر عن هذه المسئلة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على ان عليه الجزاء وعن ابن عباس انه اوجب الجزاء على الدال **اجاب** الشافعي بان نص القرآن خير من اثر بعض الصحابة قال الشافعي ان جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة شاة وقال داود لا شيء عليه سوى القتل وقال المزني عليه شاة حجة داود ان الاية دالة على ان شرط وجوب الجزاء هو القتل فاذا لم يوجد القتل وجب ان لا يجب الجزاء البتة وجوابه ان المعلق على القتل وجوب مثل المقتول ونحن نقول ان هذا لا يجب عند عدم القتل فسقط قوله ٥
اذا رمى من الحل والصيد في الحل فمر السهم في طائفة من الحرم قال الشافعي يحرم وعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا يحرم حجة الشافعي ان سبب الزهوق مركب من اجزاء بعضها مباح وبعضها محرم وهو المرور في الحرم ومتى اجتمع الحلال والحرام فالاولى الحرام الحلال لاسيما في الذبح الذي الاصل فيه هو الحرمة وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهي له عن الاصطياد حال كونه محرما وحال كونه في الحرم فاذا لم يوجد واحد من هذين الامرين وجب ان لا يحصل الحرمة
الحلال اذا اصطاد صيدا وادخله الحرم لزمه الارسال فان ذبحه حرم ولزمه الجزاء هذا قول ابي حنيفة وقال الشافعي يحل وليس عليه ضمان حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم حجة ابي حنيفة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم نهي عن قتل الصيد حال كونه محرما ومتناولا لكل الصيد الذي اصطاده في الحل والذي اصطاده في الحرم
اذا قتل المحرم صيدا وادى جزاءه ثم قتل صيدا اخر لزمه جزاء اخر وقال داود لا يجب **حجة** الجمهور قوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ظاهره يقتضي ان عليه وجوب الجزاء وهو القتل فوجب ان يتكرر الحكم عند تكرر العلة **فان قيل** اذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لا تطلق **قلنا** الفرق ان القتل علة لوجوب الجزاء فيلزم تكرر الحكم تكرر العلة اما هاهنا دخول الدار شرط لوقوع الطلاق فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط حجة داود قوله تعالى ومن عاد ٥ فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة
قال الشافعي رضي الله عنه اذا اصاب صيدا اعور او مكسور اليد او الرجل فداه بمثله والصحيح احب الي وعلى هذا الكبير اولى من الصغير ويفدي الذكر بالذكر والانثى بالانثى والاولى ان لا يغير لان نص القرآن ايجاب المثل والانثى وان كانت افضل من الذكر من حيث انها تلد فالذكر افضل من الانثى من حيث ان لحمه اطيب وصورته احسن ثم قال تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وفيه مسائل

المسئلة الاولى قال ابن عباس يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان منكم اي من اهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى اشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به واحتج به من نصر قول ابي حنيفة في ايجاب القيمة فقال التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد فاما الخلقة والصورة فظاهرة مشاهدة ولا يحتاج فيها الى الاجتهاد ٥ وجوابه ان وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى عن الاضعف والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال ميمون بن مهران جاء اعرابي الى ابي بكر رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فسال ابو بكر ابي بن كعب فقال الاعرابي اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك قال الله تعالى ٥ يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شيء امرناك به وعن قبيصة بن جابر انه حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر بن الخطاب وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى قال عليه شاة قال وانا ارى ذلك قال اذهب فاهد شاة قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سال غيره قال فجاءنا عمر وعلاني بالدرة وقال اتقتل في الحرم وتسفه الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن ٥
قال الشافعي الذي له مثل ضربان فما حكمت الصحابة فيه بحكم لا يعدل عنه الى غيره

لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس المتشابهة
من الانعام فكل ما كان اقرب شبها به اوجباه وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة وفيما لم يحكم به حجة الشافعي
الاية دلت على انه يجب ان يحكم به ذوا عدل فاذا حكم به اثنان من الصحابة فقد دخل تحت الاية ثم ذلك اولى لما ذكرنا
انهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل — قال الشافعي يجوز ان يكون القاتل احد
العدلين اذا كان اخطا فيه فان تعمد لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي انه تعالى
اوجب ان يحكم به ذوا عدل واذا صدر عنه القتل خطا كان عدلا فاذا حكم هو وغيره به فقد حكم به ذوا عدل وايضا
روي ان بعض الصحابة اوطأ فرسه ظبيا فسأل عمر عنه فقال عمر احكم فقال انت اعدل يا امير المؤمنين فاحكم فقال عمر انما امرتك
ان تحكم وما امرتك ان تزكيني فقال ارى فيه جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى وعلى هذا التقدير قال اصحابنا يجوز ان يكونا
القاتلين — لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان آخران بمثل آخر ففيه وجهان احدهما التخيير والثاني ياخذ
بالاغلظ — قال نفاة القياس دلت الاية على ان العمل بالقياس والاجتهاد جائز لانه
تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لانه لا نزاع ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة
منها الاجتهاد في القبلة ومنها العمل بشهادة الشاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات واروش
الجنايات ومنها العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه الاية ومنها عمل القاضي بالفتوى ومنها العمل
بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول اذا ادعيتم ان تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي نوع من
من المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهة العقل وان سلمتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصور
كونه حجة في مسألة القياس الا اذا قستم هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل
وايضا فالفرق ظاهر بين البابين لان في جميع الصور المذكورة الحكم انما يثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة
واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على احكام الاشخاص
الجزئية متعذر واما التنصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى آخر الدهر غير متعذر فظهر الفرق ثم قال
تعالى هديا بالغ الكعبة وفيه مسائل

المسألة الاولى في الاية وجهان الاول ان معنى
يحكمان به هديا بالغ الكعبة فيخرج منه ان هذا ابو بكر قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان به
شيئا يشترى به هدي وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا غير والثاني ان يكون المعنى يحكمان به شيئا
يشترى به ما يكون هديا وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به
والتقدير يحكم بذلك المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال منه وعند التنطق
بهذين الاعتبارين فالذي يرتاب في ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة — بالغ الكعبة
صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافا ومثله قوله عارض
ممطرنا — سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربيعها والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة والكعبة
انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازمين لها ونظيره هذه الاية قوله ثم محلها الى البيت
العتيق — معنى بلوغه الكعبة ان يذبح بالحرم فان ذبح مثل الصيد المقتول الى الفقراء احيا
لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم واذا ذبحه في الحرم فقال الشافعي يجب عليه ان يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعي
انه له ان يصوم حيث شاء لانه لا منفعة فيه لمساكين الحرم حجة الشافعي رضي الله عنه ان نفس الذبح الايلام فلا يجوز
ان يكون قربة بل القربة هي ايصال اللحم الى الفقراء فقوله هديا بالغ الكعبة توجب ايصال تلك الهدية الى اهل
الحرم والكعبة وحجة ابي حنيفة انه لما وصل الى الكعبة فقد صارت هديا بالغ الكعبة فوجب ان يخرج عن العهدة
ثم قال تعالى او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وفيه مسائل

المسألة الاولى
قرأ نافع وابن عامر او كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام والباقون او كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع
من غير التنوين اما وجه القراءة الاولى فهو انه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة اشياء الهدي والطعام
والصيام حسنت الاضافة فكانه قيل كفارة طعام لا كفارة هدي ولا كفارة صيام فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه
الاشياء واما وجه قراءة من قرأ او كفارة بالتنوين فهو انه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام
هو الكفارة ولم يضف الكفارة الى الطعام لان الكفارة ليست للطعام وانما الكفارة لقتل الصيد
قال الشافعي ومالك وابو حنيفة كلمة او في هذه الاية للتخيير وقال احمد وزفر انها للترتيب حجة الاولين ان كلمة او في
الاصل للتخيير والقول بانها للترتيب ترك الظاهر حجة الثاني ان كلمة او قد تجيء لا بمعنى التخيير كما في قوله او يقتلوا او يصلبوا

او

او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام بحالة معينة فثبت ان هذا اللفظ
يحتمل الترتيب فنقول والدليل على ذلك ان المراد هو الترتيب لان الواجب هاهنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق
وبال امره ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ينافي التغليظ

والجواب ان اخراج المثل
ليس اقوى عقوبة من اخراج الطعام فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في ايجاب المثل قال الشافعي اذا قتل
صيدا له مثل فهو مخير بين ثلاثة اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم المثل دراهم ويشتري بها طعاما فيتصدق به
وان شاء صام واما الصيد الذي لا مثل له فهو مخير بين شيئين بين ان يقوم الصيد الذي له مثل انما يشتري بها الطعام بقيمة
مثله وقال ابو حنيفة ومالك انما يشتري الطعام بقيمته ٥ حجة الشافعي ان المثل من النعم هو الجزاء
والطعام بدل عنه فيعدل به كما عدل الصوم بالطعام وايضا تقويم مثل الصيد ادخل في الضبط من تقويم نفس
الصيد ٥ وحجة ابي حنيفة ان مثل المتلفات اذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره فكذا هاهنا والطعام انما وجب مثلا للمتلف
فوجب ان يقدر به — اختلفوا في موضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما يقوم في المكان الذي
قتل الصيد فيه وقال الشعبي يقوم بمكة بثمن مكة لانه يكفر بها — قال الفراء
العدل ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك وشاتك اذا كان غلام يعدل غلاما او شاة
تعدل شاة اما اذا اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل وقال ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة والعدل
اسم حمل معدول بحمل اي مسوى به والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل
سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما تقول عندي رطلان عسلا — والاصل فيه ان يقال
حرف من فيه فان لم يذكر فيه تقول رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام
مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يصوم بكل مد يوما وهو قول عطاء ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ومن تابعه انه
يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل في هذه المسألة انهما اتفقا على ان الصوم مقدر بالطعام اليوم عند الشافعي مقدر
بالمد وعند ابي حنيفة رضي الله عنه مقدر بنصف الصاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين زعم جمهور الفقهاء ان الخيار في تعيين
احد هذه الثلاثة الى قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن الى الحكمين **حجة** الجمهور انه تعالى اوجب على قاتل
الصيد احد هذه الثلاثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بينها شاء وحجة محمد انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين
فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا اي كذا او كذا وجوابنا ان تاويل الاية فجزاء مثل ما قتل من النعم او كفارة طعام مساكين
او عدل ذلك صياما واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما في الخلقة او القيمة والله تعالى اعلم ثم قال تعالى
ليذوق وبال امره وفيه مسألتان

المسألة الاولى الوبال في اللغة عبارة عما فيه من الثقل
المكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرأ والطعام الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا ينهضم قال
تعالى فاخذناه اخذا وبيلا اي ثقيلا ٥ انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين
ثلاثة اشياء اثنان منها يوجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن ٥
وهو الصوم وذلك ايضا ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل الصيد احد هذه الاشياء التي كل واحد منها ثقيل على
الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام ثم قال تعالى عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز
ذو انتقام وفيه مسألتان

المسألة الاولى في الاية وجهان الاول عفا الله عما مضى في الجاهلية
وعما سلف قبل التحريم في الاسلام والقول الثاني وهو قول من لا يوجب الجزاء الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يجب
الجزاء عليه ويقولون انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى بسبب اداء الجزاء
ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة تجزيه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء في قوله فينتقم الله منه فاء الجزاء والجزاء
هو الكافي فهذا يقتضي ان هذا الانتقام كان بسبب هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء آخر وذلك يقتضي ان لا يجب الجزاء
عليه

المسألة الثانية قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفي قوله ومن كفر فامتعه قليلا
وقوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ان في هذه الايات اضمارا مقدرا والتقدير ومن عاد فهو ينتقم الله منه
ومن كفر فانا امتعه ومن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا وبالجملة فلا بد من اضمار مبتدأ ليصير ذلك الفعل خبرا عنه
والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه جزاء فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا
اضمرنا المبتدأ احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير ابدا لغوا والله اعلم

قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وفيه مسائل

المسألة الاولى المراد بالصيد
الصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى

مذهب فقال أبو حنيفة رضي الله عنه إنه حرام وقال ابن أبي ليلى والأكثرون إنه حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية والمراد بالبحر جميع المياه والأنهار. أنه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها

الأول وهو الأحسن ما ذكره أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر أو نضب عنه الماء من غير معالجة في أخذه هذا هو الأصح مما قيل في هذا الموضع. والوجه الثاني أن صيد البحر هو الطري وأما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا لأنه لما صار عتيقا سقط عنه اسم الصيد وهذا قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لأن الذي صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في أول الأمر فيلزم التكرار

والثالث أن الاصطياد قد يكون للأكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لأجل اللؤلؤ واصطياد بعض حيوانات البحر لأجل عظامها وأسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الأكل من طعام البحر. قال الشافعي رضي الله عنه السمك الطافي في البحر حلال وقال أبو حنيفة رضي الله عنه حرام حجة الشافعي القرآن والخبر أما القرآن فهو أنه يمكن أكله فيكون طعاما فوجب أن يحل لقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وأما الخبر فقوله عليه السلام البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته. قوله متاعا لكم وللسيارة يعني أحل لكم صيد البحر للمقيم والمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر في انتصاب قوله متاعا قولان الأول قال الزجاج انتصب لكونه مؤكدا لأنه لما قال أحل لكم كان دليلا على أنكم متعتم به كما أنه لما قال حرمت عليكم أمهاتكم كان دليلا على أنه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم الثاني قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا له أي أحل لكم تمتيعا لكم. ثم قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وفيه مسائل

المسألة الأولى أنه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة قوله غير محلي الصيد وأنتم حرم إلى قوله وإذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما. صيد البحر هو الذي لا يعيش إلا في الماء أما الذي لا يعيش إلا في البر والذي يمكنه أن يعيش في البر تارة وفي البحر أخرى فذلك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء. اتفق المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم وفيه أربعة أقوال الأول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وكرهه الثوري وإسحاق أنه يحرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وذلك لأن صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال وكل ذلك صيد البر وروى أبو داود في سننه عن حميد الطويل عن إسحق بن عبد الله بن الحرث عن أبيه قال كان الحرث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث إلى علي بن أبي طالب فجاءه الرسول فقالوا له كل فقال علي أطعموه قوما حلالا فإنا حرم ثم قال علي أنشد الله من كان هاهنا من أشجع أتعلمون أن رسول الله أهدى إليه رجل حمار وحش وهو محرم فأبى أن يأكله قالوا نعم والقول الثاني أن لحم الصيد مباح للمحرم بشرط أن لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي والحجة فيه ما روى أبو داود في سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصد لكم والقول الثالث أنه إذا اصطيد للمحرم بغير إعانته وإشارته حل له وهو قول أبي حنيفة وروي عن أبي قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال في أصحاب محرمين له فسألوا الرسول عليه السلام فقال هل أشرتم هل أعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء أوجب الإباحة عند عدم الإشارة والإعانة من غير تفصيل والقول الرابع ... هذين القولين يرجعان إلى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والثاني في غاية الضعف ثم قال تعالى واتقوا الله الذي إليه تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية

قوله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير فكذلك هو سبب لأمن الناس عن الآفات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة وفيه مسائل

المسألة الأولى قرأ ابن عامر قيما بغير الألف ومعناه المبالغة في كونه قائما بإصلاح مهمات الناس كقوله دينا قيما والباقون بالألف وقد استقصينا ذلك في سورة النساء. المسألة الثانية جعل فيه قولان الأول أنه بين وحكم والثاني أنه صير والأول بالأمر والتعريف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب إليه. المسألة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها يقال للجارية إذا نتأ ثديها وخرج كاعب وكعاب وكعب الإنسان يسمى كعبا لنتوه من الساق فالكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر أمرها في العالم سميت بهذا الاسم ولذلك فإنهم يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه. المسألة الرابعة قوله قياما للناس أصله قوام لأنه من قام يقوم وهو ما يستقيم

به الأمر ذكروا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها الأول أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون إليه طول السنة فإن مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاج إليه فالله سبحانه وتعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها فيسافرون إليها من كل فج عميق لأجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لإسباغ النعم على أهل مكة. والثاني أن العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون إلا في الحرم فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه وابنه في الحرم لم يتعرض له ولو جنى الرجل أعظم الجنايات ثم التجأ إلى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم. الثالث أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلق إلى يوم القيامة وكل أحد يتقرب إليهم ويعظمهم. الرابع أنه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك أسبابا لحط الخطيئات ولارتفاع الدرجات وكثرة الكرامات. واعلم أنه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذي ذكرناه وإما بدفع المضار وهو الوجه الثاني وإما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث وإما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الأقسام الأربعة وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس. المراد بقوله قياما للناس أي لبعض الناس وهم العرب وإنما حسن هذا المجاز لأن أهل كل بلد إذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فهم لا يريدون إلا أهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم. اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء سببا لقيام الناس وقوامهم الأول الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس وأما الثاني فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الأشهر ويغير بعضهم على البعض فإذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الأسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الأقوات ما كان يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام لهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا وهو أيضا سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب إقامة مناسك الحج واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام الأشهر الحرم الأربعة إلا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس وأما الثالث فهو الهدي وهو إنما كان سببا لقيام الناس لأن الهدي ما يهدى إلى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة الفقراء وأما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قياما للناس أن من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له أحد حتى لو أن الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولا يتعرض لصاحبها أيضا وكل ذلك إنما كان لأنه تعالى أوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام وكل من قصده أو تقرب إليه صار آمنا عن جميع الآفات والمخافات فلما ذكر تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لأن هذه الثلاثة إنما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها إلى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه ثم قال تعالى ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم والمعنى أنه تعالى لما علم في الأزل أن مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم أن هذه الحالة لو دامت بهم لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون إليه من منافع المعيشة ولأدى ذلك إلى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو أنه ألقى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الأمن في البلد الحرام فلما حصل الأمن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون إليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم أن هذا التدبير لا يمكن إلا إذا كان تعالى عالما في الأزل بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم أن الشر غالب على طباعهم وأن ذلك يفضي بهم إلى الفناء وانقطاع النسل وأنه لا يمكن دفع ذلك إلا بهذا الطريق اللطيف وهو إلقاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الأمان في بعض الأمكنة وفي بعض الأزمنة فحينئذ يستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا هو بعينه الدليل الذي يتمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما بالمعلومات يقولون إن أفعاله تعالى محكمة متقنة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم أن إلقاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لأجل أن يصير ذلك سببا لحصول الأمن في بعض الأمكنة وفي بعض الأزمنة ليصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الإحكام والإتقان فيكون ذلك دليلا قاطعا وبرهانا باهرا على أن صانع العالم سبحانه عالم بجميع المعلومات فلا جرم قال ذلك لتعلموا أي فعلنا التدبير اللطيف لأجل أن تتفكروا فيه فتعلموا أن مدبر هذا التدبير اللطيف وفاعل هذا الفعل المحكم المتقن فتعلموا أنه

يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه سبحانه صفة قديمة ازلية واجبة الوجود
وما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض دون البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك
كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات فلذلك قال وان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله **اعلموا ان الله شديد**
العقاب وان الله غفور رحيم ولما ذكر تعالى انواع رحمته لعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان
لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال عليه السلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة
وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة اغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل انواع رحمته وكرمه ثم ذكر
انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة
وهي ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة فالظاهر ان الختم لا يكون الا على الرحمة ثم قال تعالى ما على الرسول
الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون واعلم ان الله تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله ان الله شديد العقاب
وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج
عن العهدة وبقي الامر من جانبكم وانا عالم بما تبدون وما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم
فاعلموا ان الله غفور رحيم ثم قال لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث واعلم انه تعالى لما زجر
عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف
بقوله ما على الرسول الا البلاغ ثم اتبعه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون
وما تكتمون اتبعه بنوع اخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب
وذلك لان الخبيث والطيب قسمان **احدهما** الذي يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل احد
والثاني الذي يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية واطيب الطيبات
الروحانية معرفة الله وطاعته وذلك لان الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا عند
ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله تصير مستقذرة
عند الارواح الكاملة المقدسة **اما** الارواح العارفة بالله المواظبة على خدمة الله فانها تكون
مشرقة بانواع المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الارواح المقدسة الطاهرة فكما ان الخبيث والطيب
في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات
اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل ومنفعة طيبه محتقرة واما خبث الخبيث الروحاني فمضرته
عظيمة دائمة ابدية وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب من جوار رب العالمين
والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان
هذا من اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال ولو اعجبك كثرة الخبيث يعني الذي يكون
خبيثا في عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات ويكون كثير المقدار ولذيذا وعظيم الدرجة الا انه
مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه سبب للحرمان عن السعادات الابدية السرمدية التي اليها
الاشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك واذا كان الامر كذلك فالخبيث ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون
مساويا للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية
ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة والتحذيرات عن المعصية اتبعها بوجه اخر يؤكدها فقال
فاتقوا الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا
على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية والدنيوية العاجلة والاجلة **قوله تعالى**
يا ايها الذين امنوا لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم في الاية مسائل **المسئلة الاولى**
في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه **الاول** انه تعالى لما قال ما على الرسول
الا البلاغ صار التقدير كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه
الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد
من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم **الثاني** انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا
ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم وقالوا لن نؤمن
لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرائع

والاحكام البكر والله تعالى قد اقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة
من باب التحكم وذلك ليس في وسعي وبعد اظهارها يوجب ما يسوءكم مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب
العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار الرسول بهذه المعجزات وقع في قلوبهم ميل الى ظهورها فبين ان ذلك يوجب
ما يسوءهم **والوجه الثالث** ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون
وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن احوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم اشياخ
ثم انها غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه **الاول** قال الخليل
وسيبويه قولنا شيء جمعه في الاصل اشياء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في اخره فنقلوا الهمزة الاولى التي هي
لام الفعل الى اول الكلمة فجعلوها لفعاء وذلك يوجب منع الصرف من ثلثة اوجه واحد منها مذكور وثان خطر ببالي
اما الاول وهو المذكور فهو ان هذه الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لا جرم لم ينصرف كما لا ينصرف حمراء
الثاني انها لما كانت في الاصل اشياء ثم جعلت اشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما في عامر وعمر وزافر
وزفر والعدل احد اسباب منع الصرف **والثالث** وهو انا لما قطعنا الحرف الاخير منه وجعلناه اوله والكلمة من حيث
انه قطع منها الحرف الاخير صارت كنصف الكلمة ونصف الكلمة لا يقبل الاعراب ومن حيث ان ذلك الحرف الذي قطعناه
منه ما حذفناه بالكلية بل الحقناه باوله كانت الكلمة كانها باقية بتمامها فلا جرم منعناه بعض وجوه الاعراب
دون البعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام **الوجه الثاني** في بيان السبب في منع الصرف
ما ذكره الاخفش والفراء وهو ان اشياء وزنه افعلاء كقولك اصدقاء واصفياء ثم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فحذفوا
الهمزة فكان اشياء في الاصل اشيئاء على وزن اصدقاء وافعلاء وكان ذلك مما لا يجري فيه الصرف فكذا هاهنا **الوجه**
الثالث ما ذكره الكسائي وهو ان اشياء على وزن افعال الا انهم لم يصرفوا لكونه مشبها في الظاهر
بحمراء وصفراء والزمه الزجاج ان لا ينصرف ابناء واسماء وعندي ان سؤال الزجاج ليس بشيء لان الكسائي انما يقول القياس
يقتضي ذلك في ابناء واسماء الا انه يترك العمل به للنص لان النص اقوى من القياس ولم يوجد النص في لفظ اشياء
فوجب الجري فيه على القياس ولان المحققين من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا توجب الاطراد وذلك انا اذا قلنا
الفاعلية توجب الرفع لزمنا ان نحكم بحصول الرفع في كل المواضع كقولنا جاءني هؤلاء وضربني هذا بل نقول القياس ذلك
فيعمل به الا اذا عارضه النص فكذلك القول فيما اورده الزجاج على الكسائي روى انس
انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فاكثروا المسئلة فقام على المنبر فقال سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي
هذا الا حدثتكم به فقام عبد الله بن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من ابي فقال ابوك حذافة
بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله حتى عاد
مرتين او ثلاثا فقال صلى الله عليه وسلم ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لتركتم ولو تركتم لكفرتم
فاتركوني ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء
فاجتنبوه وقام اخر فقال يا رسول الله اين ابي فقال في النار ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر وقال رضينا
بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فانزل الله هذه الاية واعلم ان السؤال عن الاشياء ربما يؤدي الى ظهور احوال مكتوبة
يكره ظهورها وربما ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل ان يسكت عما لا تكليف عليه فيه الا ترى ان الذي
سأل عن ابيه فانه لم يامن ان يلحقه الرسول بغير ابيه فيفتضح وسأل ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال اذ لم يحرم ان يقول
في الحج انه يجب في كل عام وكان عبيد بن عمير يقول ان الله احل وحرم فما احل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك
اشياء لم يحللها ولم يحرمها فذلك عفو من الله ثم يتلو هذه الاية وقال ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى فرض فرائض فلا
تضيعوها ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم انه
تعالى بين بالاية الاولى ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الاية انهم ان سألوا عنها ابديت لهم
فكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها ابديت لهم وان ابديت لهم ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين انهم ان سألوا عنها ظهر لهم
ما يسوءهم ولا يسرهم **والوجه الثاني** في تاويل الاية ان السؤال على قسمين احدهما السؤال
عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهي عنه بقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم **والنوع الثاني من السؤال** السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع
لم يفهمه كما ينبغي فهاهنا يجب السؤال وهو المراد بقوله وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم وفائدة
في ذكر هذا القسم انه لما منع في الاية الاولى من السؤال اوهم ان جميع انواع السؤال ممنوع عنه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم

سابع الربع

عن ذلك العتيم. **فإن قيل** قوله وإن تسألوا عنها هذا الضمير عائد إلى الأشياء المذكورة في قوله لا تسألوا عن أشياء فكيف يعقل في أشياء بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعاً وجائزاً معاً **قلنا** الجواب عنه من وجهين الأول جاز أن يكون السؤال عنها ممنوعاً قبل نزول القرآن بها ومأموراً به بعد نزول القرآن بها الثاني أنهما وإن كانا نوعين مختلفين إلا أنهما في كون كل واحد منهما سؤالاً عن شيء واحد فلهذا الوجه يحسن اتحاد الضمير وإن كانا في الحقيقة نوعين مختلفين **الوجه الثالث** في تأويل الآية أن قوله لا تسألوا عن أشياء دل على سؤالهم عن تلك الأشياء فقوله وإن تسألوا عنها وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن بين لكم أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا فالحاصل أن المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال أولاً أنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا ثم قال تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه الأول عفا الله عما سلف من مسائلكم وإعناتكم للرسول بسببها فلا تعودوا إلى مثلها الثاني أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم فقال عفا الله عنها ليبين أنه ما أظهر عند تلك السؤالات ما يسوءهم ويثقل ويشدد في التكليف عليكم **الثالث** في الآية تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها إن تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير إلى التقديم والتأخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها أي أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء وهو كقوله عليه السلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق أي خففت عنكم بإسقاطها ثم قال والله غفور حليم وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الأول ثم قال تعالى قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين قال المفسرون يعني قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالاً عليهم وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه فسألوا ثم كفروا وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها وكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا أنتم شيئاً فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك **فإن قيل** إنه تعالى قال أولاً لا تسألوا عن أشياء ثم قال ههنا قد سألها قوم وكان الأولى أن يقول قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك **قلنا** الجواب من وجهين الأول أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحوال الشيء وصفة من صفاته وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه يقال سألته درهماً أي طلبت منه الدرهم ويقال سألته عن الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم وعن نعته فالمتقدمون إنما سألوا من الله إخراج الناقة من الصخرة وإنزال المائدة من السماء فهم سألوا نفس الشيء وأما أصحاب محمد فهم ما سألوا ذلك وإنما سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها فلما اختلف السؤالان في النوع اختلفت العبارة إلا أن كل واحد من القسمين يشتركان في وصف واحد وهو أنه خوض في الفضول وشروع فيما لا حاجة إليه وفيه خطر المفسدة والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المفسدة يجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى أن قوم محمد في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولاً وخوضاً فيما لا فائدة فيه **الوجه الثاني** في الجواب أن الضمير في قوله قد سألها غير عائد إلى الأشياء التي سألوا عنها بل عائد إلى سؤالاتهم عن تلك الأشياء والتقدير قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين

قوله تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وإن كانوا في غاية الحاجة إلى الانتفاع بها بين تعالى أن ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة قوله ما جعل الله فاعلم أنه يقال جعل وعمل وفعل وطفق وأنشأ وأقبل بعضها أعم من بعض وأكثرها عموماً فعل لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب أما أنه واقع على عمل الجوارح فظاهر وأما أنه واقع على أعمال القلوب فالدليل عليه قوله تعالى لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم وأما عمل فإنه أخص من فعل لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح ولا يقع على الهم والعزم والعقد والدليل عليه قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله جعل النية خيراً من العمل فلو كانت النية عملاً لزم كون النية خيراً من نفسها وأما جعل فله وجوه **الأول** الحكم ومنه قوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً وثانيها الخلق ومنه قوله وجعل الظلمات والنور وثالثها بمعنى التصيير ومنه قوله إنا جعلناه قرآناً عربياً إذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به
أنه تعالى ذكر ههنا أربعة أشياء أولها البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحرت أذن الناقة إذا شققتها وهو بمعنى المفعولة

قال أبو عبيدة والزجاج الناقة إذا نتجت خمسة أبطن وكان آخرها ذكراً شقوا أذنها وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها للآلهة لا تجز لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع من مرعى ولا ينتفع بها وإذا لقيها المعيي لم يركبها تحرجاً أما السائبة فهي فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال ساب الماء وسابت الحية والسائبة هي التي تركت حتى تسيب وقيل هي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيه وجوهاً أحدها ما ذكره أبو عبيدة وهو أن الرجل كان إذا مرض أو تقدم من سفر أو نذر نذراً أو شكر نعمة سيب بعيراً وكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها وثانيها قال الفراء إذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث سيبت فلم تركب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها إلا ولدها أو ضيف وثالثها قال ابن عباس السائبة هي التي تسيب للأصنام أي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء فيجيء به إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون من لبنها أبناء السبيل **ورابعها** السائبة هي العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث وأما الوصيلة قال المفسرون إذا ولدت الشاة أنثى فهي لهم وإن ولدت ذكراً فهو لآلهتهم فإن ولدت ذكراً وأنثى قالوا وصلت أخاها وأما الحام فيقال حماه يحميه إذا حفظه وفيه وجوه أحدها الفحل إذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره أي حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى إلى أن يموت فحينئذ يأكله الرجال والنساء وثانيها إذا نتجت عشرة أبطن قالوا حمى ظهره هكذا أبو مسلم **وثالثها** الحام هو الفحل الذي يضرب في الإبل عشر سنين فيخلى وهو من الأنعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي فإن قيل إذا جاز إعتاق العبد فلم لا يجوز إعتاق هذه البهائم من الذبح والإتعاب والإيلام **قلنا** الإنسان مخلوق لخدمة الله وعبوديته فإذا تمرد عن طاعة الله عوقب بسبب الرق فإذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى وكان ذلك عبادة مستحسنة أما هذه الحيوانات فإنها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها وإهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير أن يحصل في مقابلتها فائدة وأيضاً الإنسان إذا كان عبداً فأعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه أما البهيمة إذا أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون قال المفسرون إن عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسماعيل فاتخذ الأصنام ونصب الأوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام قال النبي صلى الله عليه وسلم فلقد رأيته في النار يؤذي أهل النار ريح قصبه ويروى يجر قصبه في النار وقال ابن عباس في قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي وأصحابه يقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريم هذه الأنعام والمعنى أن رؤساءهم يفترون على الله الكذب وأما الأتباع والخدام فأكثرهم لا يعقلون فلا جرم يعتقدون هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء ثم قال تعالى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد ولقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة واعلم أن الواو في قوله أولو كان آباؤهم واو الحال قد دخلت عليها همزة الإنكار وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون والمعنى أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدي وإنما يكون عالماً مهتدياً إذا بنى قوله على الحجة والدليل فإذا لم يكن كذلك لم يكن عالماً مهتدياً فوجب أن لا يجوز الاقتداء به

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم

وفيه مسائل **المسألة الأولى** لما بين أنواع التكاليف والشرائع والأحكام ثم قال ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون إلى قوله وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم فكأنه تعالى قال إن هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة في الإعذار والإنذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم فلهذا قال يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم **المسألة الثانية** قوله عليكم أنفسكم أي احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصي والإصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال تقول العرب عليك وعندك ودونك فيعدونها إلى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فيقال عليك زيداً كأنه قيل خذ زيداً فقد علاك أي أشرف عليك وعندك زيداً أي حضرك فخذه ودونك أي قرب منك فخذه فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم أنفسكم بالرفع عن نافع **المسألة الثالثة** ذكروا في سبب النزول وجوهاً الأول ما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من أهل مكة الجزية من أهل الكتاب دون العرب نزلت هذه الآية لا يضركم ملامة اللائمين إذا كنتم على الهدى **وثانيها** أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالهم فقيل لهم عليكم أنفسكم

وما كلفتم من اصلاحهما والمشي بهما في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين وثالثها انهم كانوا يغتمون
لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك والاقرب عندي انه لما حكى عن بعضهم انه اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله ٥
والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا ذكر تعالى هذه الاية والمقصود منها بيان انه لا ينبغي للمؤمنين ان يتشبهوا
بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يكونوا مصرين على دينهم وان يعلموا انه لا يضرهم جهل اولئك الجاهلين اذا
كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه **المسئلة الرابعة** فان قيل ظاهر هذه الاية يوهم ان الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب قلنا الجواب عنه من وجوه الاول وهو الذي عليه اكثر الناس ان الاية لا تدل
على ذلك بل توجب ان المطيع لربه لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فثابت بالدلائل خطب الصديق رضي الله عنه فقال انكم تقرءون هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم وتضعونها
غير موضعها واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا راوا المنكر ولم ينكروه يوشك ان يعمهم الله بالعقاب
والوجه الثاني في تاويل الاية ما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما قالا قوله عليكم انفسكم يكون هذا في اخر الزمان قال
ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الاية ليس هذا بزمانها ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض
فامروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء والبستم شيعا وكل امرء ونفسه وعند ذلك جاء تاويل هذه الاية وهذا القول
عندي ضعيف لان قوله يا ايها الذين امنوا خطاب عام وهو ايضا خطاب للحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص بالغائب
والوجه الثالث في تاويل الاية ما ذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال هذه اوكد اية في وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فانه قال عليكم انفسكم يعني عليكم اهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا انفسكم يعني اهل
دينكم وقوله عليكم انفسكم بان يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات وينفره عن القبائح والسيئات والذي يؤكد
ذلك ما بينا ان قوله عليكم انفسكم معناه احفظوا انفسكم وكان ذلك امرا بان نحفظ انفسنا فاذا لم يكن ذلك الحفظ الا
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا **الوجه الرابع** ان الاية مخصوصة بالكفار
الذين علم انه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف فههنا لا يجب على الانسان ان يامرهم بالمعروف
والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول ان الاية نازلة في المنافقين حيث عيروا المسلمين باخذ ٥
الجزية من اهل الكتاب دون المشركين الوجه الخامس ان الاية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر على نفسه وعلى عرضه وعلى ماله فههنا عليه نفسه لا يضره ضلالة من ضل وجهالة من جهل وكان ابن شبرمة
يقول من فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة لم يفر **الوجه السادس** لا يضركم
اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك الوجه السابع عليكم انفسكم في اداء
الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة فان لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي ان تستوحشوا من ذلك فانكم خرجتم
عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم الوجه الثامن انه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف
الا نفسك وذلك لا يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله
عليكم انفسكم وقرئ بضم الراء وفيه وجهان احدهما على وجه الخبر اي ليس يضركم من ضل والثاني ان حقها الفتح على
الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد ثم قال تعالى الى الله مرجعكم جميعا يريد مصيركم ومصير من خالفكم
فينبئكم بما كنتم تعملون يعني يجازيكم باعمالكم **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا
شهادة بينكم اعلم انه تعالى لما امر بحفظ النفس في قوله عليكم انفسكم امر بحفظ المال في قوله يا ايها الذين امنوا شهادة
بينكم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اتفقوا على ان سبب نزول الاية ان تميم الداري واخاه
عديا وكانا نصرانيين خرجا الى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما
قدموا الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه نسخة جميع ما معه والقاه فيما بين الاقمشة ولم يخبر صاحبيه بذلك
ثم اوصى اليهما وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله فمات بديل فاخذا من متاعه اناء من فضة منقوشا بالذهب
ثلثمائة مثقال ودفعا باقي المتاع الى اهله لما قدما ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيها ذكر الاناء فقالوا لتميم وعدي
اين الاناء فقالا لا ندري والذي دفع الينا دفعناه اليكم فرفعوا الواقعة الى الرسول صلى الله عليه وسلم فانزل الله هذه الاية
قوله شهادة بينكم يعني شهادة ما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر
وانما اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع وحذف ما من قوله ما بينكم
جائز لظهوره ونظيره قوله هذا فراق بيني وبينك اي ما بيني وبينك وقوله لقد تقطع بينكم في قول من نصب وقوله
اذا حضر احدكم الموت حين الوصية الشهادة المحتاج اليها عند حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله حضر احدكم

الموت

الموت لان زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية فعرف ذلك الزمان بحدثين الامرين الواقعين فيه وهو كما يقال
ائتني اذا زالت الشمس حين صلاة الظهر والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور امارات وقوعه كقوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه
تعالى جعل زمان حضور الموت عين زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا متلازمين وانما تحصل هذه الملازمة عند
وجوب الوصية ثم قال تعالى اثنان ذوا عدل منكم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
في الاية حذف والمراد ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المؤمنين اي من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم
اذا ضربتم في الارض وشهادة اخرين من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في
الحضر والسفر وشهادة غير المسلمين لا تجوز الا في السفر وهذا قول ابن عباس وابي موسى الاشعري وسعيد بن المسيب
وسعيد بن جبير وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج قالوا اذا كان الانسان في الغربة ولم يجد مسلما يشهده
على وصيته جاز له ان يشهد اليهودي او النصراني او المجوسي او عابد الوثن او كافرا كان وشهادتهم مقبولة ولا يجوز
شهادة الكافرين على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي مرض رجل من المسلمين في الغربة فلم يجد احدا من المسلمين
ليشهده على وصيته فاشهد رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة واتيا ابا موسى فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد
الذي كان في عهد الرسول ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما بدلا وما كذبا واجاز شهادتهما ثم
القائلين بهذا القول منهم من قال هذا الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا **القول الثاني**
وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء ان قوله ذوا عدل منكم اي من اقاربكم وقوله او اخران من غيركم اي من الاجانب
ان انتم ضربتم في الارض اي توقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا اجنبيين على الوصية
وجعل الاقارب اولى لانهم اعلم باحوال الميت وهم به اشفق وبورثته ارحم واراف واحتج القائلون بالقول
الاول على صحة قولهم بوجوه **الحجة الاولى** انه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين
امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده او اخران من غيركم كان المراد او اخران من غير المؤمنين لا محالة
الحجة الثانية انه تعالى قال او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض وهذا يدل على جواز الاستشهاد بهذين
الاخرين بشرط ان يكون الاستشهاد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا
بالسفر لان استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر **الحجة الثالثة** الاية دالة على
وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلوة واجمع المسلمون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف
فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين الحجة الرابعة ان سبب نزول هذه الاية ما ذكرنا من شهادة النصرانيين ٥
[illegible]

الحجة السادسة

[illegible]

اجاب

[illegible]

العامة التي ذكرتموها واجبة بالاتفاق والله اعلم **قوله تعالى** او اخران من غيركم
ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت وفيه مسألتان **المسألة الاولى**
قوله او اخران عطف على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم ان يشهد اثنان منكم او اخران من غيركم المسألة الثانية
قوله ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت المقصود منه بيان جواز الاستشهاد باخرين من غيرهم
مشروطا بما اذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الارض وحضرت علامات نزول الموت به ثم قال تعالى تحبسونهما
من بعد الصلاة وفيه مسائل المسألة الاولى تحبسونهما اي توقفونهما كما تقول الرجل مر بي
فلان على فرس فحبس في دابته اي وقفه وحبست الرجل في الطريق اكلمه اي وقفته فان قيل ما موقع
تحبسونهما قلنا هو استئناف كانه قيل كيف نعمل ان حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما
قوله من بعد الصلاة فيه اقوال الاول قال ابن عباس من بعد صلاة اهل دينهما والثاني قال عامة المفسرين من بعد
صلاة العصر فان قيل كيف عرف ان المراد هو صلاة العصر مع ان المذكور هو الصلاة المطلقة قلنا انما عرف
هذا التعيين لوجوه احدها ان هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد المعروف المشهور اغنى عن التقييد
باللفظ وثانيها ما روي انه لما نزلت هذه الاية صلى الرسول صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ودعا بعدي وتميم
فاستحلفهما عند المنبر فصار فعل الرسول عليه السلام دليلا على التقييد وثالثها ان جميع الاديان يعظمون هذا
الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب واهل الكتاب يعظمون طلوع الشمس وغروبها **القول
الثالث** قال الحسن المراد بعد الظهر او بعد العصر لان اهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة
بعدهما القول الرابع ان المراد بعد اداء الصلاة اي صلاة كانت والغرض من التحليف بعدها ان الصلوة هو ان
الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت اتم واكمل
قال الشافعي رضي الله عنه الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم بالزمان
والمكان فيحلف بعد صلاة العصر بمكة بين الركن والمقام والمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي
سائر البلدان في اشرف المساجد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يختص الحلف بزمان ولا مكان ٥
وهذا على خلاف الاية ولان المقصود منه التهديد والتعظيم ولا شك ان الذي ذكره الشافعي اقوى ثم قال
تعالى فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى وفيه مسائل **المسألة الاولى**
الفاء في قوله فيقسمان بالله للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لاجل ذلك الحبس في القسم
قوله ان ارتبتم اعتراض بين القسم والمقسم عليه والمعنى ان ارتبتم في شانهما واتهمتموهما فحلفوهما وبهذا يحتج من يقول
الاية نازلة في المسلمين لانها منسوخة وعن علي رضي الله عنه انه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة
قوله لا نشتري به ثمنا قليلا يعني يقسمان بالله قائلين لا نشتري به ثمنا قليلا
اي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا وهو كقوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اي لا ناخذ ولا نستبدل
ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنا قوله ولو كان ذا قربى اي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء حبوة ذا قربى
وفيه وخص ذا القربى بالذكر لان الميل اليهم اتم والمداهنة بسببهم اعظم وهو كقوله كونوا قوامين بالقسط ٥
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ثم قال ولا نكتم شهادة الله وفيه مسألتان **المسألة
الاولى** هذا عطف على قوله لا نشتري به ثمنا يعني انهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري ٥
به ثمنا قليلا ولا نكتم شهادة الله اي الشهادة التي امر الله بحفظها **المسألة الثانية**
عن الشعبي انه وقف على قوله شهادة ثم ابتدأ آلله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام
منه وروي عنه بغير مد على ما ذكر سيبويه ان منهم من يقول الله لقد كان كذا والمعنى بالله ثم قال انا اذا لمن الاثمين
يعني اذا كتمناها كنا من الاثمين ثم قال تعالى فان عثر على انهما استحقا اثما قال الليث عثر الرجل يعثر عثورا اذا
هجم على امر لم يهجم عليه غيره واعثرت فلانا على امري اي اطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثرة اذا وقع على شيء قال
اهل اللغة واصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع وذلك لان العاثر انما يعثر بشيء كان لا يراه فلما عثر به
اطلع عليه ونظر فقيل لكل من اطلع على امر كان خفيا عليه قد عثر عليه واعثر غيره
اذا اطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك اعثرنا عليهم اي اطلعنا ومعنى الاية فان حصل العثور والوقوف على انهما
اتيا بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة ثم قال تعالى فاخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم
الاوليان وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان معنى الاية فان عثر بعد ما حلف الوصيان على انهما استحقا اثما اي حنثا

في اليمين بكذب في قول او خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهر لنا خيانة
الوصيين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا ٥ روي انه لما نزلت الاية الاولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
العصر ودعا بتميم وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا اله الا هو انهما لم يوجد منهما خيانة في هذا المال ولما حلفا خلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهر واختلفوا فقيل وجد بمكة وقيل لما طالت المدة اظهراه فبلغ ذلك
بني سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه منه فقالوا الم نقل لكما هل باع صاحبنا شيئا فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا بينة
فكرهنا ان نقر لكم فرفعوا القصة الى الرسول فانزل الله تعالى فان عثر الاية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابي وداعة
السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول عليه السلام الاناء اليهما والى اولياء الميت وكان تميم الداري يقول بعد ما اسلم صدق
الله ورسوله انا اخذت الاناء فانا اتوب الى الله ٥ وعن ابن عباس انه بقيت تلك الواقعة مخفية الى ان اسلم تميم الداري فلما اسلم
اخبر بذلك فقال حلفت كاذبا وانا وصاحبي بعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه
خمسمائة اخرى ودفع الالف الى موالي الميت قوله فاخران يقومان مقامهما اي مقام الشاهدين
اللذين هما من غيرنا وقوله من الذين استحق عليهم المراد به موالي الميت وقد اكثر الناس في انه لم وصف موالي الميت
بهذا الوصف والاصح عندي وجه واحد وهو انهم انما وصفوا بذلك لانه لما اخذ ما لهم فقد استحق عليهم ما لهم فان من اخذ
مال غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه
ذلك المال اما قوله الاوليان ففيه وجوه الاول ان يكون خبر مبتدا محذوف والتقدير هما
الاوليان وذلك لانه لما قال فاخران يقومان مقامهما فكانه قيل ومن هما فقيل الاوليان والثاني ان يكون بدلا من الضمير
في يقومان والتقدير فيقوم الاوليان **والثالث** اجاز الاخفش ان يكون قوله
الاوليان صفة لقوله فاخران وذلك ان النكرة اذا تقدم ذكرها ثم اعيدت على الذكر صارت معرفة كقوله تعالى كمشكاة ٥
فيها مصباح فمصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة ثم قال الزجاجة وهذا مثل قولك رايت رجلا ثم يقول الناس من
الرجل فقد صار بالعود الى ذكره معرفة ٥ **الرابع** يجوز ان يكون قوله الاوليان بدلا من قوله فاخران وابدال المعرفة
من النكرة كثير انما وصفهما بانهما اوليان لوجهين **الاول**
معنى الاوليان الاقربان الى الميت الثاني يجوز ان يكون المعنى الاوليان باليمين والسبب فيه ان الوصيين ادعيا ان الميت
باع الاناء الفضة فانتقل اليمين الى موالي الميت لان الوصيين ادعيا ان مورثهما باع الاناء وهما انكرا ذلك فكان اليمين ٥
حقا لهما وهذا كما لو ان انسانا اقر لاخر بدين ثم ادعى انه قضاه حكم برد اليمين الى الذي ادعى الدين لانه صار مدعى
عليه انه استوفاه القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء الاوليان
تثنية الاولى وقد ذكرنا وجهه وقرا حمزة وعاصم في رواية ابي بكر الاولين على الجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين
في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم وانما قيل لهم الاولين من حيث كانوا اولين في
الذكر الا ترى انه قد تقدم يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل منكم ذكرا في اللفظ قبل قوله او اخران
من غيركم وقرا حفص وحده استحق بفتح التاء والحاء الاوليان على التثنية ووجهه ان الوصيين الذين ظهرت خيانتهما
اوليان من غيرهما بسبب ان الميت عينهما للوصية ولما خانا في مال الورثة صح ان يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان
اي خان في مالهم الاوليان وقرا الحسن الاولان ووجهه ظاهر كما تقدم ثم قال تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا
احق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين اي انا حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل ثم قال
تعالى ذلك ادنى ان ياتوا بالشهادة على وجهها اي ان ياتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون ان يحلفوا على ما ذكروه
لخوفهم من ان ترد الايمان على الورثة بعد ايمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحوا فيما بين الناس ثم قال واتقوا الله واسمعوا
والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى واتقوا الله ان تحلفوا ايمانا كاذبة واسمعوا مواعظ الله اي اعملوا بها واطيعوا
الله فيه والله لا يهدي القوم الفاسقين وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله واوامره فهذا هو القول في تفسير هذه الاية
التي اتفق المفسرون على انها في غاية الصعوبة اعرابا ونظما وحكما وروى الواحدي في البسيط عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه انه قال هذه الاية اعضل ما في هذه السورة من الاحكام والحكم الذي ذكرناه في هذه الاية منسوخة عند
اكثر الفقهاء والله اعلم باسرار كتابه **قوله تعالى** يوم يجمع الله الرسل
فيقول ماذا اجبتم اعلم ان عادة الله سبحانه وتعالى جارية في هذا الكتاب الكريم بانه اذا ذكر انواعا كثيرة من الشرائع
والتكاليف والاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح احوال الانبياء واما بشرح احوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره
من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم انواعا كثيرة من الشرائع اتبعه بوصف احوال القيامة اولا ثم بذكر احوال

المسئلة الاولى

عيسى ناما ومقاصد الا القيمة نحو قوله يوم يجمع الله الرسل وفيه مسائل
في هذه الاية قولان احدهما انها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان قال الزجاج تقديره واتقوا الله
يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز ان ينتصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول
له الثاني قال القفال يجوز ان يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل اي لا يهديهم الى الجنة
كما قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والقول الثاني انها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه ايضا وجهان

الاول

انه التقدير واذكر يوم يجمع الله الرسل والثاني ان يكون التقدير يوم يجمع الله الرسل كان
كيت وكيت قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب باجبتم انتصاب مصدره على معنى اي
اجابة اجبتم اجابة انكار ام اجابة اقرار ولو اريد الجواب لقيل بما ذا اجبتم فان قيل واي فائدة في هذا السؤال
قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل
ظاهر قوله تعالى قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين
قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت امتنا تشهد لسائر الامم فالانبياء اولى بان يشهدوا لاممهم

والجواب

عنه من وجوه الاول قال جمع من المفسرين ان للقيمة زلازل
واهوالا بحيث تزول القلوب من مواضعها عند مشاهدتها والانبياء عند مشاهدة تلك الاهوال ينسون اكثر الامور فهنالك
يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر فهو عندي
ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة
بل انه تعالى قال ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم
ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبياء والرسل اقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا اقل منزلة من هؤلاء الذين اخبر الله عنهم انهم
لا يخافون البتة والوجه الثاني ان المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان فيقول
انت اعلم به مني كانه قيل لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره وهذا ايضا ليس بقوي لان السؤال انما وقع عن كل الامة

الوجه الثالث

وكل الامة ما كانوا كافرين حتى يريد الرسول النفي في تكثيرهم وفضيحتهم
في الجواب وهو الاصح والذي اختاره ابن عباس انهم قالوا لا علم لنا الا انك تعلم ما اظهروا وما اضمروا ونحن لا نعلم الا ما اظهروا
فعلمك فيهم انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم والوجه الرابع في الجواب
انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا جوابهم لنا وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا فالجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة
وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله انك انت علام الغيوب يشهد بصحة هذا الجواب الوجه الخامس
وهو الذي خطر ببالي وقت الكتابة انه قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل احد من حال
الغير انما هو الظن لا العلم ولذلك قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال عليه السلام انكم
تختصمون لدي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت له قطعة من النار فلهذا السبب قالوا لا علم
لنا البتة باحوالهم انما الحاصل عندنا من احوالهم هو الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على
الظن واما الاخرة فلا التفات فيها الى الظن لان الاحكام في الاخرة مبنية على حقائق الاشياء وبواطن الامور فلهذا

الوجه السادس

السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا البتة ما يتصور من الظن لان الظن لا عبرة به في القيمة
انهم لما علموا انه سبحانه عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد
خيرا ولا يدفع شرا فراوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى العدل الحي الذي لا يموت
قرئ علام الغيوب بالنصب قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انك الموصوف
باوصاف جلالك وكبريائك ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص او على النداء او صفة لاسم ان والله اعلم
دلت الاية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه اما
العلامة فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث

قوله تعالى

اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك الاية وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم انا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل ماذا اجبتم توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا
الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى عليه السلام لان طعن سائر الامم كان مقصورا على الطعن في الانبياء وطعن هؤلاء
الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد

فلا جرم ذكر تعالى انه يعدد انواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم
على سوء مقالتهم فان كل واحد من تلك النعم المعدودة على عيسى يدل على انه عبد وليس باله والفائدة في هذه الحكاية
تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الاية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم
موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذاك اذ قال الله ويجوز ان يكون المعنى اذكر

الاول

اذ قال الله
خرج قوله اذ قال على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه
الدلالة على قرب القيمة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو ات ات وقريب الجنس يتدانى اذا قرب ابانه قال
تعالى اتى امر الله الثاني انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا وصنعنا
فيه كذا اذ صاح صائح وتركني واجبته ونظيره من القران قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين
كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون والوجه في كل هذه الايات ما ذكرنا من انه خرج على سبيل الحكاية عن الحال
يا عيسى ابن مريم يجوز ان يكون عيسى في محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون
في محل النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه الوجهان نحو يا زيد بن عمرو ويا زيد
بن عمرو والنداء النحويون • يا حكم بن المنذر بن الجارود • برفع الاول ونصبه على ما بينا قوله نعمتي عليك اراد الجمع
كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف يصلح للجنس واعلم انه تعالى فسر نعمته عليه بامور احدها قوله

الاول

اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان
روح القدس هو جبريل الروح جبريل
والقدس هو الله كانه اضافه الى نفسه تعظيما له والثاني ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها
خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها حرة ومنها نذلة ولهذا قال عليه السلام الارواح جنود مجندة فالله سبحانه
خص عيسى عليه السلام بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الحرة ولقائل ان يقول لما دلت هذه الاية
على ان تاييد عيسى عليه السلام انما حصل من جبريل عليه السلام او بسبب روحه المختص به قدح هذا في دلالة المعجزات
على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز انه اعان عيسى عليه السلام على ذلك على سبيل اغواء الخلق واضلالهم
ومهما لم يعرف عصمة جبريل عليه السلام فلزم الدور وجوابه ما ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه يندفع هذا السؤال
وثانيها قوله تعالى تكلم الناس في المهد وكهلا انما كلام عيسى في المهد فهو قوله اني عبد الله اتاني الكتاب وقوله تكلم الناس
في المهد في موضع الحال والمعنى يكلمهم طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامك في هذين الوقتين وهذه خاصة شريفة كانت
حاصلة له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله ولا بعده

وثالثها

قوله واذ علمتك الكتاب والحكمة والتورية
والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد به الكتابة وهي الخط والثاني المراد الكتاب الشريعة واما الحكمة فهي عبارة عن العلوم
النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التورية والانجيل وفيه وجهان الاول انه خصهما بالذكر بعد ذكر الكتاب على سبيل التشريف
كقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح والثاني وهو الاقوى ان الاطلاع
على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ربانيا في اصناف العلوم الشرعية والعقلية التي يبحث عنها العلماء وقوله
التورية والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر الانبياء عليهم السلام ورابعها قوله واذ تخلق من الطين

المسئلة الاولى

كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل
قرا نافع فيكون
طائرا والباقون طيرا بغير الف والطير جمع طائر كركب وراكب وضان وضائن

والجواب

انه تعالى ذكر هاهنا فتنفخ فيها وذكر في ال عمران فانفخ فيه
ان قوله كهيئة الطير اي هيئة
مثل هيئة الطير فقوله فتنفخ فيها الضمير للكاف لانها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المخالفة
اليه لانها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي
هي مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز ان يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى
على وجه التانيث
انه تعالى اعتبر الاذن في خلق الطير من الطين وفي صيرورة ذلك
الشيء طيرا وانما اعاد قوله باذني تاكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله وتخليقه لا بقدرة عيسى وايجاده وخامسها قوله
وتبرئ الاكمه والابرص باذني والابرص معروف وقال الخليل الاكمه من ولد اعمى والاعمى من ولد بصيرا ثم عمي

وسادسها

قوله واذ تخرج الموتى اي واذ تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني اي بفعلي لذلك
عند دعائك اي وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبرك وذكر الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة
الفعل الى الله سبحانه كقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا بخلق الله الموت فيها وسابعها قوله واذ كففت بني
اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى

قوله تعالى اذ جئتهم بالبينات

بمعنى الذكر والمراد منه هذه البينات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للعهد ويحتمل ان يكون المراد منه جنس البينات

المسألة الثانية روي انه عليه السلام لما اظهر هذه المعجزات العجيبة قصد اليهود قتله فخلصه الله منهم حيث رفعه الى السماء قوله تعالى فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين وفيه مسألتان

المسألة الاولى

قرأ حمزة والكسائي ساحر بالالف وكذلك في يونس وهود والصف وقرأ ابن كثير وعاصم في يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرأ ساحر اشار الى الرجل ومن قرأ سحر اشار الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي والاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول هذا سحر وتريد به ذو سحر كما قال ولكن البر من آمن اي ذا البر وكما قال الشاعر * فانما هي اقبال وادبار *

ثم قال تعالى

واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون واعلم ان هذا من جملة النعم التي ذكرها الله على عيسى عليه السلام فان قيل كل اهل الايمان كذلك والجواب ان المراد تعديد النعم عليه فان جعله مقبول القول عند قوم كانت له نعمة عظيمة

وثانيها

ذكروا في تفسير هذا الوحي وجهين الاول المراد منه وحي الالهام كما في قوله واوحى ربك الى النحل والثاني انه القى اليهم بالآيات التي اظهرها على يد عيسى عليه السلام ثم قال قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون والمعنى انهم آمنوا بقلوبهم واسلموا بالسنتهم

قوله تعالى

اذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء

وفيه مسائل

المسألة الاولى

قرأ الكسائي هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب وهو قراءة علي وعائشة وابن عباس ومجاهد وقالت عائشة كان القوم اعلم بالله من ان يقولوا هل يستطيع ربك والباقون يستطيع بالياء وربك بالرفع فان قيل كيف قالوا ذلك بعدما وصفهم الله بالايمان والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فدل ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الايمان وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى لهم اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان الوجه الثاني في الجواب انهم كانوا مؤمنين الا انهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فان مشاهدة مثل هذه الآية لا شك انها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا

الوجه الثالث

في الجواب ان المراد من هذا الكلام استفهام ان ذلك هل هو جائز في الحكمة ام لا وذلك لان افعال الله لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة وهذا الجواب يمشي على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على ان الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه ان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير مقدور الوجه الرابع قال السدي هل يستطيع ربك اي هل يطيعك ربك ان سألته وهذا تفريع على ان استطاع بمعنى اطاع والسين زائدة الوجه الخامس لعل المراد بالرب هو جبريل لانه كان يربيه ويخصه بانواع الاعانة ولذلك قال في اول الآية اذ ايدتك بروح القدس يعني انك تدعي انه يربيك ويخصك بانواع الكرامة فهل يقدر على انزال مائدة من السماء عليك

الوجه السادس

انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير

ان ذلك في غاية الظهور كمن ياخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز لعاقل ان يشك فيه فكذا ههنا قال الزجاج المائدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكانها تميد بما عليها وقال ابن الانباري سميت مائدة لانها عطية من قول العرب ماد فلان فلانا يميده ميدا اذا احسن اليه فالمائدة على هذا القول فاعلة من الميد بمعنى معطية وقال ابو عبيدة المائدة فاعلة بمعنى مفعول مثل عيشة راضية واصلها مميدة ميد بها صاحبها اي اعطيها وتفضل عليه بها والعرب تقول مادني فلان يميدني اذا احسن الي ثم قال تعالى قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين وفيه وجوه

الاول

قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجز فانه جار مجرى التعنت والتحكم وذلك من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ولانه ايضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني انه امرهم بالتقوى لتصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة يعني ان كنتم مؤمنين بكونه سبحانه قادرا على انزال المائدة فاتقوا الله ليصير تقواكم وسيلة الى حصول هذا المطلوب ثم قال تعالى قالوا نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى كانهم لما طلبوا ذلك قال عيسى لهم انه قد تقدمت معجزات كثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات الباهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد ان تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة

احدها

انا نريد ان ناكل منها فان الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاما آخر وثانيها انا وان علمنا قدرته بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة وثالثها انا وان علمنا بسائر المعجزات صدقك ولكنا اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتاكدت الطمأنينة ورابعها ان جميع تلك المعجزات التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب واعظم فاذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل ونكون من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم قال تعالى قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين وفيه مسائل

المسألة الاولى

اما الكلام في اللهم فقد تقدم في الاستقصاء في سورة آل عمران في قوله اللهم مالك الملك وقوله اللهم نداء وقوله ربنا نداء ثان واما قوله تكون لنا صفة للمائدة وليس بجواب الامر وفي قراءة عبد الله تكن لان الجملة جواب الامر وما كان من نكرة قد وقع عليها امر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع مثاله قوله فهب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع فارسله معي ردءا يصدقني بالجزم والرفع واما قوله عيدا لاولنا وآخرنا اي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن ياتي بعدنا ونزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود فاصله هو العود فسمي العيد عيدا لانه يعود كل سنة بفرح جديد وقوله وآية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا اي وارزقنا طعاما ناكله وانت خير الرازقين ومعناه ظاهر تامل في هذا

الترتيب فان الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضا فقدموا ذكر الاكل فقالوا نريد ان ناكل منها واخروا الاغراض الدينية الروحانية فاما عيسى لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية واخر غرض الاكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى عليه السلام لشدة صفاء دينه واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال وانت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وقوله انزل علينا انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لاصحاب النظر والاستدلال وقوله وارزقنا اشارة الى كونها مائدة لاصحاب اليقين وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ثم قال وانت خير الرازقين وهو عروج مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله وهو ترقي مرة اخرى من الاخس الى الاشرف وعند هذا يلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من اهله ثم قال تعالى قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين وفيه مسائل

المسألة الاولى

قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل بالتشديد اي منزلها مرة بعد مرة وبالتخفيف مرة واحدة قوله فمن يكفر بعد منكم بعد انزال المائدة فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب معجلا لهم في الدنيا ويجوز ان يكون مؤخرا الى الآخرة وقوله من العالمين يعني عالمي زمانهم قيل انهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزوله وهم في مفازة على غير ماء ولا

اختلفوا في ان عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه
ولا طعام ولذلك قالوا نريد ان نأكل منها
او سألها لقومه وان كان قد اضافها الى نفسه في الظاهر وكلاهما محتمل اختلفوا في انه هل نزلت المائدة فقال الحسن ومجاهد
ما نزلت واحتجوا عليه من وجهين **الاول** ان القوم لما سمعوا قوله فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين
استعفوا وقالوا لا نريده والثاني انه وصف المائدة بكونها عيدا لاولهم وآخرهم فلو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم القيامة
وقال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال اني منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط فوجب
حصول هذا النزول **والجواب** عن الاول ان قوله فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه شرط وجزاء لا تعلق له
بقوله اني منزلها عليكم والجواب عن الثاني انه يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم
روي ان عيسى عليه السلام لما اراد الدعاء لبس صوفا ثم قال اللهم انزل علينا فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها واخرى
تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى عليه السلام فقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة
ولا تجعلها مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم احسنكم عملا فيكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها فقال شمعون رأس الحواريين
انت اولى بذلك فقام عيسى عليه السلام وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة بلا فلوس
ولا شوك تسيل دسما وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد
زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا
ام من طعام الآخرة فقال ليس منهما ولكن مما اخترعه الله بالقدرة العالية كلوا مما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم
من فضله فقال الحواريون يا روح الله لو اريتنا من هذه الآية آية اخرى فقال يا سمكة احيي باذن الله فاضطربت ثم قال لها عودي
كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة ثم عصوا بعدها فمسخوا قردة وخنازير

قوله تعالى وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم ... الآية وفيه مسائل **المسألة الاولى** هذا معطوف
على قوله اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك وعلى هذا القول فهذا الكلام انما يذكره لعيسى يوم القيامة
ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى حين رفعه اليه وتعلقوا بظاهر قوله واذ قال الله واذ تستعمل للماضي والقول
الاول اصح لانه تعالى عقب هذه القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم واراد به يوم القيامة واما التمسك بكلمة اذ فقد
سبق الجواب عنه في قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله سؤالان فاحدهما ان الاستفهام كيف يليق
بعلام الغيوب وثانيهما انه كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطب به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول
ان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله سبحانه فكيف يجوز ان ينسب هذا
القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني
ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى ومريم والله تعالى
ما خلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى ليس خالقها
فصح انهم اثبتوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين له مع ان الله تعالى ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية
والرواية ثم قال تعالى سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق اما قوله سبحانك فقد فسرناه في قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
واعلم انه تعالى لما قال لعيسى أأنت قلت كذا لم يقل عيسى باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق وهذا
ليس بحق ينتج انه ما يكون لي ان اقول هذا الكلام ولما بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع هذا القول
منه ام لا فلم يقل باني ما قلت هذا الكلام لان هذا جار مجرى دعوى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع
ولم يقل باني قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذلة
والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية الى الحق سبحانه ثم قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وفيه مسألتان
المسألة الاولى المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما اخفي ولا اعلم ما تخفي وقيل تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك
وقيل تعلم ما في غيبي ولا اعلم ما في غيبك وقيل تعلم ما كان مني في الدنيا ولا اعلم ما يكون منك في الآخرة وقالوا
النفس هي الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى **والجواب** من وجهين الاول ان النفس عبارة
عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد والثاني ان المراد تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق
المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم قال انك انت علام الغيوب وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين اعني قوله ان كنت
قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله
ربي وربكم ان مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع الى القول المأمور به والمعنى ما قلت لهم الا قولا امرتني به وذلك القول
هو ان اقول لهم اعبدوا الله ربي وربكم واعلم انه كان الاصل ان يقال ما امرتهم الا بما امرتني به الا انه وضع القول موضع الامر نزولا على

موجب

موجب الادب بالحرف لئلا يجعل نفسه وربه امرين معا ودل على الاصل بذكر المغفرة ثم قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت
فيهم اي كنت اشهد على ما يفعلون فلما توفيتني والمراد منه وفاة الرفع الى السماء من قوله اني متوفيك ورافعك
الي كنت انت الرقيب عليهم قال الزجاج الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم وانت على كل شيء شهيد تعني انت الشهيد حين كنت فيهم وانت
الشهيد عليهم بعد مفارقتي منهم فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام يعني الشهادة ٥
فالشهيد من اسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات ثم قال ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم وفيه مسائل **المسألة الاولى** معنى الآية ظاهر وفيه سؤال وهو انه كيف جاز لعيسى
ان يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي
الهين من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في
هذه الحكاية وغفران الذنب جائز فلهذا الحسن طلب المغفرة من الله والثاني انه يجوز من الله تعالى ان يدخل الكفار في الجنة وان يدخل
الزهاد والعباد في النار لان الملك ملكه فلا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله ٥
وترك التعريض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله فانك انت العزيز الحكيم يعني انت قادر على كل ما تريد حكيم في كل ما تفعل
لا اعتراض لاحد عليك فمن انا والخوض في احوال الربوبية وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور ٥
البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وفي اسقاطه منفعة للمذنب وليس في اسقاطه على الله مضرة فوجب ان يكون حسنا
بل دل الدليل السمعي في شرعنا على انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى **والوجه الثالث**
في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك المعذبين ماتوا
على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن الكفر
وانت حكمت على كل من تاب عن الكفر بالمغفرة **الوجه الرابع** انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قوله لعيسى
أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا في يوم القيامة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم
فانهم عبادك يعني ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت
لهم ما سلف منهم فلك ايضا ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال احتج بعض الاصحاب بهذه الآية
على شفاعة محمد في حق الفساق قالوا لان عيسى قال ان تعذبهم فانهم عبادك ليس في اهل حق الثواب لان التعذيب لا يليق بهم
وليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على ان ذلك ليس الا في حق الفساق من اهل الايمان ٥
واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى ثبت في حق محمد بطريق الاولى لانه لا قائل بالفرق ٥
روى الواحدي انه في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم سمعت شيخي والدي يقول العزيز الحكيم ههنا اولى من الغفور
الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه
عزيزا يقتضي انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض لاحد عليه فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم
بالمغفرة كان الكرم ههنا اتم فاما اذا كان كونه غفورا رحيما يوجب المغفرة والرحمة فكانت عبادته رحمه الله عليه انه يقول عزيز
عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال قوم آخرون انه لو قال فانك انت الغفور الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال
انك انت العزيز الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامر بالكلية الى الله وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه ثم قال تعالى قال الله
هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان هذا اليوم يوم القيامة والمعنى
ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم
وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تحقيق لما قال لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به واعلم
المسألة الثانية قرأ جمهور القراء هذا يوم بالرفع وقرأ نافع بالنصب واختاره ابو عبيدة لمن قرأ
بالرفع قال الزجاج التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين واما النصب ففيه وجوه الاول انه ظرف لقال والتقدير
قال الله تعالى هذا القول لعيسى يوم ينفع والثاني ان يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز
جعل ظروف الزمان اخبارا عن الاحداث لهذا التأويل كقولك القتال يوم السبت والحج يوم عرفة اي واقع في ذلك اليوم ٥
والثالث قال الفراء يوم اضيف الى ما ليس باسم فبني على الفتح كما في يومئذ قال البصريون هذا خطأ لان الظرف
انما يبنى اذا اضيف الى مبني كقول النابغة
على حين عاتبت المشيب على الصبا
بني حين لاضافته الى المبني وهو الفعل
الماضي وكذلك قوله تعالى يوم لا تملك نفس بني يوم لاضافته الى لا وهي مبنية اما ههنا فالاضافة الى معرب لان تنفع فعل مستقبل والفعل
المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء والله اعلم **قوله تعالى** لهم جنات تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم واعلم انه تعالى لما اخبر

ينفع

من صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيمة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله لهم جنات تجري من تحتها الانهار اشارة المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم وقوله خالدين فيها اشارة الى الدوام واعتبر هذه الدقيقة فانه اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا واينما ذكر عقاب الفساق من اهل الايمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التابيد واما قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو اشارة الى التعظيم هذا على ظاهر قول المتكلمين واما عند اصحاب الارواح المشرقة بانوار جلال الله فتحت قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من اهلها وقوله ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك عايد الى جملة ما تقدم وقوله جنات تجري الى قوله ورضوا عنه وعندي انه يحتمل ان يكون ذلك مختصا بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند ارباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واي مناسبة بينهما وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال تعالى لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات والارض وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها

الاول انه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء فالسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره وهم في ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة

والثاني ان فاتحة السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وكمال حال العبد ان يشرع في العبودية وينتهي الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية فالاول هو الشريعة وهو البداية والآخر وهو الحقيقة وهو النهاية ففاتحة السورة من الشريعة وخاتمتها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقهره وعلوه وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك المفتتح وهذا المختتم

والثالث ان هذه السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرائع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود في انكارهم شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية باثبات كل هذه المطالب فانه قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه وتعالى فانه ممكن لذاته موجود بايجاده واذا كان الامر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجدا لجميع الارواح والاجسام واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة اما حسن التكليف كيف شاء واراد فذلك ثابت لانه لما كان مالكا للكل كان له ان يتصرف في الكل بالامر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء واراد فيصح القول بالتكليف على اي وجه اراده سبحانه واما الرد على اليهود فلانه سبحانه لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية ان ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد عليه السلام واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لانا بينا ان الموجود اما ان يكون هو الله او غيره وعيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم فاذا دللنا على ان كل ما سوى الله ممكن بذاته موجود بايجاد الله كان عيسى ومريم كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقدير الذي ذكرناه ان هذه الآية التي جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت السورة عليها والله اعلم باسرار كلامه وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

قال ابن عباس انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلأ منها الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزلت الملائكة فملؤا ما بين الاخشبين فدعا الرسول عليه السلام الكتاب وكتبوها من ليلتهم الا ست آيات فانها مدنيات قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الآيات الثلاث وقوله وما قدروا الله الآية وقوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزل علي سورة من القرآن جملة غير سورة الانعام وما اجتمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ولقد بعث بها الي مع جبريل مع خمسين ملكا او خمسين الف ملك تزفها وتحفها حتى اقروها في صدري كما اقر الماء في الحوض ولقد اعزني الله واياكم بها عزا لا يذلنا بعده ابدا فيها دحض حجج المشركين ووعد من الله لا يخلفه وعن ابن المنكدر لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله وقال لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الافق قال الاصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت دفعة واحدة والثاني انها شيعها سبعون الفا من الملائكة والسبب فيه انها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الجلالة

والرفعة وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد يكون المصلحة ان ينزله الله تعالى على قدر حاجتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على علم الاصول فقد انزله الله جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي

سورة الانعام مائة

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور اعلم ان الكلام المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ولا باس باعادة بعض تلك الفوايد وفيه مسائل

المسئلة الاولى في الفرق بين المدح والحمد والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اما بيان ان المدح اعم من الحمد فلان الحمد يحصل للفاعل ولغير الفاعل الا ترى انه كما يحسن ان يمدح الرجل العاقل على انواع فضائله فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته فيقال له ما احسنه وما اصفاه اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد واما بيان ان الحمد اعم من الشكر فان الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اذا عرفت هذا فنقول انما لم يقل المدح لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل لغيره اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله تصريحا بان المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشية وليس علة موجبة له ايجاب العلة معلولها ولا شك ان هذه الفائدة عظيمة في الدين واما انه لم يقل الشكر لله فلانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر عنه ووصل اليك وهذا مشعر بان العبد انما ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الاصلي له وصول النعمة اليه وهذه درجة حقيرة فاما اذا قال الحمد لله فهذا يدل على ان العبد حمده لاجل كونه مستحقا للحمد لا لخصوص انه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون الاخلاص اكمل واستغراق القلب في مشاهدة نور جلال الحق اتم وانقطاعه عما سوى الحق اقوى واثبت والله اعلم

المسئلة الثانية الحمد لفظ مفرد بالالف واللام فيفيد اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول قوله الحمد لله يفيد ان هذه الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله فهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس الا لله سبحانه

فان قيل اليس ان شكر المنعم واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه كما قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله قلنا المحمود والمشكور في الحقيقة ليس الا الله وبيانه من وجوه الاول ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر في حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل فحصولها ليس الا من الله سبحانه فتلك الداعية عند حصولها توجب الفعل وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس الا الله فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله

وثانيها ان كل من احسن من المخلوقين الى الغير فانه انما يقدم على ذلك الاحسان لاجل طلب منفعة او دفع مضرة اما طلب المنفعة فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان فيما يصير سببا لحصول السرور في قلبه اما لكونه ثناء جميلا او كثيرا في الدنيا او رجحان ثواب في الآخرة واما دفع المضرة فلان الانسان اذا رأى حيوانا في ضر وبلية فانه يرق قلبه عليه وتلك الرقة الرحمة مخصوص بحصول في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زالت تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت فذلك الاحسان كان سبب افادة تخليص القلب من الم الرقة الجنسية فثبت ان كل من سوى الحق فانه يستفيد بفعل الاحسان اما جلب منفعة او دفع مضرة اما الحق سبحانه فانه يحسن ولا يستفيد جلب منفعة ولا دفع مضرة فكان المحسن الحقيقي ليس الا الله فلهذا السبب كان المستحق منه لكل اقسام الحمد لله فقال الحمد لله

وثالثها ان كل احسان يقدم عليه احد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله الا ترى انه لولا ان الله تعالى خلق انواع النعم والا لم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفواكه الى الغير وايضا فلولا انه سبحانه اعطى الانسان الحواس الخمس التي بها يمكنه الانتفاع بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها ولولا انه اعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة والا لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان يقدم عليه محسن سوى الله تعالى فان الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله وعند هذا يظهر انه لا محسن في الحقيقة الا الله ولا مستحق للحمد في الحقيقة الا الله فلهذا قال الحمد لله

ورابعها ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع وبعد كونه حيا قادرا عالما ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعقل ليست الا من الله سبحانه وتعالى والمرتبة الاصلية والارزاق المختلفة لا تحصل الا من الله من اول الطفولية الى آخر العمر ثم اذا تامل الانسان في آثار حكمة الرحمن في خلق الانسان ووصل الى ما اودع الله في اعضائه من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا ساحل له كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فبتقدير ان نسلم ان العبد يمكنه ان ينعم على الغير

إلا أن نعم الله على العبد كالقطرة ونعم الله لا نهاية لها أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس إلا الله سبحانه فلهذا قال الحمد لله

المسألة الثالثة إنما قال الحمد لله ولم يقل أحمد الله لوجوه أحدها أن الحمد صفة القلب وربما احتاج الإنسان إلى أن يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلاً بقلبه عن استحضار معنى الحمد والثناء فلو قال في ذلك الوقت أحمد الله كان كاذباً واستحق عليه الذم والعقاب حيث أخبر عن وجود شيء مع أنه ما كان موجوداً أما إذا قال الحمد لله فمعناه أن ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله تعالى وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضراً في قلبه أو لم يكن وكان المتكلم بهذا الكلام عابداً بعبادة شريفة وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين وثانيها روي أنه تعالى أوحى إلى داود عليه السلام يأمره بالشكر فقال داود يا رب كيف أشكرك وشكري لك لا يحصل إلا بأن توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وأنها توجب الشكر أيضاً وذلك يجر إلى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له فأوحى الله إلى داود لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني إذا عرفت هذا فنقول لو قال العبد أحمد الله كان هذا دعوى لكونه آتياً بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال أما لما قال الحمد لله فليس فيه ادعاء أن العبد أتى بالحمد والثناء بل ليس فيه إلا أنه سبحانه مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الإتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه وثالثها أنه لو قال أحمد الله كان ذلك مشعراً بأنه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره أما إذا قال الحمد لله فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أول خلق العالم إلى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران كما قال وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فكان هذا الكلام أفضل وأكمل

المسألة الرابعة اعلم أن هذه الكلمة مذكورة في أول سور خمسة أولها سورة الفاتحة فقال الحمد لله رب العالمين وثانيها في أول هذه السورة فقال الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض والأول أعم لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى فقال الحمد لله رب العالمين يدخل فيه كل موجود سوى الله أما قوله الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض لا يدخل فيه إلا خلق السماوات والأرض والظلمات والنور ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات فكان التحميد المذكور في أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وتفصيل لتلك الجملة وثالثها سورة الكهف فقال الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وذلك أيضاً تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهي نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن وجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل **ورابعها** سورة سبأ وهي قوله الحمد لله الذي له ما في السماوات وما في الأرض وذلك أيضاً تحميد مفرع على كونه مالكاً لكل ما في السماوات والأرض وهو أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين وخامسها سورة فاطر فقال الحمد لله فاطر السماوات والأرض وظاهر أيضاً أنه قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين فظهر أن الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في أول الفاتحة وهو قوله الحمد لله رب العالمين وذلك لأن كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته وإما ممكن الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلا بإيجاده وتكوينه والإبقاء بإبقائه وتربيته فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين لأنه تعالى هو المربي لكل ما سواه والمحسن إلى كل من سواه فذلك الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود وأما التحميدات المذكورة في أوائل هذه السورة فكان كل واحد منها قسماً من أقسام ذلك التحميد ونوعاً من أنواعه

فإن قيل ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب أيضاً ثم قال ههنا خلق السماوات والأرض بصيغة فعل الماضي وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السماوات والأرض بصيغة اسم الفاعل فنقول في الجواب عن الأول الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات وأما كونه فاطراً فهو عبارة عن الإيجاد والإبداع فكونه تعالى خالقاً إشارة إلى صفة العلم وكونه فاطراً إشارة إلى صفة القدرة وكونه تعالى رباً ومربياً مشتمل على الأمرين فكان ذلك أكمل وأما الجواب عن السؤال الثاني أن الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم ألا ترى أنه يمكننا أن نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود أما إيجاد الشيء فإنه لا يحصل إلا حال وجود الأثر على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور فلهذا السبب قال خلق السماوات والمراد أنه كان عالماً بها قبل وجودها وقال فاطر السماوات والأرض والمراد أنه تعالى إنما يكون فاطراً لها وموجداً لها عند وجودها

المسألة الخامسة في قوله الحمد لله قولان الأول المراد منه احمدوا الله قالوا وإنما جاء على صيغة الخبر لفوائد إحداها أن قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظة والمعنى ولو قال احمدوا لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين وثانيها أنه يفيد أنه تعالى مستحق للحمد سواء حمده حامد أو لم يحمده **والثالث**

أن المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر **والقول الثاني** وهو قول أكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله قالوا والدليل على أن المراد منه تعليم العباد أنه تعالى قال بعده في أثناء السورة إياك نعبد وإياك نستعين وهذا الكلام لا يليق ذكره إلا بالعباد والمقصود منه أنه سبحانه لما أمر بالحمد وقد تقرر في العقول أن الحمد لا يحسن إلا على الإنعام فحينئذ يصير هذا الأمر حاملاً للمكلف على أن يتفكر في أقسام نعم الله تعالى عليه ثم إن تلك النعم تشتمل تحريرها على مقصودين شريفين أحدهما أن هذه النعم قد حدثت بعد أن كانت معدومة فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لأن كل أحد يريد تحصيل جميع أنواع النعم لنفسه فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره لوجب أن يكون كل أحد واصلاً إلى جميع أقسام النعم إذ لا أحد إلا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه ولما ثبت أنه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت أن ذلك المحدث ليس هو العبد وجب الإقرار بمحدث قاهر قادر وهو الله سبحانه

والنوع الثاني من مقاصد هذه الكلمة أن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها فإذا أمر الله العبد بالتحميد وكان الأمر بالتحميد مما يحمله على تذكر أنواع نعم الله صار ذلك التكليف حاملاً للعبد على تذكر أنواع نعم الله عليه ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والإحصاء صار تذكر تلك النعم موجباً لرسوخ حب الله في قلب العبد فثبت أن تركيب التحميد يفيد فائدتين شريفتين أحدهما الاستدلال بحدوثها على الإقرار بوجود الله وثانيهما أن الشعور بكونها نعماً توجب ظهور حب الله في القلب ولا مقصود من جميع العبادات والأعمال إلا هذان الأمران فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة فقال الحمد لله رب العالمين واعلم أن هذه الكلمة بحر لا ساحل له لأن العالم اسم لكل ما سوى الله وما سوى الله إما جسم أو حال في الجسم أو لا جسم ولا حال فيه وهو الأرواح ثم الأجسام إما فلكية وإما عنصرية أما الفلكيات فأولها العرش المجيد ثم الكرسي الرفيع ويجب على العاقل أن يعرف أن العرش ما هو وأن الكرسي ما هو وأن يعرف صفاتهما وأحوالهما ثم يتأمل أن اللوح والقلم والرفرف والبيت المعمور وسدرة المنتهى ما هو وأن يعرف حقائقها ثم يتفكر في طبقات السماوات وكيفية اتساعها وأجرامها وأبعادها ثم يتأمل في الكواكب الثابتة والسيارة ثم يتأمل في عالم العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الأشياء الحقيرة الضعيفة كالبق والبعوض ثم ينتقل منها إلى معرفة الجواهر والأعراض وأنواعها القريبة والبعيدة وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها ثم ينتقل منها إلى معرفة مراتب الأرواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ومراتب الأرواح القدسية المقدسة عن علائق الأجسام المشار إليها بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فإذا استحضر مجموع هذه الأشياء بقدر القدرة والطاقة فقد حصل في عقله ذرة من معرفة العالم وهو كل ما سوى الله ثم من ههنا يعرف أن كل ما حصل له من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها وصفاتها وأحوالها وعلائقها فمن إيجاد الجود من جوده وعند هذا يعرف من معنى قوله الحمد لله رب العالمين ذرة من بحر آخر لا ساحل له ولا لآخر له

المسألة السادسة إنا إذا ذكرنا قوله الحمد لله رب العالمين جارياً مجرى قوله قولوا الحمد لله رب العالمين فإنما ذكرناه لأن قوله في أثناء السورة إياك نعبد وإياك نستعين لا يليق إلا بالعبد فلهذا السبب فسرنا هناك الحمد بالإضمار أما هذه السورة وهي قوله الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض لا يبعد أن يكون المراد منه ثناء الله به على نفسه وإذا ثبت هذا فنقول إن هذا يدل من بعض الوجوه على أنه تعالى منزه عن التشبيه في الذات والصفات والأفعال وذلك لأن قوله الحمد لله جارٍ مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد فلما أمرنا بذلك دل هذا على أنه لا يمكن قياس الحق على الخلق فكما أنه قد يقبح من الخلق ما لا يقبح من الحق فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق وبهذا الطريق يبطل كلمات المعتزلة في أن ما قبح منا وجب أن يقبح من الحق وإذا عرفت بهذا الطريق أن أفعاله لا تشبه أفعال الخلق فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق وذاته لا تشبه ذوات الخلق وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابهاً لغيره في الذات والصفات والأفعال فهو سبحانه واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا نظير له وواحد في أفعاله لا شبيه له أما قوله تعالى الذي خلق السماوات والأرض ففيه مسائل

المسألة الأولى في السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهي ثلاث

السؤال الأول أن قوله الحمد لله الذي خلق السماوات جارٍ مجرى ما يقال جاءني الرجل الفقيه فإن هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه وإلا لم يكن إلى ذكر هذه الصفة حاجة فكذا ههنا قوله الحمد لله الذي خلق السماوات يوهم أن ههنا إلهاً لم يخلق السماوات والأرض وإلا فأي فائدة في هذه الصفة

والجواب أنا بينا أن قولنا الله جارٍ مجرى اسم العلم وإذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذلك الوصف التمييز بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفاً بتلك الصفة

فانا اذا قلنا الرجل العالم فقولنا الرجل اسم الماهية والماهية يتناول الاشخاص الكثيرين فكان المقصود هنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل عن سائر الرجال بهذه الصفة اما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة لان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفات ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام لا جرم كان الامر على ما ذكرناه

السوال الثاني

لم قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق الارض مقدم على خلق السماء والجواب ان السماء كالدائرة والارض كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس فان حصول المركز لا يوجب تعين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كانت السماء متقدمة على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الارض

السوال الثالث

لم ذكر السماء بصيغة الجمع والارض بصيغة الوحدان مع ان الارضين ايضا كثيرة بدليل قوله تعالى ومن الارض مثلهن والجواب ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الامر وذلك يخل بمصالح هذا العالم اما لما كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة وحصل بسبب تلك الاختلافات مصالح هذا العالم اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل الواحد كافي في القبول واما دلالة الاية المذكورة على تعدد الارضين فقد بينا في تفسير تلك الاية كيفية الحال فيه

المسلة الثانية

اعلم ان المقصود من هذه الاية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقديره ان اجرام السموات والارضين تقدرت في امور مخصوصة بمقادير مخصوصة وذلك لا يمكن حصوله الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فمن وجوه الاول ان كل فلك اختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان حاصلا مقدارا ازيد منه او انقص منه والثاني ان كل فلك فانه مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص امر جائز الثالث ان الحركة والسكون جائزان على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة ولوازم الامور الواحدة واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض صح على كلها فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بامر ممكن والرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطأ مما وقع فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بامر ممكن

والخامس

ان كل حركة وقعت متوجهة الى جهة فانه يمكن وقوعها متوجهة الى سائر الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بامر ممكن

والسادس

ان كل فلك فانه يوجد جسم اخر اما اعلى منه واما اسفل منه وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية فكل ما صح على بعضها صح على كلها فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب امرا ممكنا والسابع وهو ان حركة كل فلك اولا لان وجود حركة لا اول لها محال لان حقيقة الحركة انتقال من حالة الى حالة وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير والازل ينافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده اختصاص بامر ممكن والثامن وهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس اختصاصا بامر ممكن التاسع وهو ان حركاتها فعل لفاعل مختار ومتى كان ذلك كذلك فلها اول

المقام الاول

بيان ان المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك الذات دوام اثارها فيلزم من دوام تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء المفترضة في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات بل فاعلا مختارا فاذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما على هذه الحركات وذلك يوجب ان يكون لها بداية والعاشر انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا انفسنا واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له واذا كان كذلك كان حصول هذا العالم في هذا الجزء الذي حصل فيه دون سائر الاجزاء امر ممكن فثبت بهذه الوجوه العشرة ان اجرام السموات والارضين مختصة بصفات واحوال كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا الاختصاص الخاص الا لمرجح ومقدر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى للخلق الا التقدير فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض ومن الناس من قال المقصود من ذكر

السموات والارض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع واعلم ان منافع السموات اكثر من ان تحيط بجزء من اجزائها المجلدات وذلك لان السموات بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى الاب والارض بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبهما تتم امر المواليد الثلاثة والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل اليه اما قوله وجعل الظلمات والنور ففيه مسائل

المسلة الاولى

لفظ جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشا كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين اذا كان بمعنى صير كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا ومنه قوله تعالى وجعل منها زوجها وقوله وجعلكم ازواجا وقوله اجعل الالهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل هنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما انما تولد من الاخر

المسلة الثانية

في لفظ الظلمات والنور قولان الاول ان المراد منه الامران المحسوسان بحس البصر والذي يدل على ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا هذان الامران اذا جعلا مقرونين بذكر السموات والارض فانه لا يفهم منه الا هذان الكيفيتان المحسوستان والثاني نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال وجعل الظلمات اي ظلمة الشرك والنفاق والكفر والنور يريد نور الاسلام والايمان والنبوة واليقين ونقل عن الحسن انه قال يعني الكفر والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين وكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس ولقائل ان يقول حمل اللفظ على الوجه الاول اولى لما ذكرنا ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته ولان الظلمات والنور اذا كان ذكرهما مقرونا بالسموات والارض لم يفهم منه الا ما ذكرناه قال الواحدي الاولى حمل اللفظ على حقيقته وحمله على الوجه الثاني يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معا

المسلة الثالثة

انما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شانه قبول النور وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة النور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج وجلس انسان اخر بالبعد منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء مضيئا واما القريب فانه لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين المذكورين وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة ليست كيفية وجودية واذا ثبت هذا فنقول عدم المحدثات متقدم على وجودها فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقيق على النور فوجب تقديمها عليه في اللفظ ومما يقوي ذلك ما يروى في الاخبار الالهية انه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره

المسلة الرابعة

لقائل ان يقول لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الوحدان فنقول اما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان فكلامه هنا ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملها على الكيفية المحسوسة والجواب ان النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ثم انها تقبل التناقص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فاعلم ان العدل هو التسوية يقال عدل الشيء بالشيء اذا سواه به ومعنى يعدلون يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا يحتمل ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على كل ما خلق لانه ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله خلق السموات على معنى انه خلق من الاشياء العظيمة التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما معنى ثم قلنا الفائدة فيه استبعاد ان يعدلوا به بعد وضوح ايات قدرته

قوله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده ثم انتم تمترون

اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل اخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد منه ذكر الدليل الدال على صحة المعاد وصحة الحشر والنشر اما الوجه الاول فتقديره انه تعالى لما استدل بخلقة السموات والارض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقة الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال هو الذي خلقكم من طين والمشهور ان المراد منه انه تعالى خلقهم من ادم وادم كان مخلوقا من الطين فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم من طين وعندي فيه وجه اخر وهو ان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث وهما يتولدان من الدم والدم انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الانسان فبقي ان تكون نباتية فثبت ان الانسان مخلوق من الاغذية النباتية ولا شك انها متولدة من الطين فثبت ان كل انسان فهو متولد من الطين وهذا الوجه عندي اقرب الى الصواب واذا عرفت هذا فنقول هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والاوتار وغيرها وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب

واما الوجه الثاني

وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير امر المعاد فنقول لما ثبت ان تخليق بدن الانسان انما حصل لان الفاعل الحكيم
والمقدر الرحيم رتب خلقه هذه الاعضا على هذه الصفات المختلفة لحكمته وقدرته فنقول وتلك القدرة والحكمة
باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا على اعادتها واعادة الحيوة فيها وذلك يدل على صحة القول بالمعاد اما قوله
ثم قضى اجلا وفيه ابحاث **البحث الاول** لفظ القضا قد يرد بمعنى الحكم والامر
قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبمعنى الخبر والاعلام قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب وبمعنى
صفة الفعل اذا تم قال تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان واما الاجل فهو في اللغة
عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التاخير
فيه واصله من التاخير يقال اجل الشي يوجل اجولا وهو اجل اذا تاخر والاجل نقيض العاجل اذا عرفت هذا فقوله ثم
قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل احد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن معلوميته بانقطاع ذلك
الموت في ذلك الوقت ونظيره هذه الاية قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون واما قوله واجل مسمى عنده فاعلم انه صريح هذه
الاية تدل على حصول اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه **الاول** قال
ابو مسلم قوله ثم قضى اجلا المراد منه اجال الماضين من الخلق وقوله واجل مسمى عنده المراد منه اجال الباقين فهو خص هذا
الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لان الماضين لما ماتوا صارت اجالهم معلومة اما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر اجالهم
معلومة فلهذا المعنى قال واجل مسمى عنده والثاني ان الاجل الاول هو اجل الموت والاجل المسمى عند الله هو اجل القيامة لان مدة
حيوتهم في الاخرة لا اخر لها ولا انقضا ولا يعلم احد كيفية الحال في هذا الاجل الا الله سبحانه **والثالث**
الاجل الاول ما بين ان يخلق الى ان يموت والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ والرابع الاول النوم والثاني
الموت والخامس ان الاجل الاول مقدار ما انقضى من عمر كل احد والاجل الثاني مقدار ما بقي من عمر كل احد والسادس
وهو قول حكما الاسلام ان لكل انسان اجلين احدهما الاجال الطبيعية والثاني الاجال الاخترامية اما الاجال الطبيعية
فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه الى الوقت الفلاني واما الاجال الاخترامية
فهي التي تحصل بسبب الاسباب الخارجية كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الامور المنفصلة وقوله مسمى عنده
اي معلوم عنده او مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما يقول الرجل في المسئلة عندي ان الامر كذا وكذا
اي هذا اعتقادي وقولي فان قيل المبتدا النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تاخيره فلم جاز تقديمه في قوله واجل مسمى
عنده قلنا لانه تخصيص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك واما قوله ثم انتم تمترون فنقول
المرية والامترا هو الشك [illegible]
[illegible] القول بالمعاد فكذلك قوله تعالى وهو الله
في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون **اعلم** انا قلنا المقصود من الاية
[illegible] المعلومات
[illegible] العلم بالصفات المعتبرة
في حصول الالهية [illegible] المقصود من الاية [illegible] تكميل
ذلك البيان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وهو الله في السموات [illegible]
[illegible]
من وجوه **الاول** انه تعالى قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والارض قل لله
فبين بهذه الاية ان كل ما في السموات والارض فهو ملك لله تعالى ومملوك له فلو كان الله احد الاشيا الموجودة في السموات
لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال ونظير هذه الاية قوله تعالى في سورة طه له ما في السموات وما في الارض [illegible]

قل لمن ما في السموات والارض هذا يقتضي ان كل ما في السموات وما في الارض فهو لله الان كلمة ما مختصة بمن لا يعلم فلا يدخل
فيه ذات الله تعالى قلنا لا نسلم والدليل عليه قوله والسما وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها وقال
ايضا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد ولا شك ان المراد بكلمة ما هاهنا هو الله سبحانه والثاني ان قوله وهو الله في السموات
اما ان يكون المراد منه انه موجود في جميع السموات او المراد منه انه موجود في سما واحد والثاني ترك للظاهر والاول على قسمين
لانه اما ان يكون الحاصل منه تعالى في احد السموات عين الحاصل منه في سائر السموات او غيره والاول يقتضي حصول المتحيز الواحد
في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي كونه تعالى مركبا من الاجزا والابعاض وهو محال **والثالث**
انه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل من كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا وكل ما كان كذلك
كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث والرابع انه لو كان
في السموات فهل يقدر على خلق عالم اخر فوق هذه السموات او لا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والاول يقتضي انه
تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت ذلك العالم والقوم ينكرون كونه تحت العالم الخامس انه تعالى قال وهو معكم وقال ونحن
اقرب اليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السما اله وفي الارض اله وقال فاينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يبطل
القول بالمكان والجهة لله تعالى فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب التاويل وهو من وجوه الاول
ان قوله وهو الله في السموات وفي الارض اي هو الله في تدبير السموات والارض كما يقال فلان في امر كذا اي في تدبيره
واصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى وهو الذي في السما اله وفي الارض اله الثاني ان قوله وهو الله كلام تام ثم ابتدا
وقال في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم والمعنى انه تعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة وفي الارض يعلم
سرائر الانس والجن **والثالث** ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير
وهو الله يعلم في السموات وفي الارض سركم وجهركم ومما يقوي هذه التاويلات ان قوله وهو الله نظيره قوله هو الفاعل العالم
وكلمة هو انما ذكرت هاهنا لافادة الحصر وهذه الفائدة انما تحصل اذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فاما لو جعلناه اسم علم شخص قائم
مقام التعيين لم يصح ادخال هذه الكلمة عليه واذا جعلنا قولنا الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود في السما وفي الارض
وعلى هذا التقدير يزول **المسئلة الثانية** المراد بالسر صفات القلوب وهو الدواعي
والصوارف والمراد بالجهر اعمال الجوارح وانما قدم ذكر السر على ذكر الجهر وذلك لان الموثر في الفعل هو مجموع القدرة والدواعي
الداعية التي هي من باب السر هي الموثرة في افعال الجوارح المسماة بالجهر وقد ثبت ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول والعلة
متقدمة على المعلول والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ **المسئلة الثالثة** قوله
ويعلم ما تكسبون فيه سوال وهو ان الافعال اما افعال القلوب وهي المسماة بالسر واما افعال الجوارح وهي المسماة بالجهر
والافعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون يقتضي عطف الشي على نفسه وانه فاسد والجواب يجب
حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال
كسب فلان اي مكتسبه ولا يجوز حمله على نفس الكسب والا لزم عطف الشي على نفسه على ما ذكرتموه في السوال المسئلة الرابعة
الاية تدل على كون الانسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي الى اجتلاب نفع او دفع ضرر ولهذا السبب لا يوصف
فعل الله بانه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر **قوله تعالى** وما تاتيهم
من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين اعلم انه تعالى لما تكلم اولا في التوحيد وثانيا في المعاد وثالثا فيما يقرر هذين
المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدا فيه بان بين كون هولا الكفار معرضين عن تامل الدلائل غير ملتفتين اليها وهذه
الاية تدل على ان التقليد باطل وان التامل في الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل قال الواحدي رحمه الله من في قوله
من اية لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي كقولك ما اتاني من احد والثانية وهي قوله من ايات ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر
لهم دليل قط من الادلة التي يجب فيها النظر والاعتبار الا كانوا عنه معرضين **قوله تعالى** فقد
كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون اعلم انه تعالى رتب احوال هولا الكفار على ثلاث مراتب
المرتبة الاولى كونهم معرضين عن التامل في الدلائل والتفكر في البينات **والمرتبة الثانية**
كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة ازيد مما قبلها لان المعرض عن الشي قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فاذا
صار مكذبا به فقد زاد على الاعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزئين بها لان المكذب بالشي قد لا يبلغ تكذيبه الى حد الاستهزا
فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار فبين تعالى ان اولئك الكفار وصلوا الى هذه المراتب الثلاثة على هذا
الترتيب واختلفوا في المراد بالحق فقيل انه المعجزات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين فذهبت فلقة وبقيت
فلقة وقيل انه القران وقيل انه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انه الشرع الذي اتى به محمد والاحكام التي جا بها محمد عليه السلام

وقيل انه الوعد والوعيد الذي يدعيهم به تارة ويحذرهم بسببه اخرى والاولى دخول الكل فيه واما قوله فسوف
ياتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون فالمراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء فيجب ان يكون المراد بالانباء لا نفس النبا
بل العذاب الذي انبا الله به ونظيره قوله تعالى ولتعلمن نباه بعد حين والحكيم اذا توعد فربما قال ستعرف نبا هذا
الامر اذا نزل بك ما تحذره وانما كان كذلك لان الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذي ينزل فنفس العقاب
اذا نزل يحقق ذلك الخبر حتى يزول عنه الشبهة ثم المراد من هذا العذاب يحتمل ان يكون عذاب الدنيا وهو الذي
ظهر يوم بدر ويحتمل ان يكون عذاب الاخرة

قوله تعالى

الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض الى قوله قرنا اخرين اعلم انه تعالى لما منعهم من ذلك الاعراض والتكذيب
والاستهزاء بالتهديد والوعيد اتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية
كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم فان قيل ما القرن قلنا قال الواحدي القرن القوم
المقترنون في زمان من الدهر كالمدة التي يجتمع بها قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن لان الذين ياتون بعدهم اقوام اخرون
اقترنوا بهم قرنا اخرون والدليل عليه قوله عليه السلام خيركم قرني واشتقاقه من الاقتران ولما كان اعمار الناس في الاكثر
الستون والسبعون والثمانون لا جرم قال بعضهم القرن هو الستون وقال اخرون هو السبعون وقال قوم هو الثمانون والاقرب
انه غير مقدر بزمان معين لا يقع فيه زيادة ولا نقصان بل المراد اهل كل عصر واذا انقضى منهم الاكثر قيل قد انقضى ٥
القرن واعلم انه تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة انواع من الصفات

الصفة الاولى

قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن له في الارض جعل له مكانا فيها ونحوه ارض له ومنه قوله تعالى انا
مكنا له في الارض واما مكنته في الارض فاثبته فيها ومنه قوله ولقد مكناهم فيما ان مكناكم فيه ولتقارب
المعنيين جمع بينهما في قوله مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم والمعنى لم نعط اهل مكة نحو ما اعطينا عادا وثمود وغيرهم من البسطة
في الاجسام والسعة في الاموال والاستظهار باسباب الدنيا

والصفة الثانية

قوله وارسلنا السماء عليهم مدرارا يريد الغيث والمطر والمدرار الكثير الدر ومفعال من اسماء المبالغة

والصفة الثالثة

قوله تعالى وجعلنا الانهار تجري من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين ثم قال فاهلكناهم بذنوبهم والمعنى
المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة وههنا سؤالات

السؤال الاول

ليس في هذا الكلام الا انهم هلكوا الا ان هذا الهلاك غير مختص بهم بل الانبياء والمومنون كلهم
ايضا قد هلكوا فكيف يحسن ايراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع انه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره والجواب
ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك بل المقصود انهم باعوا الدين بالدنيا وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان
عن الدين وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمومن السؤال الثاني كيف لم يعتبروا مع ان القوم ما كانوا مقرين بصدق
محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنه وهؤلاء ايضا ما شاهدوا وقائع الامم السالفة والجواب ان اقاصيص المتقدمين مشهورة بين
الخلق فيبعد ان يقال انهم ما سمعوا هذه الحكايات ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار

السؤال الثالث

ما الفائدة في ذكر انشاء قرن اخرين بعدهم والجواب ان تلك الفائدة هي التنبيه على انه تعالى لا يتعاظمه ان يهلكهم ويخلي
بلاده منهم فانه قادر على ان ينشئ مكانهم اخرين يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف عقباها

قوله تعالى

ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم لقال الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين اعلم ان الذين يتمردون عن
قبول دعوة الانبياء طوائف كثيرة فالطائفة الاولى الذين لجوا في حب الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واعتقدوا
وجزموا انها ضارة لذاتها فاعرضوا عن قبول دعوة الانبياء وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الاية المتقدمة وبين ان لذات الدنيا ذاهبة
وعذاب الكفر باقي وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لاجل اللذات المنقرضة الخسيسة والطائفة الثانية الذين يحملون ٥
معجزات الانبياء عليهم السلام على انها من باب السحر لا من باب المعجز وهؤلاء هم الذين ذكرهم الله تعالى في هذه الاية وفيها مسائل

المسألة الاولى

بين الله تعالى في هذه الاية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول الكتاب من السما
دفعة واحدة عليك يا محمد لم يومنوا به بل حملوه على انه سحر ومخرقة والمراد من قوله في قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة
في صحيفة واحدة فراوه ولمسوه وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر فان قيل ظهور الكتاب ونزوله من السما هل هو من

المعجزات

المعجزات التامة ام لا فان لم يكن من باب المعجزات لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ولا يجوز ان يقال انه من باب المعجزات
لان الملك يقدر على انزاله من السما وقبل الايمان بعصمة الانبيا والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة قبل الايمان بالرسل لا يمكن انما
يجوز ان يكون منزل ذلك الكتاب من السما بعض الجن والشياطين ومن قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم واذا كان هذا
التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السما عن كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود مما ذكرتم بل المقصود انهم اذا راوه
بقوا شاكين فيه وقالوا انما سكرت ابصارنا فاذا لمسوه بايديهم فقد تقوى الادراك البصري بالادراك اللمسي وبلغ الغاية
في الظهور والقوة ثم ان هؤلاء يبقون شاكين في ان ذلك الذي راوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا
في الجهل الى حد السفسطة فهذا هو المقصود من الاية لا ما ذكرتم

قال القاضي

دلت هذه الاية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو فعله لامن عنده وذلك لانه بين انه انما لا ينزل هذا
الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا والمعلوم انهم لو قبلوه وامنوا به لانزله
لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف ولقائل ان يقول ان قوله ولو نزلنا عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل
على انه تعالى لم ينزله عليهم او لم يقولوا هذا القول الا على سبيل دليل الخطاب وهو عند القاضي ليس بحجة وايضا فهب انه كل ما فعله الله
وجب عليه ذلك وهذه الاية ان دلت على ذلك فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع

قوله تعالى

وقالوا لولا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون اعلم ان هذا هو النوع الثالث من شبه
منكري النبوات فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة فانهم اذا
كانوا في زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرهم اشد ومهابتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات والشكوك
في رسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل مهم فكل ما كان اشد افضا الى تحصيل ذلك المطلوب كان اولى فلما كان وقوع الشبهات في نبوة ٥
الملائكة اقل وجب لو بعث الله رسولا الى الخلق ان يكون ذلك الرسول من الملائكة هذا هو المراد من قوله تعالى وقالوا لولا انزل
عليه ملك واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من وجهين

الاول

قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ومعنى لقضي الامر الاتمام والالزام وقد ذكرنا معاني القضا في سورة البقرة ثم فيه وجوه

الوجه الاول

ان انزال الملك على البشر آية باهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يومنوا كما قال ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة
الى قوله ما كانوا ليومنوا الا ان يشاء الله واذا لم يومنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال فان سنة الله جارية بان عند ظهور
الاية الباهرة ان لم يومنوا جاءهم عذاب الاستيصال فههنا ما انزل الله الملك عليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب والوجه
الثاني انهم اذا شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقديره ان الادمي اذا راى الملك فاما ان يراه في
صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الادمي حسنا الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما راى جبريل صلوات الله
عليه على صورته الاصلية غشي عليه وان كان الثاني فحينئذ يكون المرئي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال
فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة البشر كاضياف ابراهيم واضياف
لوط وكالذين تسوروا المحراب وجبريل حين تمثل لمريم بشرا سويا

الوجه الثالث

ان انزال الملك اية قاهرة جارية مجرى الالجا وازالة الاختيار وذلك يخل بصحة التكليف والوجه الرابع ان انزال
الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات من وجه اخر وذلك لان اي معجزة ظهرت عليه
قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القوة والقدرة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت
فعلمنا ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهة المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه واما قوله ثم لا ينظرون فالفائدة
في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضا الامر لان مفاجات الشدة اشد من نفس الشدة واما قوله ولو جعلناه
ملكا لجعلناه رجلا اي لجعلناه في صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل

وثانيها

ان البشر لا تطيق روية الملك

وثالثها

ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما
لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي ورابعها ان النبوة فضل من الله يختص بها من يشا من عباده سوا كان ملكا او بشرا
ثم قال وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته ٥
مشكلا واصله من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب لانه يفيد ستر النفس والمعنى انا اذا جعلنا الملك في صورة البشر
فهم يظنون كون ذلك الملك بشرا فيعود سوالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص وتحقيق الكلام ان الله لو فعل ذلك لصار
فعل الله نظير فعلهم في التلبيس وانما كان ذلك تلبيسا لان الناس يظنون انه ملك وليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا
لانهم يقولون لعوامهم انه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله

قوله تعالى

ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون اعلم ان بعض الاقوام الذين كانوا يقولون ان رسول الله ٥

يجب ان يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء وكان يضيق قلب الرسول عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن القلب لان احد ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم فكانه قيل له ان هذه الانواع الكثيرة من سوء الادب التي يعاملونك بها كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق ولقد حاق بالذين سخروا منهم ونظيره قوله ولا يحيق المكر السيء الا باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال النضر وجب عليهم وقال الليث الحيق ما حاق بالانسان من مكر او سوء يعمله فنزل ذلك به تقول احاق الله به مكرهم وحاق بهم مكرهم وقال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق حل بهم ذلك وقال الزجاج حاق اي احاط قال الازهري فسر الزجاج حاق بمعنى احاط وكان ماخذه من الحوق وهو ما استدار من الكمرة وفي الاية بحث آخر وهو ان لفظة ما في قوله ما كانوا به يستهزؤن فيه قولان الاول ان المراد به القرآن والشرع وما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وهذا التقدير تقدير هذه الاية من حذف المضاف والتقدير فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزؤن والقول الثاني ان المراد بانهم كانوا يستهزؤن بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول بنزوله وعلى هذا التقدير يزول فلا حاجة الى هذا الاضمار

قوله تعالى قل سيروا في الارض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين

واعلم انه تعالى لما صدر بقوله بالاية الاولى فذكر ذلك حذر القوم بهذه الاية وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم اليه من لذاتها وشهواتها بل سيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الازمنة السالفة فانكم عند السير في الارض والسفر في البلاد لابد وان تشاهدوا تلك الآثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار

فان قيل ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه تعالى جعل النظر سببا عن السير فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين اما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر الى آثار الهالكين ثم نبه الله على هذا الفرق بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح والله اعلم

قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض في الاية مسائل المسالة الاولى اعلم ان المقصود من هذه الاية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة وبيانه ان احوال العالم العلوي والسفلي يدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر لان التركيب الاول انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالها فوجب صحة الاعادة ثانيا وايضا ثبت انه تعالى ملك مطاع والملك المطاع من له الامر والنهي على عبيده ولابد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الاية وافية باثبات هذه المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المسائل الثلاثة ذكر الله بعدها هذه الاية لتكون مقوية لمجموع تلك المطالب من الوجه الذي شرحناه

المسالة الثانية قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب فقد امره الله تعالى بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا يقدر على دفعه مدافع ولما بينا ان آثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف بانها باسرها ملك لله وملك له وفي تصرفه وقدرته لا جرم امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك لله وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته كما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق كمال الهيته وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب على نفسه الرحمة وكانه تعالى قال لم يرض من نفسه بان ينعم ولا بان يعد بالانعام بل ابدا ينعم وايضا يعد في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه ايجاب الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستئصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل بل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب واناب وصدقهم وقبل شرائعهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي

فان قيل الرحمة هي ارادة الخير والغضب هي ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الاخرى والمسبوق بالغير محدث وهذا يقتضي كون ارادة الله محدثة قلنا المراد

لهذا

لهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان رضي الله عنه ان الله تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة كل رحمة ملء ما بين السماء والارض فعنده تسعة وتسعون رحمة وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فبها يتعاطفون ويتراحمون فاذا كان اخر الامر قصرها على المتقين اما قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ففيه ابحاث

البحث الاول اللام في قوله ليجمعنكم لام قسم مضمر والتقدير والله ليجمعنكم

البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدأ وذلك لانه تعالى بين كمال الهيته بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى يرحمهم في الدنيا بالامهال ودفع عذاب الاستئصال وبين انه يجمعهم الى يوم القيامة فقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة انه يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة وقيل انه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكانه قيل وما تلك الرحمة فقيل هي انه تعالى ليجمعنكم الى يوم القيامة وذلك لانه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيامة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة

البحث الثالث ان قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على سبيل المخاطبة والمقصود منه التاكيد في التهديد كانه قيل لما علمتم ان كل ما في السموات والارض لله وملكه وقد علمتم ان المالك الحكيم لا يهمل امر رعيته ولا يجوز في حكمته ان يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها فهلا علمتم انه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل

البحث الرابع ان كلمة الى في قوله الى يوم القيامة فيها اقوال الاول انها صلة والتقدير ليجمعنكم الى الحشر في يوم القيامة لان الجمع يكون الى المكان لا الى الزمان وقيل ليجمعنكم في الدنيا بخلقكم قرنا بعد قرن الى يوم القيامة اما قوله الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه ابحاث

البحث الاول في هذه الاية قولان الاول ان قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هؤلاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج ان قوله الذين خسروا انفسهم رفع بالابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم مشتمل على الكل على الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم يفيد الشرط والجزاء كقولهم الذي يكرمني فله درهم لان الدرهم وجب بالاكرام وكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة

قوله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم في الاية مسائل

المسالة الاولى اعلم ان احسن ما قيل في نظم هذه الاية ما ذكره ابو مسلم فقال ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات فاخبر سبحانه انه مالك للمكان والمكانيات ومالك للزمان والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا دقيقة اخرى وهي ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات لدقائق مذكورة في العقليات والتعليم الكامل هو الذي يبدا فيه بالاظهر فالاظهر مترقيا الى الاخفى فالاخفى فهذا ما يتعلق بوجه النظم

المسالة الثانية قوله وله ما سكن في الليل والنهار يفيد الحصر والتقدير هذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الواحد وما سوى ذلك الواحد ممكن والممكن لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق لذاته الموجود الواجب لذاته فهو ملكه وملكه فلهذا قال وله ما سكن في الليل والنهار

المسالة الثالثة في تفسير هذا السكون قولان الاول ان المراد منه الشيء الذي سكن بعد ان تحرك فعلى هذا المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا في الاية محذوف والتقدير وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تعالى تقيكم الحر اراد الحر والبرد فاكتفى بذكر احدهما عن الاخر لانه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة كذلك ههنا حذف ذكر الحركة لان ذكر السكون يدل عليه والقول الثاني انه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون بمعنى الحلول كما يقال فلان يسكن بلد كذا اذا كان محله ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله كل ما حصل في الليل والنهار والتقدير كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى واكمل والسبب فيه ان كل ما دخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان فقد صدق عليه انه انقضى الماضي وسيجيء المستقبل وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث والحدوث ينافي الازلية والدوام وكل ما مر به الوقت ودخل تحت الزمان فهو حادث وكل حادث فلا بد له من محدث وفاعل وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون متقدما على الوقت والزمان فلا يجري عليه الاوقات ولا تمر به الساعات فلا يصدق عليه انه كان وسيكون واعلم انه تعالى لما بين بما سبق انه مالك المكان وجملة المكانيات ومالك الزمان وجملة الزمانيات بين انه سميع

عليه وسلم تبداء المحتاجين وتعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى موجب بالذات فنبه على انه وان كان منشأ لكل المحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر واخفى ولما قرر هذه المعاني قال قل اغير الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ غير الله وليا لان الانكار انما حصل على اتخاذ غير الله وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هو بشانه اعنى فكان قوله قل اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة الثانية ونظيره قوله افغير الله تامروني اعبد وقوله آلله اذن لكم ثم قال فاطر السموات والارض وقرى فاطر السموات بالجر صفة لله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرا الزهري فطر وعن ابن عباس ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى اتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وقال ابن الانباري اصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه فقوله فاطر السموات والارض يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق والتاليف عند ضم بعض الاشيا الى بعض فلما كان الاصل الشق جاز ان يكون في حال شق اصلاح وفي حال اخرى شق افساد ففاطر السموات من الاصلاح لا غير وقوله هل ترى من فطور واذا السما انفطرت من الافساد واصلهما واحد ثم قال وهو يطعم ولا يطعم اي وهو الرزاق لغيره ولا يرزقه احد **فان قيل** كيف فسرت الاطعام بالرزق وقد قال تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا نزاع في حصول المغايرة بينهما الا انه قد يحسن جعل احدهما كناية عن الاخر لشدة ما بينهما من المقارنة والمقصود من الآية ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع وقرئ ولا يطعم بفتح اليا وروى ابن المامون عن يعقوب وهو يطعم ولا يطعم على بنا الاول للمفعول والثاني للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى المذكور في قوله اغير الله وقرا الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسره بان معناه وهو يطعم ولا يستطعمه وحكى الازهري اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك وهو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر واعلم ان المذكور في صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بانه فاطر السموات والارض وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما بيان انه فاطر السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقع موجودا الا بايجاد غيره فنتج ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه فثبت انه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه كان لا محالة هو المبدئ لجميع الكائنات والمخلوقات وانه كان لا محالة غنيا متعاليا عن الانتفاع بشيء آخر فثبت بالبرهان صحة انه تعالى فاطر السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه هو الغني لذاته الجواد لذاته وترك الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا عرفت هذا فنقول قد سبق في هذا الكتاب بيان ان الولي معناه الاصل في اللغة هو القرب وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه فنقول قل اغير الله اتخذ وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات الى غير الله وقطع العلائق عن كل ما سوى الله ثم قال قل اني امرت ان اكون اول من اسلم والسبب فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سابق امته في الاسلام كقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين وكقول موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين ثم قال ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كون رسوله مامورا بالاسلام عقبه بكونه منهيا عن الشرك قال بعده قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقصود اني ان خالفته في هذا الامر والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم **فان قيل** قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم يدل على انه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والمعصية ولولا ان ذلك جائز عليه والا لما كان خائفا **الجواب** ان الآية لا تدل على انه خاف على نفسه بل الآية تدل على انه لو صدر عنه الكفر والمعصية فانه يخاف وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف ومثاله قولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة لمتساويين وهذا لا يدل على ان الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين وقوله قل اني اخاف قرا ابن كثير ونافع اني بفتح اليا وقرا ابو عمرو والباقون بالارسال

قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه قرا ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي يصرف بفتح اليا وكسر الرا والفاعل للصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي والتقدير من يصرف هو يومئذ عنه العذاب وحجة هذه القراءة قوله فقد رحمه لما كان هذا فعلا مسندا الى الضمير اسم الله سبحانه وجب ان يكون الامر في تلك اللفظة الاخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا الى الله ويكون الرحمة بعد ذلك مسندة الى الله تعالى واما الباقون فانهم قرؤا من يصرف

على

على فعل ما لم يسم فاعله والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وانما حسن ذلك لانه تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب يوم عظيم فكذلك اضاف الصرف اليه والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم **المسألة الثانية** ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه معلوما **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه اي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه وهذا انما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن ان يقال فيه انه رحمة الا ترى ان الذي يجب عليه ان يصرف المعين فاذا لم يصرفه لا يقال انه رحمة اما اذا احسن منه ان يصرفه لم يصرفه فانه يقال انه رحمة فهذه الآية تدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل فهو ابتداء تفضل واحسان من الله وهو موافق لما يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله منه برحمة ووضع يده على فوق راسه وطول بها صوته **المسألة الرابعة** قال القاضي الآية تدل على ان من لم يعاقب في الآخرة فمن يصرف عنه العقاب فلا بد من ثواب وذلك يبطل قول من يقول ان فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب لكنه يتفضل عليه فان قيل الصبي من لم يعاقبه الله تعالى ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل دلالة الآية على ما ذكرتم قلنا هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه الاول ان التفضل يكون كالابتداء من الله تعالى وليس يكون ذلك المطلوب بالعمل والفوز هو الظفر بالمطلوب فلا بد وان يفيد امرا مطلوبا الا الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة وذلك لا يكون الا ثوابا والثالث ان الآية معطوفة على قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه الى الاستقصا

قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان هذا دليل آخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا وتقديره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليها او الى احدها والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما او الى احدهما والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضرر وبين حصول النفع واذا كان الامر كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان اما ان يكون في الضرر او في الخير لان زوال الضرر خير سوا حصل فيه اللذة او لم يحصل واذا ثبت هذا الحصر فقد بين تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا يندفع الا بالله والخيرات قليلها وكثيرها لا يحصل الا بالله والدليل عليه ان الامر كذلك ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل الا به وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون الا به فثبت بهذا البرهان العقلي النير صحة ما دلت الآية عليه فان قيل نحن نرى ان الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وباعوانه وانصاره وقد يحصل الخير له بكسب نفسه وباعانة غيره وذلك يقدح في عموم الآية وايضا فراس المضار هو الكفر فوجب ان يقال انه لم يندفع الا باعانة الله وراس الخيرات هو الايمان فوجب ان يقال انه لم يحصل الا بايجاد الله ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا يستحق الانسان بفعل الكفر عقابا وبفعل الايمان ثوابا وايضا فرأينا ان الانسان ينتفع باكل الدوا ويتضرر بتناول السموم وكل ذلك يقدح في ظاهر الآية **والجواب** عن الاول ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه اذا دعاه الداعي اليه لان الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية ليس الا من الله وعلى هذا التقدير فيكون الكل من الله وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات **المسألة الثانية** انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير الا انه ميز الاول عن الثاني بوجوه الاول انه تعالى قدم امساس الضر على امساس الخير وذلك تنبيه على ان جميع المضار لا بد وان يحصل عقيبها الخير والسلامة والثاني انه قال في امساس الضر فلا كاشف له الا هو وذكر في امساس الخير انه على كل شيء قدير فذكر في الخير كونه قادرا على جميع الاشيا وذلك يدل على ان ارادة الله تعالى لايصال الخيرات غالبة على ارادته لايصال المضار وهذه التنبيهات باسرها دالة على ان جانب الرحمة غالب كما قال سبقت رحمتي غضبي

قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان صفات الكمال محصورة في العلم والقدرة فان قالوا كيف اهملتم وجوب الوجود قلنا ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لان الصفة

القائمة بالذات مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيلزم
حصول وجوب قبل الوجوب وذلك محال فثبت انه غني لذاته ثبتت الصفات التي هي الكمالات حقيقتها وهي
القدرة والعلم فقوله وهو القاهر فوق عباده اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير اشارة الى كمال
العلم وقوله وهو القاهر يفيد الحصر ومعناه انه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه وعند هذا
يظهر انه لا كامل الا هو وكل من سواه فهو ناقص اذا عرفت هذا فنقول اما دلالة كونه قاهرا على القدرة فلانا
بينا ان ما عدا الحق سبحانه ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه
وايجاده وابداعه فيكون في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم وتارة في طرف
ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت والفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله
تعالى في قوله قل اللهم مالك الملك الى آخر الآية اما كونه حكيما فلا يمكن حمله ههنا على العلم لان الخبير اشارة الى
العلم فيلزم التكرار وانه لا يجوز فوجب حمله على كونه محكما في افعاله بمعنى ان افعاله تكون محكمة متقنة امنة من وجوه
الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي وتاويله انه العالم بما يصح ان يخبر به قال والخبر علمك
بالشيء تقول لي به خبر اي علم واصله من الخبر لانه طريق من طرق العلم

المسألة الثانية

المشبهة استدلوا بهذه الآية على انه تعالى موجود في الجهة التي فوق العالم واعلم ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه
الاول انه لو كان موجودا فوق العالم لكان اما ان يكون في الصغر بحيث لا يتميز جانب منه من جانب واما ان يكون
ذاهبا في الاقطار متميزا في الجهات والاول يقتضي ان يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ولو جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يكون اله العالم بعض الذرات المخلوطة في الهباءات الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل وان كان
الثاني كان منقسما متجزيا وذلك على الله محال والثاني انه اما ان يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته
مخالطة للقاذورات وهو باطل او يكون متناهيا من كل الجهات وحينئذ يصح عليه الزيادة والنقصان وكل ما كان
كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص فيكون محدثا او يكون متناهيا من بعض الجوانب وغير متناه من البعض فيكون
الجانب الموصوف بكونه متناهيا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزية

الثالث

انا اما ان نفسر المكان بالسطح الحاوي او بالبعد والخلاء فان كان الاول فنقول
اجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع حصول ذات الله فيه وان كان
الثاني فنقول الخلاء متشابه الاجزاء في حقيقته واذا كان كذلك فلو صح حصول الله في جزء من اجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله
في سائر الاجزاء ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص وكل ما كان واقعا بالفاعل المختار فهو محدث
فحصول ذاته في الحيز محدث وذاته لا ينفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته
محدثة وهو محال الرابع انا بينا ان الخلاء امر قابل للقسمة والتجزية وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر الى
الموجد ويكون موجده موجودا قبله فيكون ذات الله تعالى كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيث والحيز
واذا ثبت هذا فبعد حصول الحيز والجهة والخلاء وجب ان تبقى ذات الله تعالى كما كانت والا فقد وقع التغير في ذات الله
وذلك يوجب كونها ممكنة لذاتها وذلك محال واذا ثبت هذا وجب القول بكونه تعالى منزها عن الاحياز والجهات
في جميع الاوقات

الخامس

انه ثبت ان العالم كرة واذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤس
اهل الدنيا يكون تحتا لقوم آخرين واذا ثبت هذا فاما ان يقال انه تعالى فوق اقوام باعيانهم او يقال
انه تعالى فوق الكل والاول باطل لان كونه فوق بعضهم يوجب كونه تحتا للآخرين وذلك باطل والثاني يوجب
كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل الامر الى ان اله العالم هو فلك محيط بجميع الافلاك وذلك لا يقوله
مسلم

السادس

وهو ان لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ اخر اما
انها مسبوقة بلفظ فلانها مسبوقة بلفظ القاهر والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة واما انها ملحوقة
بلفظ فلانها ملحوقة بقوله عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية
المقدرة لا على فوقية الجهة

فان قيل

ما ذكرتموه على الضد من قولكم لان قوله وهو القاهر
دال على كمال القدرة فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار فوجب حمله على فوقية المكان والجهة

قلنا

ليس الامر كما ذكرتم لانه قد يكون قادرا ولا يكون قاهرا بمعنى انه قد يكون قاهرا للبعض دون البعض اما لما قال فوق عباده
دل على ان ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل السابع وهو انه تعالى لما ذكر هذه الآية ردا على من يتخذ غير الله
وليا والتقدير كانه قال انه تعالى فوق كل عباده ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غير الله وليا وهذه النتيجة انما تحصل

ترتيبها

ترتيبها على الفوقية لو كان المراد من تلك الفوقية بالقدرة والقوة اما لو كان المراد من الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد
هذا المقصود لانه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق ان يكون التعويل عليه في كل الامور معتمدا وان يكون الرجوع
اليه في كل المطالب لازما اما لو حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا
ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره اهل التشبيه

قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم

في الآية مسائل

المسألة الاولى

اعلم ان الآية لم تدل على ان تلك
النبوة واعظمها شهادة الله ثم بين ان شهادة الله حاصلة الا ان الآية لم تدل على ان تلك الشهادة حصلت في اي المطالب
فنقول يمكن ان يكون المراد حصول شهادة الله في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويمكن ان يكون المراد حصول الشهادة في ثبوت
وحدانية الله تعالى اما الاحتمال الاول فقد روي عن ابن عباس ان رؤساء اهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك
رسولا وما نرى احدا يصدقك وقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا انه لا ذكر لك عندهم فأرنا من يشهد لك
بالنبوة فانزل الله تعالى عليه هذه الآية وقال قل يا محمد اي شيء اكبر شهادة حتى يعترفوا بان اكبر الاشياء شهادة
هو الله سبحانه فاذا اعترفوا بذلك فقل ان الله شهيد لي بالنبوة لانه اوحى الي هذا القرآن وهذا القرآن معجز لانكم
انتم الفصحاء والبلغاء وقد عجزتم عن معارضته فكان معجزا واذا كان اظهره الله اياه على وفق دعواي شهادة من الله على كوني
صادقا في دعواي والحاصل انهم طلبوا شاهدا مقبول القول يشهد على نبوته فبين تعالى ان اكبر الاشياء شهادة هو الله
ثم بين انه شهد له بالنبوة وهو المراد من قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ هذا تقرير ما ... واما الاحتمال
الثاني وهو ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى فاعلم ان هذا الكلام يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة
وهي انا نقول المطالب على اقسام ثلاثة منها ما يمتنع اثباته بالدلائل السمعية فان كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع
اثباته بالسمع والا لزم الدور ومنها ما يمتنع اثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا فلا امتناع في شيء
من الطرفين اصلا فالقطع على احد الطرفين بعينه لا يمكن الا بالدليل السمعي ومنها ما يمكن اثباته بالعقل والسمع معا وهو كل امر
عقلي لا يتوقف معرفة صحة السمع على معرفة صحته ومن جملتها العلم بكون الله واحدا منزها عن الضد والند فان العلم بصحة السمع
لا يتوقف على العلم به فلا جرم امكن اثباته بالدلائل السمعية اذا عرفت هذا فنقول قوله قل الله شهيد بيني وبينكم
في اثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والاضداد والانداد والامثال والاشباه ثم قال واوحي الي هذا القرآن
لانذركم به ومن بلغ انا القول بالتوحيد هو الحق الواجب وان القول بالشرك مردود

المسألة الثانية

نقل عن جهم انه ينكر كونه تعالى شيئا واعلم انه لا ينازع في كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة الا انه ينكر تسميته تعالى
بكونه شيئا فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور في تسمية الله بالشيء بهذه الآية وتقريره انه قال اي الاشياء
اكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله قل الله وهذا يوجب كونه شيئا كما انه لو قال اي الناس اصدق
فلو قيل جبريل كان هذا الجواب خطأ لان جبريل ليس من الناس فكذا ههنا

فان قيل

قوله قل الله شهيد
بيني وبينكم كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله لان قوله الله مبتدأ وقوله شهيد بيني وبينكم خبره وهو جملة تامة
مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان قوله قل اي شيء اكبر شهادة لا شك
انه سؤال ولا بد له من جواب اما مذكور واما محذوف فان قلنا الجواب مذكور كان الجواب هو قوله قل الله وههنا يتم
الكلام فاما قوله شهيد بيني وبينكم فههنا يضمر مبتدأ والتقدير وهو شهيد بيني وبينكم وعند هذا يصح الاستدلال
المذكور واما ان قلنا الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل وايضا فبتقدير ان يكون الجواب محذوفا الا ان ذلك
المحذوف لا بد وان يكون امرا يدل المذكور عليه ويكون لائقا بذلك الموضع

والجواب

اللائق بقوله اي شيء اكبر شهادة هو ان يقال هو الله ثم يقال بعده والله شهيد بيني وبينكم وعلى هذا التقدير يصح
الاستدلال بهذه الآية على انه تعالى يسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير هذا الدليل وفي المسألة دليل اخر وهو قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته فهذا يدل على انه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله كل شيء والمستثنى
يجب ان يكون داخلا تحت المستثنى منه وهذا يدل على انه مسمى باسم الشيء واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه

الاول

قوله ليس كمثله شيء والمراد ليس مثل مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه فهذا
تصريح بانه تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا تقول الكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء لان جعل كلمة من كلمات القرآن
عبثا باطلا لا يليق باهل الدين المصير اليه الا عند الضرورة الشديدة والثاني قوله تعالى الله خالق كل شيء فلو كان تعالى
يسمى باسم الشيء لزم كونه خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول ادخال التخصيص انما يجوز
في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت اليها ويجري وجودها مجرى عدمها فيطلق لفظ الكل على الاكثر تنبيها على ان البقية

جارية مجرى العدم ومن المعلوم ان الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى اعظم الاشياء واشرفها والاطلاق لفظ الكل
مع انه يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص ٥

الثالث

التمسك بقوله ولله الاسماء الحسنى والاسم انما يحسن بحسن مسماه وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال
ولفظ الشيء اعم الاشياء فيكون مسماه حاصلا في احسن الاشياء وفي اخسها ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات
الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال فوجب ان لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنى والله تعالى
امر بان يدعى الله بالاسماء الحسنى وجب ان لا يجوز دعاء الله بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال ان هذا
اللفظ ليس من اسماء الله البتة الرابع ان اسم الشيء يتناول المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله بيان الاول
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا سمى الشيء الذي سنفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سنفعله غدا يكون
معدوما في الحال فدل ذلك على ان اسم الشيء يقع على المعدوم واذا ثبت هذا فقولنا انه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر
الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة مميزة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا اللفظ لا يفيد فائدة في حق الله تعالى
البتة فكان عبثا مطلقا فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى

والجواب عن هذه

الوجوه نقول لما تعارضت الدلائل فنقول لفظ الشيء اعم الالفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام فمتى صدق فيه كونه ذاتا
وحقيقة وجب ان يصدق كونه شيئا وذلك هو المطلوب اما قوله واوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ فالمراد انه
تعالى اوحى الي هذا القران لانذركم به وهو خطاب لاهل مكة قوله ومن بلغ عطف على المخاطبين من اهل مكة اي لانذركم وانذر
كل من بلغه القران من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى يوم القيمة وعن سعيد بن جبير من بلغه القران فكانما
راى محمدا وعلى هذا التفسير فيحصل في الاية حذف والتقدير واوحي الي هذا القران الا ان العائد محذوف لدلالة الكلام عليه
كما يقال الذي رايت زيد والذي ضربت عمرو وفي تفسير قوله ومن بلغ قول اخر وهو ان يكون قوله ومن بلغ اي ومن احتلم وبلغ
حد التكليف وعند هذا لا يحتاج الى اضمار العائد الا ان الجمهور على القول الاول اما قوله قل ائنكم لتشهدون ان مع الله الهة
اخرى فنقول فيه بحثان

البحث الاول

قرا ابن كثير ائنكم بهمزة وكسرة بعدها خفيفة
شبه ياء ساكنة بلا مد وابو عمرو وقالون عن نافع كذلك الا انه يمد والباقون بهمزتين بلا مد البحث الثاني هذا استفهام
معناه الجحد والانكار قال الفراء ولم يقل اخر لان الالهة جمع والجمع يقع عليه التانيث كما قال ولله الاسماء الحسنى وقال فما بال
القرون الاولى ولم يقل الاول ولا الاولين ثم قال قل لا اشهد [illegible]
واعلم ان هذا الكلام يدل على ايجاب التوحيد والبراءة عن الشرك [illegible]
[illegible]

قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون

[illegible]

التقدير

التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد عليه السلام بنبوة انبيائهم وحينئذ سقط هذا الكلام

والجواب الاول ان يقال المراد بالذين آتيناهم الكتاب اليهود والنصارى وهم كانوا

اهل النظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول صلى الله عليه وسلم فعرفوا بواسطة تلك المعجزات
كونه رسولا من عند الله فالمقصود من تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه اما قوله تعالى
الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه قولان الاول ان قوله الذين صفة للذين الاول فيكون عاملهما واحدا ويكون المقصود
وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون والثاني ان قوله الذين خسروا انفسهم ابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره وفي قوله
الذين خسروا وجهان الاول انهم خسروا انفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر **والثاني**
جاء في التفسير انه ليس من كافر ولا مؤمن الا وله منزلة في الجنة فمن كفر صارت منزلته الى من اسلم فيكون قد خسر نفسه واهله
بان ورث منزله غيره

قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا

الى قوله تزعمون اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الاية الاولى بين في هذه الاية سبب ذلك الخسران ٥
وهو امران احدهما ان يفتري على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون هذه الاصنام
شركاء الله والله امرهم بعبادتها والتقرب اليها وكانوا ايضا يقولون الملائكة بنات الله ونسبوا اليه تحريم البحائر والسوائب
وثانيها ان اليهود والنصارى كانوا يقولون حصل في التورية والانجيل ان هاتين الشريعتين لا يتطرق اليهما النسخ والتغيير
وانه لا نبي بعدهما نبي **وثالثها** ما ذكره الله تعالى في قوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها ورابعها ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة ٥
وخامسها ان بعض الجهال منهم كانوا يقولون ان الله فقير ونحن اغنياء وامثال هذه الاباطيل التي كانوا ينسبونها الى الله كثيرة
وكلها افتراء منهم على الله **والنوع الثاني** من اسباب خسارهم تكذيبهم بايات الله تعالى والمراد منه
قدحهم في معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وطعنهم فيها وانكارهم كون القران معجزة قاهرة بينة ثم انه تعالى لما حكى عنهم
هذين الامرين قال انه لا يفلح الظالمون اي لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا وفي الاخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان واما
قوله ويوم نحشرهم جميعا ففي ناصب قوله يوم اقوال الاول انه محذوف وتقديره ويوم نحشرهم كان كيت وكيت
فترك ليبقى على الابهام الذي هو ادخل في التخويف والثاني التقدير اذكر يوم نحشرهم والثالث انه معطوف
على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم واما قوله ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم
تزعمون فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ويحتمل ان يكون قوله اين شركاؤكم ويحتمل ان يكون المراد اين شفاعتهم
لكم وانتفاعكم بهم وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا وتقريعا وتقريرا في نفوسهم ان الذين كانوا يظنونه مايوس
عنه وصار ذلك تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد الى الموصول من قوله الذين كنتم تزعمون محذوف
والتقدير الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس وكل زعم في كتاب الله كذب
وقوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم
ان ههنا مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء المنقطة من فوق
فتنتهم بالرفع وقرا ابو عمرو ونافع وابو بكر عن عاصم لم تكن فتنتهم بالياء المنقطة من اسفل فتنتهم بالنصب وقرا حمزة والكسائي
ثم لم يكن فتنتهم بالنصب اما القراءة بالتاء المنقطة من فوق ورفع الفتنة فظاهر لان قوله فتنتهم اسم تكن وان قالوا هو الخبر
واما القراءة بالتاء المنقطة من فوق ونصب قوله فتنتهم فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع بكونه اسم تكن وانما انث لتانيث الخبر
كقولهم من كانت امك او لان ان قالوا فتنة في المعنى ويجوز تانيث الا ان قالوا الا مقالتهم واما القراءة بالياء المنقطة من تحت
ونصب الفتنة فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم يكن وفتنتهم هو الخبر قال الواحدي الاختيار قراءة من جعل ان قالوا
الاسم دون الخبر لان ان اذا وصلت بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر والمظهر اذا اجتمعا كان ان يجعل المضمر
اسما والمظهر خبرا اولى كذا ههنا تقول كنت القائم فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا وتقول قرا حمزة والكسائي
والله ربنا بنصب قوله ربنا والوجهين احدهما باضمار اعني واذكر والثاني على النداء اي والله يا ربنا والباقون بكسر الباء
على انه صفة لله تعالى **المسألة الثانية** قال الزجاج تاويل هذه الاية تاويل حسن في اللغة
لا يعرفه الا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك وذلك ان الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين
على حبه فاعلم في هذه الاية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه الا ان تبرءوا منه وتباعدوا عنه فحلفوا انهم ما كانوا ٥
مشركين ومثاله ان ترى انسانا يحب عاديا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرا منه فيقال له ما كانت محبتك
لفلان الا ان انتفيت منه فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالاوثان ويتاكد هذا الوجه بما روي عطاء عن ابن عباس انه قال

ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف المضاف لان المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراءة منه
ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان الا ان فررت منه وتركته **المسألة الثالثة** ظاهر الآية
يقتضي انهم حلفوا في القيمة على انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيمة وللناس فيه قولان الاول
وهو قول ابي علي الجبائي والقاضي ان اهل القيمة لا يجوز اقدامهم على الكذب واحتجوا عليه بوجوه **الحجة الاولى**
ان اهل القيمة يعرفون الله بالاضطرار اذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيمة دار التكليف وذلك باطل واذا كانوا عارفين
بالله على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح بمعنى انه يعلم انه لو رام فعل القبيح لمنعه الله
منه لان مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا في فعل القبيح وانه لا يجوز فثبت ان اهل القيمة يعلمون الله
تعالى بالاضطرار وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح وذلك يقتضي انه لا يقدم احد من اهل القيمة على فعل القبيح
فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه لا يجوز منهم فعل القبيح اذا كانوا عقلاء الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال انه وقع منهم هذا الكذب لانهم
لما عاينوا اهوال القيمة اضطربت عقولهم فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين
في الدنيا **والجواب** عن الاول انه تعالى لا يجوز ان يحشرهم ثم يورد عليهم التوبيخ بقوله
اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع انهم غير عقلاء لان هذا لا يليق بحكمة الله تعالى وايضا
فالمكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة ليعلموا انهم فيما يعاملهم الله به غير مظلومين والجواب عن الثاني ان النسيان
لما كانوا عليه في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد لان العاقل لا يجوز ان ينسى مثل هذه الاحوال وان بعد العهد وانما يجوز ان ينسى اليسير
من الامور ولولا ان الامر كذلك لجوزنا ان يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه ٥
ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة **الحجة الثانية** ان القوم الذين اقدموا على ذلك الكذب
اما ان يقال انهم ما كانوا عقلاء فان قلنا انهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي كلام المجانين
في معرض تمهيد العذر وان قلنا انهم كانوا عقلاء فهم يعلمون ان الله تعالى عالم باحوالهم مطلع على افعالهم ويعلمون ان ترويج الكذب
على الله محال وانهم لا يستفيدون بذلك الكذب الا زيادة المقت والفضيحة واذا كان الامر كذلك امتنع اقدامهم في مثل هذه
الحالة على الكذب الحجة الثالثة انهم لو كذبوا في موقف القيمة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد اقدموا على هذين النوعين
من القبيح والذنب وذلك يوجب العقاب فتصير الدار الآخرة دار التكليف وقد اجمعوا على انه ليس الامر كذلك واما ان يقال
انهم لا يستحقون على ذلك الكذب وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا وذنبا فهذا يقتضي حصول الاذن من الله في ارتكاب القبائح والذنوب
وانه باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيمة على القبيح والكذب واذا ثبت هذا فعند ذلك قالوا تحمل قوله والله ربنا
ما كنا مشركين اي ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لان القوم كانوا يعتقدون في انفسهم انهم كانوا موحدين
متباعدين عن الشرك فان قيل فعلى هذا التقدير يكونون صادقين فيما اخبروا عنه لانهم انما اخبروا بانهم كانوا غير مشركين عند
انفسهم فلماذا قال الله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم انهم كذبوا فيما تقدم ذكره من قولهم والله ربنا ما كنا مشركين حتى يلزمنا هذا
السؤال بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور كانوا يخبرون عنها كقولهم انهم على صواب وان ما هم
عليه ليس بشرك والكذب يصح عليهم في دار الدنيا وانما ينفى ذلك عنهم في الآخرة والحاصل ان المقصود من قوله تعالى انظر
كيف كذبوا على انفسهم اختلاف الحالين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يحترزون عنه وانهم في الآخرة يحترزون عن
الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق وتعلق احد الامرين بالآخر اظهار الله تعالى للرسول ذلك ومعناه ان القوم لاجل شركهم
كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع انهم كانوا في دار الدنيا يكذبون على انفسهم ويزعمون انهم على صواب هذا
حاصل كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره ابو علي الجبائي والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الكفار يكذبون
في هذا القول قالوا والدليل على ان الكفار قد يكذبون في القيمة وجوه **الاول** انه تعالى
حكى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون ثم انه تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ٥
والثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون بعد قوله ويحلفون
على الكذب فشبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا والثالث قوله حكاية عنهم قالوا كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وكل
ذلك يدل على اقدامهم في بعض الاوقات على الكذب والرابع قوله تعالى حكاية عنهم ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وقد علموا انه
تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص والخامس انه تعالى في هذه الآية لما حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وحمل
هذا على ان المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر ثم قوله تعالى بعد ذلك انظر كيف كذبوا على انفسهم
على انهم كذبوا في الدنيا يوجب تفكك نظم الآية وصرف اول الآية الى احوال القيمة وصرف آخرها الى الدنيا وهو في غاية البعد
اما قوله اما ان يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل او حال نقصان العقل فنقول لا يبعد ان يقال انهم لما عاينوا احوال القيمة وشاهدوا

موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت قوله كيف يليق بحكمة الله تعالى ان يحكي عنهم ما ذكروه
في حال اضطراب العقول قلنا لان هذا يوجب الخوف الشديد بعد عند سماع هذا الكلام حال كونهم في الدنيا وهو المقصود من تنزيل
هذه الآيات الا ذلك واما قوله ثانيا المكلفون لا بد وان يكونوا عقلاء يوم القيمة فنقول اختلال عقولهم ساعة واحدة حال
ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقلهم في سائر الاوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسألة اما قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم
فالمراد انكارهم كونهم مشركين وقوله وضل عنهم عطف على قوله انظر تقديره وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الاصنام
فلم تغن عنهم شيئا وذلك انهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم **قوله تعالى** ومنهم من يستمع
اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا اعلم انه تعالى لما بين احوال الكفار في الآخرة اتبعه بما يوجب
اليأس عن ايمان بعضهم فقال ومنهم من يستمع اليك وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس حضر
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو سفيان والوليد بن المغيرة والنضر بن الحرث بن علقمة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وامية
وابي ابنا خلف والحرث بن عامر واستمعوا الى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال
ما ادري ما يقول لكني اراه يحرك شفتيه ويتكلم باساطير الاولين كالذي كنت احدثكم به عن اخبار القرون الاولى قال
ابو سفيان اني لارى بعض ما يقول حقا فقال ابو جهل كلا فانزل الله تعالى ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ٥
ان يفقهوه والاكنة جمع كنان وهو ما وقى شيئا وستره مثل عنان واعنة والفعل منه كننت واكننت واما قوله ان يفقهوه
قال الزجاج موضع ان نصب على انه مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم اكنة لكراهة ان يفقهوه فلما حذفت
اللام نصب الكراهة ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها الى ان وقوله وفي آذانهم وقرا قال ابن السكيت الوقر الثقل في الاذن
المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يصرف عن الايمان ويمنع منه ويحول
بين الرجل وبينه وذلك لان هذه الآية تدل على انه جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن الايمان وذلك هو المطلوب
قالت المعتزلة لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه **الاول** انه تعالى انما انزل القرآن
ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المراد من هذه الآية انه تعالى منع الكفار عن الايمان
لكان لهم ان يقولوا للرسول لما حكم الله بانه منعنا من الايمان فلم يذمنا على ترك الايمان ولم يدعونا الى فعل الايمان الثاني انه
تعالى لو منعهم من الايمان ثم دعاهم اليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى لا يكلف الله الثالث
انه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر
وقال في آية اخرى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم واذا كان قد حكى الله هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع ان يذكره
هاهنا في معرض التقرير والتصحيح والا لزم التناقض والرابع انه لا نزاع ان القوم كانوا يفقهون ويسمعون ويعقلون والخامس
ان هذه الآية وردت في معرض الذم لهم على ترك الايمان ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين
والسادس ان قوله حتى اذا جاؤك يجادلونك يدل على انهم كانوا يفقهون ويميزون الحق عن الباطل وعند
هذا قالوا لا بد من التأويل وهو من وجوه الاول قال الجبائي ان القوم كانوا يستمعون قراءة الرسول ليتوسلوا بسماع قراءته
الى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وايذاءه فعند ذلك كان الله سبحانه يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد من الاكنة ويثقل
اسماعهم عن سماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد من قوله وفي آذانهم وقرا والثاني ان الانسان الذي علم الله منه
انه لا يؤمن وانه يموت على الكفر فانه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة تستدل الملائكة برؤيتها على انهم لا يؤمنون ٥
فصارت تلك العلامة دالة على انهم لا يؤمنون واذا ثبت هذا فنقول لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع مع ان تلك
العلامة في نفسها ليست مانعة عن الايمان والتأويل الثالث انهم لما اصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه فصار عدولهم
عن الايمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الايمان فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والتأويل الرابع انه تعالى لما منعهم الالطاف
التي انما تصلح ان تفعل بمن قد اهتدى فاخلاهم منها وفوض امورهم الى انفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد ان يضيف ذلك الى نفسه فيقول
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والتأويل الخامس انه يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم وقالوا قلوبنا
في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر **والجواب** عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان انه لا يمكن حمل الكنان
والوقر على ان الله تعالى منعهم عن الايمان هو انا نقول بل البرهان العقلي القاطع قائم على صحة هذا المعنى وذلك لان العبد الذي
اتى بالكفر ان لم يقدر على الاتيان بالايمان فقد صح قولنا انه تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الايمان واما ان قلنا
ان القادر على الكفر كان قادرا على الايمان فنقول يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الايمان الا اذا انضم الى تلك
القدرة داعية اليه وقد عرفت في هذا الكتاب ان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من الله وتكون
تلك الداعية الجاذبة الى الكفر كالغطاء للقلب عن الايمان وكالوقر للسمع عن استماع دلائل الايمان فثبت بما ذكرنا ان البرهان العقلي مطابق لما دل

عليه ظاهر هذه الآية واذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر هذه الآية وجب حمل هذه الآية عليه عملا بالبرهان وبظاهر القرآن والله اعلم

المسئلة الثالثة انه تعالى قال ومنهم من يستمع اليك فذكره بصيغة الافراد ثم قال على قلوبهم فذكرهم بصيغة الجمع وانما حسن ذلك لان صيغة من واحد في اللفظ جمع في المعنى واما قوله تعالى وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها فالمراد انه تعالى لما جعل على قلوبهم اكنة ومنه الآية تدل على فساد التأويل الاول الذي نقلناه عن الجبائي لانه لو كان المراد من قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة القاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوصل لسماع صوته الى وجدان مكانه لما كان قوله وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها لائقا بذلك الكلام وايضا لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب ان يقال وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يسمعوه لان المقصود الذي ذكره الجبائي انما يحصل بمنع سماع صوت الرسول اما المنع من فهم كلامه ومن فهم مقصوده فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله اما قوله تعالى حتى اذا جاءوك يجادلونك فاعلم ان هذا الكلام جملة اخرى مرتبة على ما قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي يقع بعدها الجمل والجملة هي قوله واذا جاءوك يقول الذين كفروا تفسير لقوله يجادلونك والمعنى انه بلغ تكذيبهم الآيات الى انهم يجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلتهم بانهم يقولون ان هذا الا اساطير الاولين قال الواحدي اصل الاساطير من السطر وهو ان يجعل شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من نخل مغروس قال ابن السكيت يقال سطر وسطر فمن قال سطر جمعه في القليل اسطر والكثير سطور ومن قال سطر جمعه اسطار والاساطير جمع الجمع وقال الجبائي واحد الاساطير اسطور واسطورة واسطيرة قال الزجاج واحد الاساطير اسطورة مثل احاديث واحدوثة قال ابو زيد الاساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد ثم قال الجمهور اساطير الاولين ما سطره الاولون قال ابن عباس معناه احاديث الاولين التي كانوا يسطرونها اي يكتبونها اما قول من فسر الاساطير بالترهات فهو معنى وليس بتفسير ولما كانت اساطير الاولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لا فائدة فيه لا جرم فسرت اساطير الاولين بالترهات

المسئلة الرابعة اعلم انه كان مقصود القوم من ذلك قولهم ان هذا الا اساطير الاولين القدح في كون القرآن معجزا كانهم قالوا ان هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة في القصص المذكورة للاولين واذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الاولين واقاصيص الاقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة

واجاب القاضي عنه بان قال هذا السؤال مدفوع لانه يلزم ان يقال لو كان في مقدوركم معارضته لوجب ان تأتوا بتلك المعارضة وحيث لم يقدروا عليها ظهر انها معجزة ولقائل ان يقول كان للقوم ان يقولوا نحن وان كنا ارباب هذا اللسان العربي الا انا لا نعرف كيفية تصنيف الكتب وكيفية تأليفها ولسنا اهلا لذلك ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزا لانا بينا انه من جنس سائر الكتب المشتملة على اخبار الاولين واقاصيص المتقدمين واعلم ان الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك

قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون في الآية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين انهم طعنوا في كون القرآن معجزا بان قالوا انه من جنس اساطير الاولين واقاصيص الاقدمين بين في هذه الآية انهم ينهون عنه وينأون عنه وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه السلام فالضمير في قوله عنه يحتمل ان يكون عائدا الى القرآن وان يكون عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم وهم ينهون عن القرآن وتدبره والاستماع له وقال الآخرون بل المراد ينهون عن الرسول واعلم ان النهي عن الرسول محال بل لا بد وان يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه السلام وهو غير مذكور فلا جرم حصل فيه قولان منهم من قال المراد انهم ينهون عن التصديق بنبوته والاقرار برسالته وقال عطاء ومقاتل نزلت في ابي طالب كان ينهى قريشا عن ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه والقول الاول اشبه لوجهين الاول ان جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية يقتضي ذم طريقتهم فكذلك قوله وهم ينهون عنه ينبغي ان يكون محمولا على امر مذموم ولو حملناه على ان ابا طالب كان ينهى عن ايذائه لما حصل هذا النظم والثاني انه تعالى قال بعد ذلك وان يهلكون الا انفسهم يعني به ما تقدم ذكره ولا يليق ذلك بان يكون المراد من قوله وهم ينهون عنه النهي عن اذيته لان ذلك حسن لا يوجب الهلاك فان قيل ان قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى قوله وينأون عنه لا الى قوله ينهون عنه لان المراد بذلك انهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به هذا القول

قلنا ان ظاهر قوله وان يهلكون الا انفسهم يرجع الى كل ما تقدم ذكره لانه بمنزلة ان يقال فلان يبعد عن الشيء الفلاني ويبعد عنه وما يضر بذلك الا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقا باحد الامرين دون الآخر

اعلم انا قلنا الكفار كانوا يعاملون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من القبيح

النوع الاول انهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والاقرار بنبوته والثاني انهم كانوا

ينأون عنه والنأي البعد يقال نأى ينأى اذا بعد ثم قال وان يهلكون الا انفسهم وما يشعرون قال ابن عباس وما يهلكون الا انفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون انهم يهلكون انفسهم ويذهبونها الى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية

قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار الآية اعلم انه تعالى لما ذكر في صفة من ينهى عن متابعة الرسول وينأى عن طاعته انهم يهلكون انفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيه مسائل

المسئلة الاولى قوله ولو ترى يقتضي له جوابا وقد حذف تفخيما للامر وتعظيما للشأن وجاز حذفه لعلم المخاطب به واشباهه كثيرة في القرآن والشعر ولو قدرت الجواب كان التقدير لو رأيت سوء منقلبهم او لرأيت سوء حالهم وحذف الجواب في هذه الاشياء ابلغ في المعنى من اظهاره الا ترى انك اذا قلت لغلامك والله لئن قمت اليك وسكت عن الجواب ذهب بفكره الى انواع المكروه من الضرب والقتل وعظم الخوف ولم يدر اي الاقسام تبغي ولو قلت والله لئن قمت اليك لاضربنك فاتيت بالجواب لم يبق شيئا غير الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت ان حذف الجواب اقوى تأثيرا في حصول الخوف ومنهم من قال جواب لو مذكور من بعض الوجوه والتقدير ولو ترى اذ وقفوا على النار يقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب

المسئلة الثانية قوله وقفوا يقال وقفته وقفا ووقف وقوفا كما يقال رجعته رجعا فرجع رجوعا قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على ان يدخلوا النار والثاني يجوز ان يكونوا وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق جهنم **والثالث** معناه انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان اي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو انهم يكونون في جوف النار وتكون النار محيطة بهم ويكونون غائصين فيها وعلى هذا التقدير فقد اقيم على مقام في وانما صح على هذا التقدير ان يقال وقفوا على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى الاستعلاء فان قيل لما ذا قال ولو ترى وذلك يؤذن بالاستقبال ثم قال بعده اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهذا يدل على الماضي قلنا ان كلمة اذ تقام مقام اذا اذا اراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وازالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة من هذا الاعتبار

المسئلة الثالثة قال الزجاج الامالة في النار حسنة جيدة لان ما بعد الالف مكسور وهو حرف كانه مكرر في اللسان فصار الكسر فيه كالكسرتين اما قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه مسائل

المسئلة الاولى قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم قد تمنوا ان يردوا الى الدنيا واما قوله ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه قولان احدهما انه داخل في التمني والتقدير انهم تمنوا ان يردوا الى الدنيا والا يكونوا مكذبين وان يكونوا مؤمنين فان قالوا هذا باطل لانه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في آخر الآية وانهم لكاذبون والمتمني لا يوصف بكونه كاذبا قلنا لا نسلم ان المتمني لا يوصف بكونه كاذبا لان من اظهر التمني بمعنى الاخبار عن كونه مريدا لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ومثاله ان يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك فهذا متمن في حكم الواعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه قيل انه كذب في وعده والقول الثاني ان التمني تم عند قوله يا ليتنا نرد واما قوله ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهو كلام مبتدأ وقوله تعالى في آخر الآية وانهم لكاذبون عائد اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين ثم ان الله تعالى كذبهم وبين انهم لو ردوا لكذبوا ولاعرضوا عن الايمان

المسئلة الثانية قرأ ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع ونكذب ونكون بالنصب فيهما والباقون بالرفع في الثلاثة فحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في التمني لا محالة واما الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون فيه وجهان **الاول** ان يكون معطوفا على قوله نرد وتكون الثلاثة داخلة في التمني فعلى هذا فقد تمنوا الرد وان لا يكذبوا وان يكونوا من المؤمنين والوجه الثاني ان يقطع ولا نكذب وما بعده من الاول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين فهم ضمنوا انهم لا يكذبون بعد حصول الرد والمتمني يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا او لم نرد اي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب بعده ابدا قال سيبويه وهو مثل قولك دعني ولا اعود فيهما المطلوب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير داخل في الطلب فكذا ههنا قوله يا ليتنا نرد الداخل في هذا التمني الرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا الوجه الثاني اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده اخبارا محضا واحتجوا عليه بان الله كذبهم في الآية الثانية بقوله وانهم لكاذبون

والتمني لا يجوز تكذيبه وهذا اختيار ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة الا انا قد اجبنا عن هذه الحجة وذكرنا ان هذا
ليس تمنيا وانما هو خبر والمعنى ولا نكذب ونكون بالنصب فيه وجوه **الاول** باضمار ان على جواب التمني
والتقدير يا ليتنا نرد ان لا نكذب **الثاني** ان تكون الواو مبدلة من الفاء والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب فتكون الواو
ههنا بمنزلة الفاء في قوله لو ان لنا كرة فنكون من المحسنين ويتاكد هذا الوجه بما روي ان ابن مسعود كان يقرا فلا نكذب
بالفاء على النصب **والثالث** ان يكون معناه الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين
كما تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا للبن واعلم ان على هذه القراءة تكون الامور الثلاثة
داخلة في التمني واما ان المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر وهي انه كان يرفع ولا نكذب
وينصب ونكون فالتقدير انه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى انا ان رددنا غير مكذبين نكن من المومنين المسئلة الثانية
قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد لا شبهة فيه ان المراد منه تمني ردهم الى مثل حالة التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في
المنتقل من حال الى حال فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى والظاهر ان من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والاهوال
من ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى ليسعى في ازالة جميع وجوه التقصيرات ومعلوم ان الكفار قصروا في دار الدنيا
فهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات وذلك التدارك لا يحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب
ولا بعمل الايمان بل انما يحصل التدارك بمجموع هذه الامور الثلاثة فوجب ادخال هذه الثلاثة تحت التمني فان قيل
كيف يحسن منهم تمني الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة **والجواب** من وجوه الاول
لعلهم لم يعلموا ان الرد لا يحصل والثاني انهم وان علموا ان ذلك لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى
يريدون ان يخرجوا من النار وكقوله ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه الاشياء مع العلم بانها
لا تحصل فبان يتمنوه اقرب لان باب التمني اوسع لانه يصح ان يتمنى ما لا يصح ان يريد من الامور الماضية ثم قال
تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** معنى بل
ههنا رد كلامهم والتقدير انهم ما تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وحصول الايمان لاجل كونهم راغبين في الايمان بل لاجل
خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت تلك الرغبة
رغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة فاما الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب فغير مفيد **المسئلة الثانية** المراد
من الاية انه ظهر لهم في الاخرة ما اخفوه في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي اخفوه على وجوه الاول قال ابو روق ان المشركين
في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك
حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قال الواحدي وعلى هذا القول اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال عقائدهم واعمالهم
وسوء عاقبتهم وذلك لان كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم
قال الله بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل **الثالث** قال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه
الرؤساء عنهم من امر البعث والنشور قالوا والدليل على صحة هذا القول انه تعالى ذكر عقيبه قالوا ان هي الا حياتنا
الدنيا وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الاية في المنافقين وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون
الاسلام وبدا لهم يوم القيامة وظهر بان عرف غيرهم انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون
من جحد نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به وما كانوا يحرفون من التورية مما يدل على ذلك واعلم ان اللفظ
محتمل لوجوه كثيرة والمقصود منها باسرها انه ظهرت فضيحتهم في الاخرة وانهتكت استارهم وهو معنى قوله تعالى يوم تبلى
السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الايمان
بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب **فان قيل** ان اهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة
وشاهدوا انواع العذاب والعقاب فلو ردهم الله تعالى الى الدنيا فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى
الكفر بالله والى معصية الله قلنا قال القاضي تقدير الاية ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه الحالة
لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة ولم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون
معتبرا لا محالة في الاية الا انا نقول هذا الجواب ضعيف لان المقصود من الاية بيان غلوهم في الاصرار
على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا عدم معرفة الله في القيامة وعدم مشاهدة اهوال القيامة لم يكن في
اصرار القوم على كفرهم الاول مزيد تعجب لان اصرارهم على الكفر يجري مجرى اصرار سائر الكفار على الكفر
في الدنيا فعلمنا ان الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة اذا عرفت هذا فنقول قال الواحدي هذه الاية
من الادلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك

ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب ثم سالوا الرجعة فردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك
للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون وفيه سؤال وهو انه كيف
انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه **والجواب** انا بينا ان منهم من قال
الداخل في التمني هو مجرد قوله يا ليتنا نرد واما الباقي فهو اخبار ومنهم من قال بل الكل داخل في التمني الا انه قال
التكذيب في التمني ايضا جائز لان التمني يدل على الاخبار على سبيل الضمن والضرورة كقول القائل ليت زيدا جاءنا
فكنا ناكل ونشرب ونتحدث وكذا ههنا **قوله تعالى** وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا
وما نحن بمبعوثين اعلم انه حصل في الاية قولان الاول انه تعالى ذكر في الاية الاولى انه بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل
بين في هذه الاية ان ذلك الذي يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا ينكرونه ويخفون صحته
ويقولون ما لنا حيوة الا هذه الحيوة الدنيوية وليس بعد هذه الحيوة لا ثواب ولا عقاب والثاني ان تقدير الاية
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا الحشر والنشر ولقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين **قوله تعالى**
ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا
قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عنهم
في الاية الاولى انكارهم الحشر والنشر والبعث والقيمة بين في هذه الاية كيفية حالهم في القيمة فقال ولو ترى
اذ وقفوا على ربهم واعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الاية وقالوا ظاهر الاية يدل على ان اهل القيمة
يقفون عند الله وبالقرب منه وذلك يدل على كونه بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه اخرى واعلم ان هذا خطا وذلك
ان ظاهر الاية يدل على كونهم واقفين على الله كما يقف احدنا على الارض وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله وانه
باطل بالاتفاق فوجب المصير الى التاويل وهو من وجوه **الاول** ان يكون المراد ولو ترى اذ وقفوا
على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المومنين وعلى ما اخبرهم به من امر الاخرة والثاني ان المراد من الوقوف
المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اي عرفته والثالث ان يكون المراد انهم وقفوا لاجل السؤال فخرج الكلام
مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن المقصود بالالفاظ الفصيحة
البليغة **المسئلة الثانية** المقصود من هذه الاية انه تعالى حكى عنهم في الاية الاولى انهم ينكرون
القيمة والبعث في الدنيا ثم بين انهم في الاخرة يقرون به فيكون المعنى ان حالهم فيه قد انقلب الى الاقرار
وذلك لانهم اذا شاهدوا القيامة والثواب والعقاب قال الله اليس هذا بالحق فان قيل هذا الكلام يدل على انه
تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله تعالى ولا يكلمهم **والجواب** انا
نحمل قوله ولا يكلمهم بالكلام الطيب النافع وعلى هذا التقدير فيزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قال
لهم اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا فالمقصود انهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم انه تعالى يقول لهم
فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الاحساس وقوله تعالى
بما كنتم تكفرون اي بسبب كفركم واعلم انه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لان ذلك
الدليل قد تقدم ذكره في اول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا على ما قررناه وفسرناه بل المقصود
من ذكر هذه الاية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول **قوله تعالى** قد خسر
الذين كذبوا بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم الا ساء ما يزرون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان المقصود من هذه الاية
شرح حالة اخرى من احوال منكري البعث والقيمة وهي امران احدهما حصول الخسران فتقديره انه تعالى لما بعث جوهر
النفس الناطقة الى هذا العالم الجسماني واعطاه هذه الالات الجسمانية والادوات الحيوانية واعطاه
العقل والفكر لاجل ان يتوسل باستعمال هذه الالات والادوات الى تحصيل المعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة
التي يعظم نفعها بعد الموت فاذا استعمل الانسان هذه الالات والادوات والقوة العقلية والقوة الفكرية
في تحصيل هذه اللذات الدايرة والسعادات المنقطعة ثم انتهى الانسان الى اخر عمره فقد خسر خسرانا مبينا لان
راس المال قد فني والربح الذي ظن انه المطلوب فني ايضا وانقطع فلم يبق في يده لا من راس المال اثر ولا من الربح شي
وكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكرا للبعث والقيمة وكان يعتقد ان منتهى السعادات
ونهايات الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية اما من كان مومنا بالبعث والقيمة فانه لا يعتبر هذه
السعادات الجسمانية ولا يكتفي بهذه الخيرات العاجلة بل يسعى في اعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران البتة

عما ذكرنا ان الذين كذبوا بلقاء الله وانكروا البعث والقيمة قد خسروا خسرانا مبينا وانهم عند الوصول الى موقف القيمة يتحسرون
على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد والنوع الثاني من وجوه خسارهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في الاقبال على الله والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في حبه وخدمته وايضا في الانقطاع
عن الدنيا وفي ترك محبتها وفي قطع العلائق بين القلب وبين كل ما سوى الله ومن كان منكرا للبعث والقيمة فانه لا يسعى في اعداد الموقف
القيمة ولا يسعى في قطع العلائق بين القلب وبين الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم الروحانيات وكالمنقطع عن احبابه
واقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم الاستعداد الى الحال
بامر ذلك العالم ويحصل له الالام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم والامتناع عن الاستمتاع بخيرات هذا
العالم فالاول هو المراد من قوله يا حسرتنا على ما فرطنا فيها والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فهذا
تقرير المقصود من هذه الاية **المسألة الثانية** المراد من الخسران فوت الثواب
العظيم وحصول العقاب العظيم والذين كذبوا بلقاء الله المراد منه الذين انكروا البعث والقيمة وقد بالغنا في شرح
هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانما حسنت هذه الكناية لان موقف القيمة موقف لا حكم فيه لاحد الا لله
ولا قدرة لاحد على النفع والضر والرفع والخفض الا الله وقوله حتى اذا جاءتهم الساعة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد
خسروا لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى ههنا انه منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيمة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة
بغتة فان قيل انما يتحسرون عند موتهم قلنا لما كان الموت وقوعا في احوال الاخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة
وسمي باسمها ولذلك قال عليه السلام من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة القيمة وفي تسمية يوم القيمة
بالساعة وجوه **الاول** ان يوم القيمة يسمى الساعة لسرعة الحساب فيه كانه قيل
ما هي الا ساعة الحساب الثاني ان الساعة هي الوقت الذي يقوم فيه القيمة سميت ساعة لانها تفجأ الناس في ساعة
لا يعلمها احد الا الله تعالى الا ترى انه قال بغتة والبغتة الفجاءة والمعنى ان الساعة لا تجيء الا دفعة لانه
لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفي اي وقت يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر
كانه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا قال الزجاج معنى دعاء الحسرة تنبيه الناس على
ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الامور بهذه اللفظة كقوله تعالى يا حسرة على العباد
ويا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ويا ويلتا االد وهذا ابلغ من ان يقال الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا اسفى على يوسف
تاويله يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع لي من الاسف ووقع النداء على غير المنادى في الحقيقة وقال سيبويه انك
اذا قلت يا عجباه فكانك قلت يا عجب احضر وتعال فانه من ابانك اذا عرفت هذا فنقول حصل النداء ههنا ثم ويلنا فاحضري
ان النداء للحسرة والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج والثاني ان المنادى هو نفس الحسرة على معنى ان هذا وقتك
فاحضري وهو قول سيبويه وقوله على ما فرطنا فيها فيه بحثان **الاول** قال
ابو عبيدة يقال فرطت في الشي اي ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا وقال الزجاج فرطنا اي قدمنا العجز جعله من قولهم
فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط الشي اذا قدمه قال الواحدي فالتفريط عنده تقديم التقصير **البحث**
الثاني ان الضمير في قوله فيها الى ماذا يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس في الدنيا والسوال عليه انه لم يجر
للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير اليها وجوابه ان العقل دل على ان موضع التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود هذا الضمير اليها
لهذا المعنى الثاني قال الحسن المراد يا حسرتنا على ما فرطنا في الساعة والمعنى على ما فرطنا في اعداد الزاد للساعة وتحصيل
الاهبة لها والثالث ان يعود الكناية الى معنى ما في قوله ما فرطنا فيها يا حسرتنا على الاعمال والطاعات التي فرطنا
فيها والرابع قال محمد بن جرير الطبري الكناية تعود الى الصفقة لانه تعالى لما ذكر الخسران دل ذلك على حصول
الصفقة والمبايعة ثم قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم واعلم ان المراد من قوله يا حسرتنا على
ما فرطنا فيها الاشارة الى انهم لم يحصلوا لانفسهم ما به استحقوا الثواب العظيم ولا شك ان ذلك نهاية الخسران قال
ابن عباس الاوزار الاثام والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل واصله من الحمل يقال وزرت الشي اي حملته ازره
وزرا ثم قيل للذنوب اوزار لانها تثقل ظهر من حملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل نفس حاملة وقال
ابو عبيدة يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان
الذي يوزره اثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية اي يحمل قال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي يحملون ثقل ذنوبهم
واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال السدي وغيره ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شي من احسن الاشياء صورة واطيبه
ريحا ويقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قالوا

ركبانا

ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شي هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني
في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي وقال الزجاج الثقل كما يذكر
في الوزن قد يذكر ايضا في الحال والصفة يقال ثقل علي خطاب فلان والمعنى كرهته فالمعنى انهم يقاسون عذاب
ذنوبهم مقاساة ثقل ذلك عليهم وقال الاخرون معنى قوله وهم يحملون اوزارهم انه لا يزايلهم اوزارهم كما تقول شخصك
نصب عيني اي ذكرك ملازم لي ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشي شيئا يزرونه اي يحملونه
والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ مذكور في سورة النساء في قوله وساء سبيلا **قوله تعالى**
وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الاخرة خير للذين يتقون افلا يعقلون في الاية مسائل **المسألة**
الاولى اعلم ان المنكرين للبعث والقيامة تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها فذكر الله هذه الاية تنبيها على خساستها
وركاكتها واعلم انه في نفس هذه الحيوة لا يمكن ذمها لان الحيوة العاجلة لا يصح اكتساب السعادات الاخروية الا فيها فلهذا السبب
اختلفوا في تفسير هذه الاية على قولين **الاول** ان المراد منه حيوة الكافر قال ابن عباس يريد
حيوة اهل الشرك والنفاق والسبب في وصف حيوة هولاء بهذه الصفة ان حيوة المومن يحصل فيها اعمال صالحة فلا تكون
لعبا ولهوا والقول الثاني ان هذا عام في حيوة المومن والكافر والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه الحيوة والطيبات المطلوبة
في هذه الحيوة وانما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو فانه يلتذ به ثم عند انقراضه وانقضائه
لا يبقى منه الا الندامة فكذلك هذه الحيوة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة واعلم ان تشبيه هذه الحيوة
باللعب واللهو فيه وجوه الاول ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضاء والزوال ومدة هذه الحيوة كذلك الثاني
ان اللعب واللهو لا بد وان ينتهيا في اكثر الامر الى شي من المكاره ولذات الدنيا كذلك **الثالث**
ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور فاما عند التامل التام والكشف عن حقائق الامور لا يبقى اللعب واللهو
اصلا وكذلك فان اللعب واللهو لا يحصل الا للصبيان والجهال المغفلين اما العقلاء فقلما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو فكذلك
الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للغافلين الجهال بحقائق الامور فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون
ان كل هذه الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقة معتبرة **الرابع** ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة فكذلك الاحوال
الدنيوية ليس لها عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب ولهو وليس لها حقيقة معتبرة ولما
بين تعالى ذلك قال بعده وللدار الاخرة خير للذين يتقون وصف الاخرة بكونها خيرا ويدل على ان الامر كذلك حصول
التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الاخرة في امور احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الاخرة شريفة
وبيان ان الامر كذلك وجوه **الاول** ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين وهو في نهاية
الخساسة بدليل ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيه اكمل من امر الانسان فان الجمل
اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الفساد والتمزيق والعقرب اقوى على الايلام ومما يدل
على خساستها ان هذه اللذات لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف فكان يجب ان الانسان الذي وقف
كل عمره على الاكل والوقاع ان يكون اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم بالبديهة انه ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان
يكون ممقوتا مستقذرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال
بل يخفونها ولذلك فان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الافاعيل بحضور الناس وذلك
يدل على ان هذه الافعال لا توجب الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ايضا ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون
فيه الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك اللذة من جنس النقصانات والا لما كان الامر كذلك ومما يدل عليه ان هذه
اللذات ترجع حقيقتها الى دفع الالام وكذلك فان كل من كان اشد جوعا واقوى حاجة كان التذاذه بهذه الاشياء اكمل واقوى
واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة
الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات واما السعادات
الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في انسان كثرة
العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك
الانسان واشقياء بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال
مرتبة اللذات الروحانية الوجه الثاني في بيان ان خيرات الاخرة افضل من خيرات الدنيا هو ان نقول هب ان هذين
النوعين تشاركا في الفضل والمنفعة الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعا واما الوصول
الى الخيرات الموعودة غدا في الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في اخر ذلك

اليوم وكم من اسير كبير اصبح في الملك والامارة ثم امسى اسيرا فقيرا وعند هذا التفاوت ايضا يوجب المباينة بين الرتبة
الوجه الثالث انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما اخر في الدنيا الا انه
لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات واللذات اما كل ما جمعه من موجبات السعادات فانه
يعلم قطعا انه ينتفع به في دار الاخرة **والوجه الرابع** انه ينغص لذاته الانس انقطاعه عن خيرات الدنيا لا يكون خاليا من شوائب
المكروهات ومقاساة الجوعات وذلك قيل من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق وقيل انه سرور وتمامه **الوجه**
الخامس انه ينغص تلك الاموال والطيبات في الغد الا ان تلك المنافع متعرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت
تلك المنافع اقوى والذ واكمل وافضل كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها اقوى واكمل كما قال الشاعر

اشد الغم عندي في سرور ۞ تيقن عنه صاحبه انتقالا ۞

فثبت بما ذكرنا ان لذات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة والنقصانات الكاملة وسعادات الاخرة
مبراة عنها فوجب القطع بان الاخرة افضل واكمل وانقى وابقى واحرى واولى **المسئلة الثانية**
قرا ابن عامر ولدار الاخرة باضافة الدار الى الاخرة والباقون وللدار الاخرة على جعل الاخرة نعتا للدار اما وجه قراءة
ابن عامر فهو ان الصفة في الحقيقة فائدة للموصوف بصحة الاضافة من هذا الوجه ونظيره قوله بارحة الاولى ويوم الخميس
وحق اليقين وعند البصريين لا تجوز هذه الاضافة قالوا لان الصفة نفس الموصوف واضافة الشيء الى نفسه ممتنعة
واعلم ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل تصور الموصوف منفكا عن الصفة ولو كان
الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا ولقولهم وجه دقيق يمكن تقريره الا انه لا يليق بهذا المكان ثم ان البصريين
ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجها اخر فقالوا والدار الاخرة صفة للدار لكنه جعلها صفة للساعة فكانه قال ولدار
الساعة الاخرة **فان قيل** فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم يكون قد اقيم الاخرة التي هي الصفة
مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح قلنا لا يقبح ذلك اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ۵
ولفظ الاخرة قد استعمل استعمال الاسماء والدليل عليه قوله وللاخرة خير لك من الاولى واما قراءة العامة فهي ظاهرة
لانها تقتضي جعل الاخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى امكن اجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة الى العدول
عنه **المسئلة الثالثة** اختلفوا في المراد بالدار الاخرة على وجوه قال ابن عباس هي الجنة
وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس دار الاخرة خير وقال الاصم التمسك بعمل الاخرة خير وقال
اخرون نعيم الاخرة خير من نعيم الدنيا من حيث كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب امنة من الانقضاء والانقراض ثم قال
تعالى للذين يتقون فبين ان هذه الخيرية انما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر فاما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا
بالنسبة اليه خير من الاخرة على ما قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال افلا تعقلون قرا نافع وابن عامر
افلا تعقلون بالتاء ههنا وفي سورة الاعراف ويوسف ويس بالتاء والباقي بالياء وقرا حفص عن عاصم في يس بالياء
والباقي بالتاء وقرا عاصم في رواية يحيى في يوسف بالياء والباقي بالتاء وقرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم
في رواية الاعشى جميع ذلك بالتاء قال الواحدي من قرا بالياء فمعناه افلا يعقلون الذين يتقون ان الدار الاخرة خير لهم
من هذه الدار فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل الى ذلك ومن قرا
بالتاء فالمعنى وقل لهم افلا تعقلون ايها المخاطبون ان ذلك خير ۵

قوله تعالى قد نعلم انه ليحزنك الذي يقولون فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بايات الله
يجحدون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان طوائف الكفار كانوا فرقا كثيرين
فمنهم من ينكر نبوته لانه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب ان يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة
شبهة هؤلاء واجاب عنها ومنهم من يقول ان محمدا يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال فكانوا يستدلون بامتناع
الحشر والنشر على الطعن في رسالته وقد ذكر الله ذلك واجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان
يشافهه بالسفاهة ويذكر ما لا ينبغي من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية واختلفوا في ان ذلك
الحزن كان موقته كانوا يقولون انه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل انهم كانوا يصرحون بانهم
لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته وقيل كانوا ينسبونه الى الكذب والافتعال **المسئلة الثانية**
قرا نافع انه ليحزنك بضم الياء وكسر الزاء والباقون بفتح الياء وضم الزاي وهما لغتان يقال حزنني كذا واحزنني
المسئلة الثالثة قرا نافع والكسائي فانهم لا يكذبونك خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي معنى القراءتين
قولان الاول انه بينهما فرقا ظاهرا ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين الاول ان الكسائي يقرا بالتخفيف ويحتج بان العرب

تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب وصنعة الاباطيل من القول واكذبته اذا اخبرت ان الذي يحدث به كذب
وان لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه قال الزجاج معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى اكذبته اردت ان الذي اتى به كذب
من غير ادعاء ان ذلك القائل اختلق ذلك الكذب واتى به على سبيل الافتعال والقصد فالقوم كانوا يعتقدون ان محمدا
عليه السلام ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج بل يخيل صحة ذلك النبوة وتلك الرسالة الا ان الذكر الذي يخيله هو
في نفسه باطل والفرق الثاني قال ابو علي يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك اي لا يصادفونك كاذبا لانهم يعرفونك بالصدق
والامانة كما يقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا واجبنته واخلفته وانجحته اذا صادفته على هذه الاحوال
والقول الثاني انه لا فرق بين هاتين القراءتين قال ابو علي يجوز ان يكون معنى القراءتين واحدا لان معنى
التفعيل النسبة الى الكذب بان تقول له كذبت كما تقول زنيته وفسقته وخطاته اي قلت له فعلت هذه الاشياء وسقيته
ورعيته اي قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى افعلته قالوا اسقيته اي قلت له سقاك الله قال ذو الرمة

واسقيه حتى كاد مما ابثه ۞ تكلمني احجاره وملاعبه ۞

اي انسبه الى السقيا بان اقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت اذا اراد ان ينسبه
الى امر اكثر من افعلت **المسئلة الرابعة** ظاهر هذه الاية انهم لا يكذبون محمدا ولكنهم يجحدون بايات الله
واختلفوا في كيفية الجمع بين الامرين على وجوه الاول ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر ولكنهم كانوا يكذبونه في العلانية
ويجحدون القران والنبوة ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات احدها ان الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله
ما كذبتنا قط ولكن ان اتبعناك نتخطف من ارضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب وثانيها روي ان الاخنس بن شريق قال
لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد غيرنا فقال له والله ان محمدا لصادق وما كذب
قط ولكن اذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فنزلت هذه الاية اذا عرفت
هذا فنقول معنى الاية على هذا التقدير ان القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بالسنتهم فظاهر
قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والوجه
الثاني في تاويل الاية انهم لا يقولون انك انت كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا
منك كذبا البتة وسموك بالامين فلا يقولون فيك انك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك اما لانهم اعتقدوا انه
اعرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل من نفسه كونه رسولا من عند الله وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب
الوجه الثالث انهم قالوا انه ما كذب في سائر الامور بل هو امين في كلها الا في هذا الواحد
في النبوة وقيل انه لما ظهرت المعجزات القاهرة على وفق دعواه ثم ان القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال لنبيه
ان القوم ما كذبوك وانما كذبوني ونظيره ان رجلا اذا اهان عبدا لرجل اخر فقال هذا الاخر ايها العبد ما اهانك وانما اهانني
وليس المقصود منه نفي الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الامر وتفخيم الشان وتقديره اهانة ذلك العبد جارية
مجرى اهانته ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله **والوجه الرابع** في التاويل
وهو كلام خطر بالبال وهو ان يقال المراد من قوله فانهم لا يكذبونك اي لا يخصونك بهذا التكذيب بل ينكرون دلالة ۵
المعجزة على الصدق مطلقا والمراد من قوله ولكن الظالمين بايات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل معجزة انه
سحر وينكرون دلالة المعجزة على الصدق على الاطلاق فكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون
جميع الانبياء والرسل **قوله تعالى** ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى ازال الحزن عن قلب رسوله في الاية الاولى
بان بين ان تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله فذكر في هذه الاية طريقا اخر في ازالة الحزن عن قلبه وذلك بان بين ان سائر
الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه المعاملة وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم الى ان اتاهم الله النصر
فانت اولى بالتزام هذه الطريقة لانك مبعوث الى جميع العالمين فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا ثم قوى تعالى
هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل
اليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وبالجملة فالخلف
في كلام الله محال وقوله ولقد جاءك من نبا المرسلين اي خبرهم في القران كيف انجيناهم ودمرنا قومهم قال الاخفش
من ههنا صلة كما تقول اصابنا من مطر وقال غيره لا يجوز ذلك لانها لا تزاد في الواجب وانما تزاد مع النفي كما تقال
ما اتاني من احد وههنا للتبعيض فان الواصل الى الرسول قصص بعض الانبياء لا قصص كلهم كما قال تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وفاعل جاء مضمر اضمر لدلالة المذكور عليه وتقديره ولقد جاءك نبا من نبا المرسلين

المسألة الثانية قوله ولا مبدل لكلمات الله يدل على قولنا في خلق الافعال لان كل ما اخبر الله عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير واذا امتنع تطرق التغير الى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير الى المخبر عنه فاذا اخبر الله عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالا فكان تكليفه بالايمان تكليفا بالا يطاق والله اعلم ٥

قوله تعالى وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت الى قوله فلا تكونن من الجاهلين

في الاية مسائل المسألة الاولى المروي عن ابن عباس ان الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى الرسول صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا باية من عند الله كما كانت الانبيا تفعل فانا نصدق بك فابى الله ان ياتيهم بها فاعرضوا عن رسول الله فشق ذلك عليه فنزلت هذه الاية والمعنى وان كان كبر عليك اعراضهم عن الايمان بك وبصحة القران فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما فافعل فالجواب محذوف وحسن هذا الحذف لانه معلوم والنفق سرب في الارض له مخلص الى مكان اخر ومنه نافقا اليربوع لان اليربوع يخرق الارض الى القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض من جانب اخر فكانه ينفق الارض نفقا فيخرج منه من جانب اخر ومنه ايضا سمي المنافق منافقا لانه يبطن غير ما يظهر كالنافقا الذي يتخذه اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة وهو الذي يسلك الى المصعد والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول طمعه عن ايمانهم وان لا يتاذى بسبب اعراضهم وان لا يتاذى عن الايمان واقبالهم على الكفر

المسألة الثانية قوله تعالى ولو شا الله لجمعهم على الهدى وحيث ما جمعهم على الهدى وجب ان يقال انه ما شاهد هم وذلك يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاه على الكفر والذي يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر اما ان يكون صالحة للايمان فحال توجه هذه القدرة يكون تعلقها الكفر منهم لا محالة واما ان كانت هذه القدرة كما انها صلحت للكفر فهي ايضا صالحة للايمان فلما استوت نسبة القدرة على الطرفين امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله فثبت ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة توجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك الايمان فهذا البرهان اليقيني قوي ظاهر هذه الاية ولا بيان اقوى من ان يتطابق البرهان مع ظاهر القران قالت المعتزلة المراد ولو شا الله ان يلجئهم الى الايمان لجمعهم عليه قال القاضي والالجا هو ان يعلمهم انهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه وحينئذ يمتنعوا من فعل شي غير الايمان وهو كمثال ان احدنا لو حصل بحضرة السلطان وحضرة الجمع العظيم وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لتناوله في الحال فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل السلطان ويكون ملجيا الى ترك ذلك الفعل فكذا هنا اذا عرفت الجاء فنقول انه تعالى انما ترك فعل هذا الالجا لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كانه لم يقع وانما اراد الله تعالى ان ينتفعوا بما يختارونه من قبل انفسهم من جهة الوصلة به الى الثواب وذلك لا يكون الا اختيارا

والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان حال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على التسوية او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف ما لا يطاق لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستوا تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال وان كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام تنافي ما ذكروه من المكنة والاختيار فسقط قولهم بالكلية

المسألة الثالثة قوله تعالى في اخر الاية فلا تكونن من الجاهلين نهي له عن هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة كما ان قوله ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد حسرتك على تكذيبهم ولا يجوز ان تجزع من اعراضهم عنك فانك ان فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة

قوله تعالى انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص على ان يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب ويجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي اليه وليس كذلك يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف فيقول المجيب اخالف واما قوله والموتى يبعثهم الله ففيه قولان **الاول** انه مثل لقدرته على الجائهم الى الاستجابة والمراد انه تعالى هو القادر على ان يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم اليه يرجعون للجزا فكذلك هاهنا انه هو القادر على احيا قلوب هولاء الكفار بحيوة الايمان وانت لا تقدر عليه والقول

الثاني ان المعنى وهولا الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فحينئذ يسمعون واما قبل ذلك فلا سبيل الى اسماعهم وقرئ يرجعون بفتح اليا واقول لا شك ان الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وانواع العفونات واصلح احواله ان يدفن تحت التراب وايضا فالروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس فالعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد وايضا العقل بدون معرفة الله وطاعته كالضائع الباطل فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله ومحبته روح روح الروح فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون صفتها الاموات فلهذا السبب وصف الله اولئك الكفار المصرين بانهم من الموتى والله اعلم ٥

قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم ان هذا النوع هو الرابع من شبهات منكري نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه اية قاهرة ومعجزة باهرة ويروى ان بعض الملحدة طعن فقال لو كان محمد قد اتى باية ومعجزة لما صح ان تقول اولئك الكفار لولا انزل عليه اية ولما قال ان الله قادر على ان ينزل اية

والجواب عنه ان القران معجزة قاهرة وبينة باهرة ٥ بدليل انه عليه السلام تحداهم به فعجزوا عن معارضته وذلك يدل على كونه معجزا بتمامه فاذا كان الامر كذلك لكنهم قالوا لولا انزل عليه اية من ربه فنقول الجواب عنه من وجوه **الاول** لعل القوم طعنوا في كون القران معجزا على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس الكتب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كما في التورية والزبور والانجيل فلاجل هذه الشبهة طلبوا المعجزة والوجه الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس معجزات سائر الانبيا مثل فلق البحر واظلال الجبل واحيا الميت **والوجه الثالث** انهم طلبوا مزيد الايات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السما كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين والوجه الرابع ان يكون المراد ما حكاه الله عن بعضهم في قوله وهو قوله اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما او ائتنا بعذاب اليم فكل هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الاية ثم انه تعالى اجاب عن سوالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل اية يعني انه تعالى قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون واختلفوا في تفسير هذه الكلمة على وجوه فالاول ان يكون المراد انه تعالى لما انزل اية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القران كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل والله سبحانه له الحكم والامر فان شا فعل وان شا لم يفعل لان فاعليته لا تكون الا بحسب محض المشية على قول اهل السنة او على وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا تكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم فان شا اجابهم اليها وان شا لم يجبهم اليها **والوجه الثاني** وهو انه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فبعد ذلك لو اجابهم الله في ذلك الاقتراح فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا الى ما لا نهاية له وذلك يفضي الى انه لا يستقر الدليل ولا يتم الحجة فوجب في اول الامر سد هذا الباب والاكتفا بما سبق من المعجزة القاهرة والدلالة الباهرة والوجه الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة فلو لم يومنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستيصال فاقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلا فما اعطاهم هذا المطلوب رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا المعنى قال ولكن اكثرهم لا يعلمون والوجه الرابع انه تعالى علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب الفايدة بل لاجل العناد والتعصب وعلم تعالى انه تعالى لو اعطاهم مطلوبهم فهم لا يومنون ولا ينتفعون فلهذا السبب ما اعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى انه لا فايدة في ذلك والمراد من قوله ولكن اكثرهم لا يعلمون ان القوم لا يعلمون انهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فان الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عالمين لطلبوا ذلك على سبيل طلب الفايدة وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على اكمل الوجوه

قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شي ثم الى ربهم يحشرون في الاية مسائل **المسألة الاولى** ٥ في تقرير وجه النظم فنقول انه تعالى بين في الاية الاولى انه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما اظهرها وهذا الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل عليهم بذلك فبين ان الامر كذلك وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم في وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه اليهم وذلك كالامر المشاهد المحسوس فاذا كانت اثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات فلو كانت المصلحة للمكلفين في اظهار هذه المعجزات القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولاظهرها ولا يمتنع ان يبخل بها مع ما ظهر انه لم يبخل على شي من الحيوانات بمصالحه ومنافعها وذلك يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح

المطلعين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها الوجه الثاني في كيفية
النظم قال القاضي انه تعالى لما قدم ذكر الكفار وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون بين ايضا بعده بقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في انهم يحشرون والمقصود بيان ان الحشر والبعث كما هو حاصل في
حق الناس فهو ايضا حاصل في حق البهائم **المسألة الثانية** الحيوان اما ان يكون بحيث
يعتبر بجميع ما في خلق الله تعالى من الحيوانات فانه لا يخلو عن هاتين الصفتين اما ان يدب واما ان يطير وفي الآية
سؤالات **السؤال الاول** من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه
والجواب لا يبعد ان يوصف بانها دابة من حيث انها تدب في الماء او هي كالطير لانها تسبح في الماء كما ان الطير يسبح
في الهواء الا ان وصفها بالدبيب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران السؤال الثاني ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها
في الارض والجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالاظهر لان ما في السماء وان كان
مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات
فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون مرتبة
من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض **السؤال الثالث**
ما الفائدة في قوله ولا طائر يطير بجناحيه مع ان كل طائر فانما يطير بجناحيه والجواب فيه وجوه الاول
ان هذا الوصف انما ذكر للتاكيد كقوله نعجة انثى وكما يقال كلمته بفمي ومشيت اليه برجلي الثاني انه قد يقول
الرجل لغيره طر في حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير قد يحصل الطيران لا بالجناح قال الحماسي

طاروا اليه زرافات ووحدانا

فذكر الجناح ليتمحض هذا الكلام في الطير الثالث انه تعالى قال في صفة الملائكة جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة
مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء فذكر هنا قوله ولا طائر يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة فانا بينا
ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون حالا من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه السؤال
الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطائر والجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى الاستغراق
ومغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طيور لا جرم حمل قوله الا امم على المعنى **السؤال الخامس**
قوله الا امم امثالكم قال الفراء يقال لكل صنف من البهائم امة وجاء في الحديث لولا ان الكلاب امة تسبح لامرت
بقتلها فجعل الكلاب امة اذا ثبت هذا فنقول الآية دلت على ان هذه الدواب والطيور امثالنا وليس فيها ما يدل
على ان هذه المماثلة في اي المعاني حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها
امثالا لنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر انه لا دلالة في الآية على ان تلك المماثلة حصلت في اي
الاحوال والامور فبينوا ذلك والجواب اختلف الناس في تفسير الامر الذي حكم الله فيه بالمماثلة بين البشر وبين
الدواب والطيور وذكروا فيه اقوالا **الاول** نقل الواحدي عن ابن عباس انه
قال يريد يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني والى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين
وقالوا ان هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبقوله في صفة
الحيوانات كل قد علم صلاته وتسبيحه وبانه تعالى خاطب النمل والهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول
وتحقيقه في هذه الآيات وعن ابي الدرداء ابهمت عقول البهائم عن كل شيء الا عن اربعة اشياء معرفة الاله وطلب
الرزق ومعرفة الذكر والانثى وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج الى الله يقول يا رب ان هذا قتلني عبثا لم ينتفع بي ولم يدعني فآكل من حشاش
الارض والقول الثاني ان المراد الا امم امثالكم في كونها امما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها
بعضا ويانس بعضها ببعض ويتوالد بعضها من بعض كالانس الا ان للسائل ان يقول حمل الآية على هذا الوجه
لا يفيد فائدة معتبرة لان كون الحيوانات بهذه الصفة امر معلوم لكل احد فلا فائدة في الاخبار عنه
والقول الثالث المراد انها امثالنا في ان دبرها الله تعالى وخلقها
وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في انه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة والقول
الرابع المراد انه تعالى كما احصى في الكتاب كل ما يتعلق باحوال البشر من العمر والرزق والاجل والسعادة
والشقاوة فكذلك احصى في الكتاب جميع هذه الاحوال في حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله الا امم امثالكم فائدة الا ما ذكرناه القول الخامس اراد تعالى

انها امثالنا في انها تحشر يوم القيامة ويوصل اليها حقوقها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقتص للجماء
من القرناء **والقول السادس** ما اخترناه في نظم الآية وهو ان الكفار طلبوا من النبي صلى الله
عليه وسلم الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة فبين تعالى ان عنايته وصلت الى جميع الحيوانات كما وصلت
الى الانسان ومن بلغت رحمته وفضله الى حيث لا يبخل به على البهائم كان بان لا يبخل به على الانسان اولى فلما منع
من اظهارها علمنا انه لا مصلحة لاولئك السائلين في اظهارها وان اظهارها على وفق سؤالهم
واقتراحهم يوجب عود الضرر العظيم اليهم **القول السابع** ما رواه ابو سليمان الخطابي
عن سفيان بن عيينة انه لما قرأ هذه الآية قال ما في الارض آدمي الا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من يقدم اقدام
الاسد ومنهم من يعدو عدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس كفعل الطاووس ومنهم من يشبه الخنزير
فانه لو القي اليه الطعام الطيب تركه واذا قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه فكذلك نجد من الآدميين من لو سمع
خمسين حكمة لم يحفظ واحدة منها فان اخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلسا الا رواه عنه ثم قال فاعلم يا اخي
انك انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الاحتراز فهذه جملة ما قيل في هذا الموضع **المسألة الثالثة**
ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله موصوفة بالمعارف الحقة وبالاخلاق
الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة وان كانت شقية
جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات وكلما كانت تلك الارواح اكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب
نقلت الى بدن حيوان اخس واكثر شقاء واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فقالوا صريح هذه الآية يدل
على انه لا دابة ولا طير الا وهي امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية اما
الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول
زادوا عليه وقالوا قد ثبت بهذا ان ارواح جميع الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة او الشقاوة
وان الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت بهذه الآية ان الدواب والطيور امم
ثم ان الله تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير وذلك تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسله الله
اليها ثم اكدوا ذلك بقصة الهدهد وبقصة النمل وسائر القصص المذكورة في القرآن واعلم ان القول بالتناسخ
قد ابطلناه بالدلائل الجيدة في علم الاصول واما هذه الآية فقد ذكرنا انه يكفي في صدق حصول المماثلة في بعض
الامور المذكورة فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ ثم قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي المراد بالكتاب
قولان **الاول** المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على
جميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال عليه السلام جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة والقول الثاني ان
المراد منه القرآن وهذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود السابق والمعهود
السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن فوجب ان يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن اذا ثبت هذا
فلقائل ان يقول كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل
علم الحساب ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه ايضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الاصول
والفروع **والجواب** ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب ان يكون مخصوصا ببيان
الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه من وجهين الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا واثباتا
الا فيما يجب ان يبين لان احدا لا ينسب الى التفريط والتقصير في ان لا يفعل ما لا حاجة اليه وانما يذكر هذا اللفظ
فيما اذا قصر فيما يحتاج اليه الثاني ان جميع آيات القرآن او الكثير منها دالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام على ان المقصود
من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة احكام الله واذا كان هذا التقييد معلوما من كل القرآن كان المطلق
هنا محمولا على ذلك المقيد اما قوله ان هذا الكتاب مشتمل على جميع علوم الاصول والفروع فنقول اما علم
الاصول فانه بتمامه حاصل فيه لان الدلائل الاصلية مذكورة فيه على اعلى الوجوه فاما روايات المذاهب
وتفاصيل الاقاويل فلا حاجة اليها واما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء هاهنا قولان **الاول**
انهم قالوا ان القرآن دل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه هذه الاصول
الثلاثة كان ذلك في الحقيقة موجودا في القرآن وذكر الواحدي لهذا المعنى امثلة ثلاثة المثال الاول
روي ان ابن مسعود كان يقول مالي لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة
وروي ان امرأة قرأت جميع القرآن ثم اتته وقالت يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة

والمستوشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وان مما اتانا به رسول الله ان قال لعن الله
الواشمة والمستوشمة واقول يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله تعالى بطريق اوضح منه وذلك لانه تعالى قال
في سورة النساء ان يدعون الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله فحكم بالعن ثم عدد بعده قبائح افعاله وذكر من جملتها قوله
فليغيرن خلق الله وظاهر هذه الاية يقتضي ان تغير الخلق يوجب اللعن **والمثال الثاني**
ذكر ان الشافعي كان جالسا في المسجد الحرام فقال لا تسألوني عن شيء الا اجبتكم عنه من كتاب الله تعالى فقال رجل ما تقول
في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال اين هذا في كتاب الله فقال قال الله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه ثم
ذكر اسنادا الى الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ثم ذكر اسنادا
الى عمر انه قال للمحرم قتل الزنبور قال الواحدي فاجابه من كتاب الله مستنبطا بثلث درجات واقول هاهنا طريق
اخر اقرب منه وهو ان الاصل في اموال المسلمين العصمة قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ولا تسألكم
اموالكم وقال لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن اكل اموال الناس الا بطريق
التجارة فعند عدم التجارة وجب ان يبقى في اصل حرمته بهذه العمومات تقتضي انه لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور
شيء وذلك لان التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة واما الطريق الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم
على اربع درجات اولها التمسك بعموم قوله ما آتاكم الرسول فخذوه واخر الامور الداخلة تحت هذا امر النبي صلى الله
عليه وسلم بمتابعة الخلفاء الراشدين **وثانيها** التمسك بعموم قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها التمسك بعموم قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
ورابعها بيان ان عمر رضي الله عنه كان من الخلفاء الراشدين ورابعها الرواية عن عمر انه لم يوجب في هذه المسئلة
شيئا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اقرب **والمثال الثالث** قال الواحدي ٥
روي في حديث العسيف الزاني ان اباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب الله فقال عليه السلام والذي نفسي
بيده لاقضين بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد والتغريب على العسيف وبالرجم على المرأة اذا اعترفت قال
الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على ان كل ما حكم النبي صلى الله عليه وسلم به فهو
عين كتاب الله واقول هذا المثال حق لانه تعالى قال لتبين للناس ما نزل اليهم وكل ما بينه الرسول كان داخلا تحت هذه
الاية ثبت بهذه الامثلة ان القران لما دل على ان الاجماع حجة وان خبر الواحد حجة وان القياس حجة فكل حكم ثبت بطريق
من هذه الطرق الثلثة كان في الحقيقة ثابتا بالقران فعند هذا يصح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء هذا تقرير
هذا القول وهو الذي ذهب الى نصرته جمهور الفقهاء ولقائل ان يقول حاصل هذا الوجه ان القران لما دل على ان
الخبر الواحد والقياس حجة فكل حكم ثبت باحد هذين الاصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقران الا انا نقول حمل قوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء على هذا الوجه لا يجوز لان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ذكر في معرض تعظيم هذا الكتاب
والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه الاية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم وذلك
لانا لو فرضنا ان الله تعالى قال اعملوا بالاجماع وخبر الواحد والقياس كان المعنى الذي ذكروه حاصلا من هذا اللفظ
والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لم يكن جعله موجبا للمدح العظيم والثناء التام بسبب اشتمال القران عليه
لان هذا انما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق اخر اشد اختصارا منه فاما لما بينا ان هذا المقصود
يمكن تحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا انه لا يمكن ذكره في معرض تعظيم القران فثبت ان هذه الاية مذكورة
في معرض تعظيم القران وثبت ان المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القران فوجب ان يقال انه لا يجوز حمل هذه الاية
على هذا المعنى فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا القول **والقول الثاني** في تفسير
هذه الاية قول من يقول القران واف ببيان جميع الاحكام وتقريره ان الاصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف
وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على اقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع لان الاقسام التي لم يرد
التكليف بها غير متناهية والتنصيص على ما لا نهاية له محال بل التنصيص انما يمكن على المتناهي ولله تعالى مثلا الف
تكليف على العباد وذكره في القران وامر محمدا بتبليغ ذلك الالف الى العباد ثم قال بعده ما فرطنا في الكتاب
من شيء فكان معناه انه ليس لله على الخلق بعد ذلك الالف تكليف اخر ثم اكد هذه الاية بقوله اليوم اكملت لكم دينكم
وبقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهذا تقرير مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه انما يليق باصول الفقه
ولنرجع الان الى التفسير فنقول قوله من شيء قال الواحدي من زائدة كقولك ما جاءني من احد وتقديره ٥
ما تركنا في الكتاب شيئا لم نبينه واقول كلمة من للتبعيض فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف

اليه

اليه وهذا هو نهاية المبالغة في انه تعالى ما ترك شيئا مما يحتاج المكلف الى معرفته في هذا الكتاب اما قوله
ثم الى ربهم يحشرون فالمعنى انه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيمة ويتأكد هذا بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت
وبما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقتص للجماء من القرناء وللعلماء فيه قولان **القول الاول**
انه تعالى يحشر البهائم والطيور لايصال الاعواض اليها وهو قول المعتزلة وذلك لان ايصال الالام اليها من غير سبق
جناية لا يحسن الا للعوض ولما كان ايصال العوض اليها واجبا فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الاعواض اليها ٥٥
والقول الثاني قول اصحابنا ان الايجاب على الله تعالى محال بل الله تعالى يحشرها بمجرد الارادة والمشيئة
ومقتضى الالهية واحتجوا على ان القول بوجوب العوض على الله تعالى باطل بامور **الحجة الاولى**
ان الوجوب عبارة عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزما للذم محال لانه كامل لذاته والكامل لذاته
لا يعقل كونه مستلزما للذم بسبب امر منفصل لان ما بالذات لا يبطل عند عروض امر من الخارج **الحجة الثانية** ٥
انه لو حسن ايصال الضرر الى الغير لاجل العوض لوجب ان يحسن منا ايصال المضار الى الغير لاجل التزام العوض من غير
رضاه وذلك باطل فثبت ان القول بالعوض باطل اذا عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الباب
الفرع الاول قال القاضي كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الالام وكان ذلك
ذلك العوض لم يصل اليه في الدنيا فانه يجب على الله حشره في الاخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك
فانه لا يجب حشره عقلا الا انه تعالى اخبر انه يحشر الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك وانما قلنا ان في الحيوانات
من لا يستحق العوض البتة لانه ربما بقيت مدة حياتها مصونة عن الالام ثم انه تعالى يميتها من غير ايلام اصلا فانه
لم يثبت بالدليل ان الموت لا بد وان يحصل معه شيء من الالام وعلى هذا التقدير فانه لا يستحق العوض البتة ٥
الفرع الثاني كل حيوان اذن الله في ذبحه فالعوض على الله وهي على اقسام منها ما اذن في ذبحها لاجل الاكل ومنها ما اذن
في ذبحها لاجل كونها مؤذية مثل السباع العادية والحشرات المؤذية ومنها ما اذن في ايلامها بالامراض ومنها ما اذن الله
في حمل الاحمال الثقيلة عليها واستعمالها بالافعال الشاقة واما اذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم
واذا ظلم بعضها بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم فان قيل اذا ذبح ما يؤكل لحمه لا على وجه التذكية فعلى من العوض
اجاب بان ذلك ظلم والعوض على الذابح ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان الا لمأكلة **الفرع
الثالث** المراد من العوض منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة الى حيث لو كانت
هذه البهيمة عاقلة وعلمت انه لا سبيل لها الى تحصيل تلك المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذبح فانها كانت ترضى به
فهذا هو العوض الذي لاجله يحسن الايلام والاضرار الفرع الرابع مذهب القاضي واكثر المعتزلة ان العوض
منقطع قال القاضي وهو قول اكثر المفسرين [illegible]
[illegible]
والجواب [illegible]
الفرع الخامس [illegible]
[illegible]
قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم
[illegible]

تعالى يحشرهم عميا وبكما يوم القيامة عند الحشر يكونون كذلك في الحقيقة بان يجعلهم في الاخرة عميا بكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم الى النار واكد القاضي هذا القول بانه تعالى بين في سائر الآيات انه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم والوجه الثالث قال الجبائي ايضا ويحتمل انهم كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث جعلوا بتكذيبهم بآياته في الظلمات لا يهتدون الى منافع الدين كالصم والبكم الذين لا يهتدون الى منافع الدنيا فشبههم من هذا الوجه بهم واجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه **والوجه الثالث** قال الكعبي قوله صم وبكم محمول على الشتم والاهانة لا على انهم كانوا كذلك في الحقيقة واما قوله تعالى من يشاء الله يضلله فقال الكعبي ليس هذا على سبيل المجاز لانه تعالى وان اجمل القول فيه ههنا فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به الا الفاسقين وقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه وقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فثبت بهذه الآيات ان مشيئة الهدى والضلال وان كانت مجملة في هذه الآية الا انها مخصصة مفصلة في سائر الآيات فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ثم ان المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجوه الاول المراد من قوله من يشأ الله يضلله محمول على منع الالطاف فصاروا عندها كالصم والبكم والثاني من يشأ الله يضلله يوم القيامة عن طريق الجنة وعن درجات الثواب ومن يشأ ان يهديه الى الجنة يجعله على الصراط وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون الى الجنة وقد ثبت بالدليل انه تعالى لا يشاء هذا الاضلال الا لمن يستحقه عقوبة كما لا يشاء الهدى الا للمؤمنين اعلم ان هذه الوجوه التي تكلفها هؤلاء الاقوام انما يحسن المصير اليها لو ثبت بالدليل العقلي انه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره اما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع انه لا يمكن حمل هذا الكلام الا على ظاهره كان العدول الى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا وقد دللنا على ان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعي وبينا ان خالق ذلك الداعي هو الله وبينا ان عند حصوله يجب الفعل وهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بان الكفر والايمان من الله وبتخليقه وتقديره وتكوينه ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر كان الذهاب الى هذه التكلفات فاسدا قطعا وايضا فقد تتبعنا هذه الوجوه بالابطال والنقض في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم في سائر الآيات فلا حاجة الى الاعادة وان قوله ان هذا الاضلال والهداية معلقان بالمشيئة وعلى ما قالوه فهو امر واجب على الله يجب عليه ان يفعله شاء ام ابى **المسألة الثالثة** والذين كذبوا بآياتنا اختلفوا في المراد بتلك الآيات فمنهم من قال القرآن ومحمد ومنهم من قال انه يتناول جميع الدلائل والحجج وهذا هو الاصح

قوله تعالى قل ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون

اعلم انه تعالى بين في غاية جهل اولئك الكافرين من حالهم ايضا انهم اذا نزلت بهم بلية او محنة فانهم يفزعون الى الله ويلجؤن اليه ولا يتمردون عن طاعته وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الفراء للعرب في ارأيت لغتان احداهما رؤية العين فاذا قلت للرجل ارأيتك كان المراد هل رأيت نفسك ثم يثنى ويجمع فتقول ارأيتما كما تقول ارأيتموكم والمعنى الثاني ان تقول ارأيتك وتريد اخبرني واذا اردت هذا المعنى تركت التاء موحدة على كل حال تقول ارأيتك ارأيتكما ارأيتكم اذا عرفت هذا فنقول مذهب البصريين ان الضمير الثاني وهو الكاف في قولك ارأيتك لا محل له من الاعراب والدليل عليه قوله ارأيتك هذا الذي كرمت علي ويقال ايضا ارأيتك زيدا ما شانه فلو جعلت للكاف محلا لكنت كانك تقول ارأيت نفسك زيدا ما شانه وذلك كلام فاسد فثبت ان الكاف لا محل له من الاعراب بل هو حرف لاجل الخطاب وقال الفراء لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع على التاء كما يقعان عليها عند عدم الكاف فلما فتحت التاء في خطاب الجمع ووقعت علامة الجمع على الكاف دل ذلك على ان الكاف غير مذكورة للتوكيد الا ترى ان الكاف لو سقطت لم يصلح ان يقال للجماعة ارأيت فثبت بهذا انصراف الفعل الى الكاف وانها واجبة لازمة مفتقرا اليها **اجاب** الواحدي عنه بان هذه الحجة تبطل بكاف ذلك واولئك فان علامة الجمع تقع عليها مع انها حرف للخطاب مجردة عن الاسمية **المسألة الثانية** قرأ نافع ارأيتكم وما بابه وارأيت وارأيتم واشباه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن والكسائي بترك الهمزة في كل القرآن والباقون بالهمز وتخفيف الهمزة فالمراد جعلها بين الهمزة والالف على التخفيف القياسي واما ترك الهمز فالكسائي يحذف وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر وقد تكلمت العرب في مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا ويلمه وكما انشد احمد بن يحيى

ان لم اقاتل فالبسوني برقعا

ارادنا التسوية باثبات الهمزة واما الذين قرؤا بتخفيف الهمزة فالسبب ان الهمزة عين الفعل **المسألة الثالثة** معنى الآية ان الله تعالى قال لمحمد عليه السلام قل يا محمد لهؤلاء الكفار ارأيتكم عذاب الله في الدنيا او اتتكم العذاب عند قيام الساعة اترجعون فيها الى غير الله في دفع ذلك البلاء والضر او ترجعون فيه الى الله ولما كان من المعلوم بالضرورة انهم انما يرجعون الى الله في دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان لا جرم قال بل اياه تدعون يعني انكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة الا الى الله تعالى ثم قال فيكشف ما تدعون اليه اي فيكشف الضر الذي من اجله دعوتم وتنسون ما تشركون وفيه وجوه **الاول** قال ابن عباس المراد تتركون الاصنام ولا تدعونهم لعلمكم انها لا تضر ولا تنفع الثاني قال الزجاج يجوز ان يكون المعنى انكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم وهذا قول الحسن لانه قال يعرضون عنه اعراض الناسي ونظيره قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله ولا يذكرون الاوثان **المسألة الرابعة** هذه الآية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعاء ان شاء وقد لا يجيبه لانه تعالى قال فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولقائل ان يقول ان قوله ادعوني استجب لكم يفيد الجزم بحصول الاجابة فكيف الطريق الى الجمع بين الآيتين والجواب ان نقول تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لا يجزم اما بحسب محض المشيئة كما هو قول اصحابنا او بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الامرين حاصلا لا جرم وردت الآيتان على هذين الوجهين **المسألة الخامسة** حاصل هذا الكلام كانه تعالى يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد الى الله لا الى الاصنام والاوثان فلم تقدمون على عبادة الاصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة وهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا اما لو كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد كان هذا الكلام ساقطا فثبت ان هذه الآية من اقوى الدلائل على ان اصل الدين هو الحجة والدليل قوله تعالى ولقد ارسلنا الى امم من قبلك الآية اعلم انه تعالى بين في الآية الاولى ان الكفار عند نزول الشدائد يرجعون الى الله ثم بين في هذه الآية انهم لا يرجعون الى الله عند كل ما كان من جنس الشدائد بل قد يبقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل على ان من لم يهده الله تعالى لم يهتد سواء شاهد الآيات الهائلة او لم يشاهدها وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في الآية محذوف والتقدير ولقد ارسلنا الى امم من قبلك رسلا فخالفوهم فاخذناهم بالبأساء والضراء وحسن الحذف لكونه مفهوما من الكلام المذكور قال الحسن البأساء شدة الفقر من البؤس والضراء الامراض والاوجاع ثم قال لعلهم يتضرعون فالمعنى انا ارسلنا الرسل اليهم وانما سلطنا البأساء والضراء عليهم لاجل ان يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد واصله من الضراعة وهي الذلة يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع اي ذليل ضعيف والمعنى انه تعالى اعلم نبيه انه قد ارسل قبله الى اقوام بلغوا في القوة الى ان اخذوا بالشدة في انفسهم واموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود منه التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فان قيل اليس قوله بل اياه تدعون يدل على انهم تضرعوا وههنا نقول قست قلوبهم ولم يتضرعوا قلنا اولئك اقوام وهؤلاء اقوام آخرون او نقول اولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الاخلاص لله تعالى فلهذا الفرق حسن النفي والاثبات ثم قال تعالى فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا معناه نفي التضرع والتقدير فلم يتضرعوا اذ جاءهم بأسنا وذكر كلمة لولا ليفيد انه ما كان لهم عذر في ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم والاعجاب باعمالهم التي زينها الشيطان لهم **المسألة الثانية** احتج الجبائي بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على انه تعالى انما ارسل الرسل اليهم وانما سلط البأساء والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة من الكل والجواب ان كلمة لعل تفيد الترجي والتمني وذلك في حق الله محال وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب ونحن نحمله على انه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان ذلك من الآية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على قولنا من وجه آخر وذلك لانها تدل على انهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان زين لهم اعمالهم فنقول تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا في ايجادها الى سبب آخر ولزم التسلسل وان حصلت بفعل الله فالقول قولنا وايضا هب ان الكفار انما اقدموا على هذا الفعل القبيح لسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم يبقى الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح فان كان ذلك لاجل شيطان آخر تسلسل الى غير النهاية وان انتهت بالآخرة الى ان كل احد انما يقدم تارة على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبت ان تلك الدواعي لا تحصل الا بايجاد الله تعالى فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم

قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به

فتحنا عليهم ابواب كل شيء اعلم ان هذا الكلام من تمام القصة الاولى فبين تعالى انه اخذهم اولا بالباسا والضرا ٥ لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الاية انهم لما نسوا ما ذكروا به من الباسا والضرا فتحنا عليهم ابواب كل شي ونقلناهم من الباسا والضرا الى الراحة والرخا وانواع الالا والنعما والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به ايضا وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه حتى اذا فرحوا بما اوتوا من الخير والنعم لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على اعتذار وتوبة فلا جرم اخذناهم بغتة واعلم ان قوله فتحنا عليهم ابواب كل شي معناه فتحنا عليهم ابواب كل شي كان مغلقا عنهم من الخير حتى اذا فرحوا اي حتى اذا ظنوا ان الذي نزل بهم من الباسا والضرا ما كان على سبيل الانتقام من الله ٥ ولما فتح الله عليهم ابواب الخيرات ظنوا ان ذلك باستحقاقهم فعند ذلك ظهر ان قلوبهم قست وماتت وانه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق لا جرم فاجاهم بالعقاب من حيث لا يشعرون قال الحسن في هذه الاية مكر بالقوم ورب الكعبة ٥ وقال صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي على المعاصي فان ذلك استدراج من الله ثم قرا هذه الاية قال اهل المعاني وانما اخذوا في حال الرخا والراحة ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله فاذا هم مبلسون اي ايسون من كل خير قال الفرا المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته قد ابلس وقال الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين والابلاس في اللغة يكون بمعنى الياس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى انقطاع الحجة ويكون بمعنى الحيرة فيما يرد على النفس ٥ من البلية وهذه المعاني متقاربة ثم قال تعالى فقطع دابر القوم الذين ظلموا الدابر التابع للشي من خلفه كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا اذا كان اخرهم قال امية بن ابي الصلت

فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم • فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا •

وقال ابو عبيدة دابر القوم اخرهم الذي يدبرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب الله اصله وقوله والحمد لله رب العالمين فيه وجوه **الاول** معناه انه تعالى حمد نفسه ٥ على ان قطع دابرهم واستاصل شافتهم لان ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على اولئك الرسل في ازالة شرهم عن اولئك الانبيا **والثاني** انه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم ان يقال كلما ازدادت مدة حيوتهم ازدادت انواع كفرهم ومعاصيهم فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب فكان افناؤهم واماتتهم في تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم **الثالث** ان يكون هذا الحمد والثنا انما حصل على وجوه انعام الله عليهم في ان كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن وذلك بان اخذهم اولا بالباسا والضرا ثم نقلهم الى الالا والنعما وامهلهم وبعث الانبيا والرسل اليهم فلما لم يزدادوا الا انهماكا في الغي والكفر افناهم الله وطهر وجه الارض من شرهم فكان قوله والحمد لله رب العالمين على تلك النعم الكثيرة المتقدمة

قوله تعالى **قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم** اعلم ان المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار وتقريره ان اشرف اعضا الانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة والقلب محل الحيوة والعقل والعلم فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضا اختل امر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين ومن المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الافات والمخافات ليس الا الله واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه فوجب ان يقال المستحق للتعظيم والثنا والعبودية ليس الا الله وذلك يدل على ان عبادة الاصنام طريقة باطلة فاسدة ذكروا في قوله تعالى وختم على قلوبكم وجوها **الاول** قال ابن عباس معناه وطبع على قلوبكم فلم تعقل الهدى **الثاني** معناه وازال عقولكم حتى تصيروا كالمجانين **والثالث** المراد من هذا الختم الاماتة اي ويميت قلوبكم قوله من اله غير الله يأتيكم به بالاستبداد وحده اله وغير صفة له وقوله به هذه الهاء تعود على معنى الفعل والتقدير من اله غير الله يأتيكم بما اخذ منكم وروي عن نافع به انظر بضم الها وهو على لغة من يقرا فخسفنا به وبداره الارض فحذف الواو لالتقا الساكنين فصار به انظر والباقون بكسر الها وقرا حمزة والكسائي يصدفون باشمام الزاي والباقون بالصاد ثم هم يصدفون يعرضون عنه اي اعرض والمراد من تصريف الايات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوي ما قبله في الايصال الى المطلوب فذكر تعالى ان غرضه من المبالغة في التفهيم والتقرير والايضاح والكشف انظر يا محمد انهم

كيف

كيف يصدفون ويعرضون قال الكعبي دلت هذه الاية على انه تعالى يمكنهم من الفهم ولم يخلق فيهم الاعراض والصد ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى واحتج اصحابنا بعين هذه الاية وقالوا انه تعالى بين انه بالغ في اظهار هذه الدلائل في تقريرها وتنقيحها وازالة جهات الشبهات عنها ثم انهم مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما زادوا الا تماديا في الكفر والغي والعناد وذلك يدل على ان الهدى والضلال لا يحصلان الا بهداية الله واضلاله ٥ ثبت ان هذه الاية دلالتها على قولنا اقوى من دلالتها على قولهم ٥

قوله تعالى **قل ارايتكم ان اتيكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون** اعلم ان الدليل المتقدم كان مختصا باخذ السمع والبصر والقلب وهذا عام في جميع انواع العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب الا الله سبحانه وتعالى ولا محصل لخير من الخيرات الا الله سبحانه وتعالى فوجب ان يكون هو المعبود بجميع انواع العبادة لا غيره فان قيل ما المراد بقوله بغتة او جهرة قلنا العذاب الذي يجيئهم اما ان يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على ذلك العذاب او مع سبق هذه العلامة فالاول هو البغتة والثاني هو الجهرة فالاول سماه الله تعالى بالبغتة لانه فاجاهم وسمى الثاني جهرة لان نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو امكنهم الاحتراز عنه لتحرزوا منه وعن الحسن انه قال بغتة او جهرة معناه ليلا او نهارا قال القاضي يحسن حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جهرة فاما اذا حملناه على الوجه الذي تقدم استقام الكلام ٥ **فان قيل** ما المراد بقوله هل يهلك الا القوم الظالمون مع علمكم بان العذاب اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا الهلاك وان عم الابرار والاشرار في الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين لان الاخيار يستوجبون بسبب نزول تلك المضار بهم انواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله فذاك وان كان بلا في الظاهر الا انه يوجب سعادات عظيمة اما الظالمون فاذا نزل البلا بهم فقد خسروا الدنيا والاخرة معا فلذلك وصفهم الله بكونهم هالكين وذلك ينبه على ان المؤمن التقي هو السعيد سواء كان في البلا او في الالا والنعما وان الفاسق الكافر هو الشقي كيف دارت قضيته واختلفت احواله

قوله تعالى **وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين** اعلم انه تعالى حكى عن الكفار فيما تقدم انهم قالوا لولا انزل عليه اية من ربه وذكر تعالى في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة ثم ذكر في هذه الاية ان المقصود من ارسال الانبيا والرسل ليس الا ان يبعثوا مبشرين ومنذرين ولا قدرة لهم على اظهار الايات وانزال المعجزات بل ذلك مفوض الى مشية الله وحكمته تعالى ثم قال وما نرسل المرسلين الا مبشرين بالثواب على الطاعات ومنذرين بالعقاب على المعاصي فمن قبل قولهم واتى بالايمان الذي هو عمل القلب والاصلاح الذي هو عمل الجوارح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب ومعنى المس في اللغة التقا الشيئين من غير فصل قال القاضي انه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين وهذا يقتضي ان يكون كل فاسق كذلك فيقال له هذا معارض بانه خص الذين كذبوا باياته بهذا الوعيد [illegible] الوعيد اصلا وايضا فهذا [illegible] التوحيد والنبوة والمعاد

قوله تعالى **قل لا اقول لكم عندي خزائن الله** [illegible]

المسألة الاولى اعلم ان هذا من بقية الكلام على قولهم لولا انزل عليه اية من ربه [illegible]

[illegible] **وثانيها** [illegible] **وثالثها** [illegible] والخضوع له والاعتراف بعبوديته حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح [illegible] فان القوم كانوا

يقترحون منه اظهار المعجزات القاهرة القوية كقولهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى آخر الآية فقال تعالى في آخر الآية قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا لا ادعي الا الرسالة والنبوة واما هذه الامور التي طلبتموها فلا يمكن تحصيلها الا بقدرة الله فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبوها منه **والقول الثالث** ان المراد من قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله معناه اني لا ادعي كوني موصوفا بالقدرة اللائقة بالاله تعالى وقوله ولا اعلم الغيب اي ولا ادعي كوني موصوفا بعلم الله تعالى وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ولا اقول لكم اني ملك وذلك لانه ليس بعد الالهية درجة اعلى حالا من الملكية فصار حاصل الكلام كانه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكني ادعي الرسالة وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر فكيف اطبقتم على استنكار قولي ودفع دعواي **المسألة الثانية** قال الجبائي الآية دالة على ان الملك افضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي منزلة فوق منزلتي ولولا ان الملك افضل والا لم يصح ذلك قال القاضي ان كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالاقرب ان يدل ذلك على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته عن افعال لا يقوى عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم افضل **المسألة الثالثة** قوله ان اتبع الا ما يوحى الي ظاهره يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وهو يدل على حكمين **الحكم الاول** ان هذا النص يدل على انه صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحي ونظيره قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والحكم الثاني ان نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص انه عليه السلام ما كان يعمل الا بالوحي فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعملوا الا بالوحي النازل عليه لقوله تعالى واتبعوه وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ثم اكد هذا الكلام بقوله قل هل يستوي الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الاعمى والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير ثم قال افلا تتفكرون والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين البابين وان لا يكون غافلا عن معرفته والله اعلم

قوله تعالى وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم

اعلم انه تعالى لما وصف الرسول بكونه مبشرا ومنذرا امر الرسول في هذه الآية بالانذار فقال وانذر به الذين يخافون ان يحشروا وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** الانذار الاعلام بموضع المخافة وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقرآن والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية ان اتبع الا ما يوحى الي وقال الضحاك وانذر به اي بالله والاول اولى لان الانذار والتخويف انما يقع بالقول والكلام لا بذات الله تعالى واما قوله الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ففيه اقوال الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الآخرة وكان بعضهم ما بين ذلك التخويف ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد حقا فثبت ان هذا الكلام لائق بهؤلاء ولا يجوز حمله على المؤمنين لان المؤمنين يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يدخل فيه المؤمنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه لتجويزهم ان يموت احدهم على الايمان والعمل الصالح وتجويز ان لا يموتوا على هذه الحالة فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر بسبب انهم كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه **والقول الثاني** ان المراد منه المؤمنون لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم والقول الثالث انه يتناول الكل لانه لا عاقل الا وهو يخاف من الحشر سواء قطع بحصوله او كان شاكا فيه لانه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل ولانه عليه السلام كان مبعوثا الى الكل وكان مأمورا بالتبليغ الى الكل وخص في هذه الآية الذين يخافون الحشر لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد **المسألة الثانية** المجسمة تمسكوا بقوله تعالى ان يحشروا الى ربهم وهذا يقتضي كون الله مختصا بمكان وجهة لان كلمة الى لانتهاء الغاية والجواب المراد الى المكان الذي جعله ربهم لاجتماعهم والقضاء فيه **المسألة الثالثة** قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع قال الزجاج موضع ليس نصب على الحال كأنه قال متخلين من ولي ولا شفيع والعامل فيه يخافون ثم ههنا بحث وذلك لانه ان كان المراد من الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه ليس لهم عند الله شفعاء وذلك لان اليهود والنصارى كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه والله كذبهم فيه وذكر ايضا في آية اخرى فقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال ايضا فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان كان المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لا ينافي مذهبنا في اثبات الشفاعة للمؤمنين لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما تكون باذن الله لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى **المسألة الرابعة** قوله لعلهم يتقون قال ابن عباس معناه وانذرهم

لكي

لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من الكفار التقوى والطاعة والكلام على هذا النوع من الاستدلال وقد سبق مرارا

قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي

فيه مسائل **المسألة الاولى** روي عن عبد الله بن مسعود انه قال مر الملأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد ارضيت بهؤلاء عن قومك افنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عن نفسك فلعلك ان طردتهم اتبعناك فقال عليه السلام ما انا بطارد المؤمنين فقالوا فاقمهم عنا اذا جئنا فاذا قمنا فاقعدهم معك ان شئت فقال نعم طمعا في ايمانهم وروي ان عمر رضي الله عنه قال له لو فعلت حتى ننظر الى ما ذا يصيرون ثم الحوا وقالوا للرسول صلى الله عليه وسلم اكتب بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعلي ليكتب فنزلت هذه الآية فرمى بالصحيفة واعتذر عمر من مقالته قال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبنا ركبته وكان يقوم عنا اذا اراد القيام فنزل قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات **المسألة الثانية** احتج الطاعنون في عصمة الانبياء بهذه الآية من وجوه الاول انه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد وكان ذلك الطرد ذنبا والثاني انه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم فيلزم ان يقال انه كان من الظالمين والثالث انه تعالى حكى عن نوح انه قال وما انا بطارد المؤمنين ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بمتابعة الانبياء عليهم السلام في جميع الاعمال الحسنة انه قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وبهذا الطريق وجب على محمد صلى الله عليه وسلم ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك ذنبا الرابع انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف فقال ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الحيوة الدنيا في آية اخرى فقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا فكان ذلك ذنبا **الخامس** نقل ان اولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة فكان عليه السلام يقول مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم او لفظ هذا معناه وذلك ايضا يدل على الذنب **والجواب** عن الاول انه عليه السلام ما طردهم لاجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش وكان غرضه منه التلطف وادخالهم في الاسلام ولعله عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المقابلة امر مهم في الدنيا وفي الدين وهؤلاء الكفار فانهم يفوتهم الدين والاسلام وكان ترجيح هذا الجانب اولى فاقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطأ الا ان الخطأ في الاجتهاد مغفور واما قوله ثانيا ان طردهم يوجب كونه عليه السلام من الظالمين فجوابه ان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه والمعنى ان اولئك الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا طردهم عن ذلك المجلس فكان ذلك ظلما الا انه من باب ترك الاولى والافضل لا من باب ترك الواجبات وكذا الجواب عن سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الافضل والاكمل والاولى والاحرى **المسألة الثالثة** قرأ ابن عامر بالغدوة والعشي بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف مثله والباقون بالالف وفتح الغين قال ابو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لان غدوة تستعمل نكرة فامكن تعريفها بادخال لام التعريف عليه كما يمتنع ادخاله على سائر المعارف وكتبه هذه الكلمة بالواو في المصحف لا يدل على قولهم الا ترى انهم كتبوا الصلوة بالواو وهي الف فكذا ههنا قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين كما جعلوا ام حبين اسما للدابة معروفة قال وزعم يونس عن ابي عمرو انك اذا قلت لقيته يوما من الايام غدوة او بكرة وانت تريد المعرفة لم تنون فهذه الاشياء تقوي قراءة العامة واما وجه قراءة ابن عامر فان سيبويه قال وزعم الخليل انه يجوز ان يقول اتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلهما بمنزلة ضحوة **المسألة الرابعة** في قوله يدعون ربهم بالغداة والعشي قولان الاول ان المراد منه الدعاء بالصلوة يعني يعبدون ربهم بالصلوة المكتوبة وهو صلاة الصبح وصلاة العصر وهذا قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقيل المراد منه الغداة والعشي طرفي النهار وذكر هذين الوقتين تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس والقول الثاني ان المراد منه الدعاء والذكر قال ابراهيم الدعاء ههنا هو الذكر والمعنى يذكرون ربهم طرفي النهار **المسألة الخامسة** المجسمة تمسكوا في اثبات الاعضاء لله تعالى بقوله يريدون وجهه وبسائر الآيات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابه ان قوله قل هو الله احد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاعضاء والاجزاء فثبت انه لا بد فيه من التأويل وهو من وجهين الاول قوله يريدون وجهه المعنى يريدونه الا انهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم كما يقال هذا وجه هذا الرأي وهذا وجه هذا الدليل الثاني ان من احب ذاتا احب ان يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا وتمام هذا الكلام

مقدم في قوله رب المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم قال تعالى ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء و
واختلفوا في ان الضمير في قوله حسابهم وفي قوله عليهم الى من يعود **فالقول الاول** انه عائد
الى المشركين والمعنى ما عليك من حساب المشركين من شيء ولا حسابك على المشركين وانما الله هو الذي يدبر عبيده كما شاء واراد
والغرض من هذا الكلام ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحمل هذا الاقتراح من هؤلاء الكفار فلعلهم يدخلون في الاسلام ويتخلصون
من عقاب الكفر فقال تعالى لا تكن في قيد انهم يتقون الكفر ام لا فان الله هو الهادي والمدبر والقول الثاني ان الضمير
عائد الى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وهم الفقراء وذلك اشبه بالظاهر والدليل عليه ان الكناية في قوله فتطردهم
فتكون من الظالمين عائدة لا محالة الى هؤلاء الفقراء فوجب ان يكون سائر الكنايات عائدة اليهم وعلى هذا التقدير فذكروا
في قوله ما عليك من حسابهم من شيء قولين احدهما ان الكفار طعنوا في ايمان اولئك الفقراء وقالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك
وقبلوا دينك لانهم يجدون بهذا السبب ماكولا وملبوسا عندك والا فهم فارغون عن ذلك فقال الله تعالى ان كان الامر
على ما تقولون فما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم لازم لهم لا يتعدى اليك
كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى **فان قيل** اما كفى قوله ما عليك
من حسابهم من شيء حتى ضم اليه قوله وما من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما معنى
واحد وهو المعنى في قوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يستقل بهذا المعنى الا الجملتان جميعا كانه قيل لا تؤاخذ انت
ولا هم بحساب صاحبه وثانيها ما عليك من حسابهم من شيء اي من رزقهم ولا حساب رزقك عليهم وانما الرازق لهم ولك هو الله فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم ان هذه القصة شبيهة بقصة
نوح اذ قال له قومه انؤمن لك واتبعك الارذلون فاجابهم نوح عليه السلام وقال وما علمي بما كانوا يعملون ان حسابهم الا على
ربي لو تشعرون وعنوا بقولهم الارذلون الحاكة والمحترفون بالحرف الخسيسة فكذا هاهنا وقوله فتطردهم جواب
النفي ومعناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم يعني انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك لاجل ذلك الحساب تطردهم
وقوله فتكون من الظالمين يعني ولا تطرد الذين يدعون ربهم فتكون من الظالمين ويجوز ان يكون عطفا على قوله فتطردهم
على وجه التسبب لان كونه ظالما معلول طردهم ومسبب له واما قوله فتكون من الظالمين ففيه قولان الاول
فتكون من الظالمين لنفسك بهذا الطرد والثاني فتكون من الظالمين لهم لانهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب
كان طردهم ظلما لهم **قوله تعالى** وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء
من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين فيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى
بين في هذه الاية ان كل احد مبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين
في الاسلام مسارعين الى قبوله فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا ان ننقاد لهؤلاء الفقراء والمساكين وان نعترف
لهم بالتبعية وكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله تعالى أألقي عليه الذكر من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واما فقراء
الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة فكانوا يقولون كيف
حصلت هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في الشدة والضيق والقلة فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فاحد
الفريقين يرى الاخر متقدما في المناصب الدينية فيقولون اهذا هو الذي فضله الله علينا واما المحققون فهم
الذين يعلمون ان كل ما فعله الله فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه اما بحكم المالكية على ما هو قول اصحابنا
او بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة فكانوا صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الالاء والنعماء وهم الذين
قال الله في حقهم اليس الله باعلم بالشاكرين **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية
في مسألة خلق الافعال من وجهين الاول ان قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض تصريح بان الكل انما كان بالفتنة من الله تعالى والمراد
من تلك الفتنة ليس الا اعتراضهم على الله في ان جعل اولئك الفقراء رؤساء في الدين والاعتراض على الله كفر وذلك يدل
على انه تعالى هو الخالق للكفر والثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا والمراد بقوله من الله عليهم
هو انه من الله عليهم بالايمان بالله ومتابعة الرسول وذلك يدل على ان هذه المعاني انما حصلت من الله تعالى لانه لو كان
الموجد للايمان هو العبد لما من عليه بهذا الايمان بل العبد هو الذي من على نفسه بهذا الايمان فصارت هذه الاية
دليلا على قولنا في هذه المسألة بهذين الوجهين اجاب الجبائي عنه بان الفتنة في التكليف ما يوجب التشدد وانما فعلنا
ذلك ليقولوا اهؤلاء اي ليقول بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا بالايمان **واجاب**
الكعبي عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليصبروا او ليشكروا فكان عاقبة امرهم ان قالوا اهؤلاء من الله عليهم
من بيننا على مثال قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا **والجواب**
عن الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل العقلي قائم على صحة هذا الظاهر وذلك لانه لما كان

مشاهدة

مشاهدة هذه الاحوال توجب الانفة والانفة توجب العصيان والاصرار على الكفر وموجب الموجب موجب فكان الاقدار
وارد والله اعلم **المسألة الثالثة** في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه الاول ان الغنى والفقر كانا
سببين لحصول هذا الافتتان لما ذكرنا في قصة نوح وكما قال في قوم صالح قال الذين استكبروا للذين استضعفوا انا بالذي امنتم به
كافرون والثاني ابتلاء الشريف بالوضيع والثالث ابتلاء الذكي بالابله وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ولا تجتمع
في انسان واحد البتة بل هي موزعة على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل احد يحسد صاحبه على ما اتاه الله من صفات
الكمال فاما من عرف سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشا طيبا في الدنيا والاخرة
المسألة الرابعة قال هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها واحتج بهذه الاية
لان الافتتان هو الاختبار والامتحان وذلك لا يصح الا لطلب العلم وجوابه تقدم غير مرة **قوله تعالى**
واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب
من بعده واصلح فانه غفور رحيم في الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في قوله واذا جاءك
الذين يؤمنون باياتنا فقال بعضهم هو على اطلاقه في كل من هذه صفته وقال اخرون بل نزلت في اهل الصفة الذين
سأل المشركون الرسول طردهم وابعادهم فاكرمهم الله بهذا الاكرام وذلك لانه تعالى نهى الرسول اولا عن طردهم ثم
امره بان يكرمهم بهذا النوع من الاكرام فقال عكرمة كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول
الحمد لله الذي جعل في امتي من امرني ان ابدأهم بالسلام وعن ابن عباس ان عمر رضي الله عنه لما اعتذر من مقالته واستغفر الله
منها وقال للرسول صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الا الخير نزلت هذه الاية وقال بعضهم بل نزلت في قوم اقدموا على
ذنوب ثم جاؤه صلى الله عليه وسلم مظهرين للندامة والاسف فنزلت هذه الاية فيهم والاقرب من هذه الاقاويل
ان تحمل هذه الاية على عمومها فكل من امن بالله دخل تحت هذا التشريف ولي هاهنا اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه
السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن ان يقال في كل واحد من ايات هذه السورة ان سبب نزولها
هو الامر الفلاني بعينه **المسألة الثانية** قوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا مشتمل
على اسرار عالية وذلك لان ما سوى الله فهو ايات وجود الله وايات صفات جلاله واكرامه وايات وحدانيته وما سوى الله فلا نهاية
له وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل الى الوقوف عليه على التفصيل التام الا ان الممكن هو ان يطلع على بعض الايات ويتوسل
بمعرفتها الى معرفة الله ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسابح في تلك البحار وكالسائح
في تلك القفار ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الايات وهذا مشرع جملي لا نهاية لتفاصيله
ثم ان العبد اذا كان موصوفا بهذه الصفة فعند هذا امر الله محمدا بان يقول لهم سلام عليكم فيكون هذا التسليم بشارة لحصول
الكرامة عقيب تلك السلامة اما السلامة فالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسمانيات ومعدن الافات والمخافات
وموضع التغيرات والتبدلات واما الكرامة فالوصول الى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات والوصول
الى فسحة عالم الانوار والترقي الى معارج سرادقات الجلال **المسألة الثالثة** ذكروا في
[illegible]

والمركب ممكن ايضا لانه احد والاحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه غني كما قال والله الغني
والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام متماثلة في تمام الماهية فلو كان جسما
لحصل له مثل وذلك باطل لقوله ليس كمثله شيء واما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة قاهرة جلية والحمد لله ٥

المسئلة الثالثة قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافي ان يقال انه تعالى ٥
خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الاباد وينافي ان يقال انه يمنعه عن الايمان ثم يامره حال ذلك المنع بالايمان
ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان وجواب اصحابنا انه مالك وانه يحيي يميت فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة
وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين المسئلة الرابعة من الناس من قال انه تعالى
لما امر الرسول بان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله ومن كلامه فهذا يدل على انه
سبحانه قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا الكلام انه تعالى وعد هؤلاء بانه
يقول لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم ثم ان اقواما افنوا اعمارهم في العبودية حتى صاروا في حياتهم
الدنيوية الى علم الغيبة لا جرم صار السلام الموعود به بعد الموت في حق اقوام معجلا لهؤلاء حال كونهم في الدنيا ومنهم من قال
لا بل هذا كلام الرسول وعلى التقديرين فهو درجة عالية ثم انه تعالى قال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب
من بعده واصلح وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه الاية لا تتناول التوبة من الكفر لان هذا
الكلام خطاب مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية
بسبب الشهوة فكان المراد منه بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية
فانه تعالى يقبل توبته المسئلة الثانية قرا نافع انه من عمل بفتح الالف فانه غفور رحيم بكسر الالف وقرا عاصم
وابن عامر بالفتح فيهما والباقون بالكسر فيهما اما فتح الاولى فعلى التفسير للرحمة كانه قيل كتب ربكم على نفسه انه من عمل منكم
واما فتح الثانية فعلى ان تجعله بدلا من الاولى كقوله ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون وقوله ٥
كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم قال ابو علي الفارسي من فتح الاولى
فقد جعلها بدلا من الرحمة واما التي بعد الفاء فعلى انه اضمر له خبرا تقديره فله انه غفور رحيم اي فله غفرانه
او اضمر مبتدا يكون ان خبره كانه قيل فامره انه غفور رحيم واما من كسرهما جميعا فلانه لما قال كتب ربكم
على نفسه الرحمة فقد تم هذا الكلام ثم ابتدا وقال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح
فانه غفور رحيم ودخلت الفاء جوابا للجزاء وكسرت ان لانها دخلت على المبتدا والخبر كانك قلت فهو غفور رحيم
الا ان الكلام بان اوكد هذا قول الزجاج وقرا نافع الاولى بالفتح والثانية بالكسر لانه ابدل الاولى من الرحمة
واستانف ما بعد الفاء المسئلة الثالثة قوله من عمل منكم سوءا بجهالة قال الحسن كل من عمل
معصية فهو جاهل ثم اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب وقيل انه
وان علم ان عاقبة ذلك الفعل مذمومة الا انه اثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الاجل ومن اثر القليل على الكثير
قيل في العرف انه جاهل وحاصل الكلام انه وان لم يكن جاهلا الا انه لما فعل ما يليق بالجهال اطلق عليه لفظ الجاهل
وقيل نزلت هذه الاية في عمر حين اشار باجابة الكفار الى ما اقترحوه ولم يعلم انها مفسدة ونظير هذه الاية
في عمر حين اشار باجابة الكفار الى ما اقترحوه ولم يعلم انها مفسدة ونظير هذه الاية قوله انما التوبة على
الله للذين يعملون السوء بجهالة المسئلة الرابعة قوله تعالى ثم تاب من بعده واصلح
فقوله تاب اشارة الى الندم على الماضي وقوله واصلح اشارة الى كونه اتيا بالاعمال الصالحة في الزمان المستقبل
ثم قال فانه غفور رحيم بسبب ازالة العقاب رحيم بسبب ايصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة

قوله تعالى وكذلك نفصل الايات ولتستبين سبيل المجرمين والمراد كما فصلنا
لك في هذه السورة دلائل على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير
كل حق ينكره اهل الباطل وقوله ولتستبين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق وليستبين وحسن هذا الحذف لكونه ٥
معلوما واختلف القراء في قوله لتستبين فقرا نافع لتستبين بالتا سبيل بالرفع والباقون باليا سبيل بالرفع على تانيث
سبيل واهل الحجاز يؤنثون السبيل وبنو تميم يذكرونه وقد نطق القران بهما قال سبحانه وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه
سبيلا وقال ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا فان قيل لم قال لتستبين سبيل المجرمين ولم
يذكر سبيل المؤمنين قلنا ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله سرابيل تقيكم الحر ولم يذكر البرد وايضا فالضدان
اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت خاصية القسم الاخر والحق والباطل لا واسطة

بينهما

بينهما فمتى استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين ايضا لا محالة

قوله تعالى قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله واعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة انه يفصل الايات ليظهر الحق
وليستبين سبيل المجرمين ذكر في هذه الاية انه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم فقال قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله
وبين ان الذين يعبدونها انما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد لا على سبيل الحجة والدليل لانها جمادات واحجار وهي
اخس مرتبة من الانسان بكثير وكون الاشرف مشتغلا بعبادة الاخس امر يدفعه صريح العقل وايضا ان القوم كانوا
ينحتون تلك الاصنام ويركبونها ومن المعلوم بالبديهة انه يقبح من هذا العامل الصانع ان يعبد معموله ومصنوعه
فثبت ان عبادتها مبنية على الهوى ومضادة للهدى وهذا هو المراد من قوله قل لا اتبع اهواءكم قد ضللت
اذا وما انا من المهتدين اي ان اتبعت اهواءكم فانا ضال وما انا من الهدى في شيء والمقصود كانه يقول لهم
انتم كذلك ولما نفى ان يكون الهوى متبعا نبه على ما يجب اتباعه بقوله قل اني على بينة من ربي اي في انه لا معبود
سواه وكذبتم انتم حيث اشركتم به غيره اعلم انه عليه السلام كان يخوفهم
بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب
فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة ٥
من السماء او ائتنا بعذاب اليم والمراد ان ذلك العذاب ينزله الله في الوقت الذي اراد انزاله فيه ولا قدرة لي على
تقديمه او تاخيره ثم قال ان الحكم الا لله وهذا مطلق يتناول الكل والمراد هاهنا ان الحكم لله فقط في تاخير عذابهم يقضي
الحق اي القضاء الحق في كل ما يقضي من التاخير والتعجيل وهو خير الفاصلين اي القاضين
احتج اصحابنا بقوله ان الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضى الله به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا
قضى الله به وحكم به وكذلك في جميع الافعال والدليل عليه انه تعالى قال ان الحكم الا لله وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا حكم
الا لله قرا ابن كثير ونافع وعاصم يقص الحق بالصاد من القصص يعني ان كل ما انبا الله به
وامر به فهو من اقاصيص الحق كقوله نحن نقص عليك احسن القصص وقرا الباقون يقض الحق والمكتوب في المصاحف
يقض الحق بغير ياء لانها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا سندع الزبانية ٥ فما تغن النذر وقوله يقض الحق
قال الزجاج فيه وجهان جايز ان يكون الحق صفة للمصدر والتقدير يقضي القضاء الحق ويجوز ان يكون يقضي الحق يصنع ٥
الحق لان كل شيء صنعه الله فهو حق وعلى هذا التقدير الحق يكون مفعولا به ويقضي بمعنى يصنع قال الهذلي

وعليهما مسرودتان قضاهما داود

اي صنعهما داود واحتج ابو عمرو على هذه القراءة بقوله وهو خير الفاصلين قال والفصل يكون في القضاء لا في القصص
اجاب ابو علي الفارسي فقال القصص هاهنا بمعنى القول وقد جاء الفصل في القول قال
تعالى انه لقول فصل وقال احكمت اياته ثم فصلت وقال نفصل الايات

قوله تعالى قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين اعلم ان المعنى لو ان عندي اي في قدرتي
وامكاني ما تستعجلون به من العذاب لقضي الامر بيني وبينكم لاهلكتكم عاجلا غضبا لربي واقتصاصا من تكذيبكم به ولتخلصت سريعا
والله اعلم بالظالمين ولا حاجة في الحكمة من وقت عقابهم ومقداره والمعنى اني لا اعلم وقت عقوبة الظالمين والله تعالى
يعلم ذلك فهو يؤخره الى وقته

قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو
اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى والله اعلم بالظالمين يعني انه سبحانه هو العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجيله اصلح
ويؤخر ما تاخيره اصلح وفي الاية مسائل المسئلة الاولى المفاتح جمع مفتح ومفتح ٥
والمفتح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشيا فهو مفتح قال الفرا
في قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة يعني خزائنه فلفظ المفاتح يمكن ان يكون المراد منه المفاتيح ويمكن ان يكون المراد
منه الخزاين على التقدير الاول فقد جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة لان المفاتح على طريق الاستعارة لان المفاتح
يتوصل بها الى ما في الخزاين المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فالعالم بتلك المفاتح وبكيفية استعمالها في فتح تلك
الاغلاق والاقفال يمكنه ان يتوصل بتلك المفاتح الى ما في تلك الخزاين فكذا هاهنا والحق سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات
عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقوله مفاتح واما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزاين الغيب
فعلى التقدير الاول يكون المراد العالم بالغيب وعلى التقدير الثاني المراد منه القدرة على كل الممكنات كما في قوله
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وللحكماء في تفسير هذه الاية كلام عجيب مفرع على اصولهم
فانهم قالوا اثبتنا ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة قالوا واذا ثبت هذا فنقول

الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته
لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده كائن بتكوينه واقع بابداعه
اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا وثبت ان العلم بالعلة
هو انه يقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالثاني لان الاثر
الاول علة قريبة للاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهذا علم الغيب ليس الا للحق
بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالاثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذلك لم يحصل
الا لذاته لا جرم صح انه تعالى قال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه
الاية بناء على هذه الطريقة ثم اعلم ان ههنا دقيقة اخرى وهي ان القضايا العقلية المحضة يصعب تحصيل العلم
بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والفوا استحضار
المعقولات المجردة ومثل هذا الانسان يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية
محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا والقران انما انزل لينتفع
به جميع الخلق فههنا طريق اخر وهو انه تعالى يذكر القضية العقلية المحضة المجردة فاذا اراد ايضاحها للعقل كل احد
ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلة تحت القضية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس
معلوما لكل احد والامر في هذه الاية ورد على هذا القانون لانه قال اولا وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ثم
اكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال ويعلم ما في البر والبحر وذلك لان احد اقسام معلومات الله تعالى هو
جميع دواب البر والبحر والحس والخيال قد وقفا على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس ليكشف عن حقيقة عظمة
ذلك المعقول وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى قدم ذكر البر لان الانسان قد شاهد احوال البر وكثرة ما فيه من المدن
والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر فاحاطة العقل باحواله
اقل الا ان الحس يدل على ان عجائب البحار في الجملة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات
اعجب فاذا استحضر الخيال صور البحار والبر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت
قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال المحسوس مقويا ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو ثم ذكر البر والبحر كشف عن عظمة البر والبحر بقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها وذلك لان العقل
يستحضر جميع ما في وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم
يستحضر انه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ثم تجاوز من هذا المثال الى مثال اخر اشد هيبة منه وهو قوله ولا حبة
في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات الارض موضع يبقى اكبر الاجسام واعظمها مخفيا فيها
فاذا سمع ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله البتة صارت هذه الامثلة
منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو حيث تحير العقول
فيها وتتقاصر الافكار والالباب عن الوصول الى مباديها ثم انه تعالى لما قرر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه
الجزئيات المحسوسة فبعد ذلك عاد الى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة اخرى فقال ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا ما عقلناه في تفسير هذه الاية
الشريفة العالية ومن الله التوفيق

المسألة الثانية المتكلمون قالوا انه
تعالى فاعل العالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالما بها والحكماء قالوا انه تعالى
مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها واعلم ان هذا الكلام كما دل على انه تعالى
على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية وقد سلموا ان العلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بهذه التغيرات
الزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب

المسألة الثالثة
قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو يدل على كونه تعالى منزها عن الضد والند وتقديره ان قوله وعنده مفاتح
الغيب يفيد الحصر اي عنده لا عند غيره ولو حصل موجود اخر واجب الوجود لكان مفاتح الغيب حاصلة ايضا عند ذلك الاخر
وحينئذ يبطل الحصر وايضا فانا بينا ان الاية تدل على هذا التوحيد لكن البرهان العقلي ايضا يدل عليه وتقديره ان المبدأ
لحصول العلم بالاثار هو العلم بالمؤثر والمؤثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه فالمفتاح الاول للعلم بجميع
المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس الا له لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا يفيد العلم بالمؤثر فظهر بهذا البرهان
ان مفاتح الغيب ليست الا للحق سبحانه وقرئ ولا حبة ولا رطب ولا يابس بالرفع

وفيه

وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل من ورقة والثاني ان يكون رفعا على الابتداء وخبره الا في كتاب مبين كقولك لا رجل منهم
ولا امراة الا في الدار قوله الا في كتاب مبين فيه قولان **الاول**
ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله لا غير وهذا هو الاصوب والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون الله جل ثناؤه اثبت كيفية المعلومات
في كتاب من قبل ان يخلق الخلق كما قال جل وعز ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها وفائدة
هذا الكتاب امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله في المعلومات وانه لا يغيب
عنه مما في السموات والارض شيء فيكون في ذلك عبرة كاملة تامة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث
في هذا العالم فيجدونه موافقا له وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر ما ذكر من الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على امر الحساب
واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لانه اذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب وعقاب وتكليف
فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب اولى **وثالثها** انه تعالى علم احوال جميع الموجودات فلو كتب ذلك
الكتاب على التفصيل التام امتنع ايضا تغيرها والا لزم الكذب فتصير كتبة جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا تاما وسببا
كاملا في انه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال صلوات الله عليه جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة والله اعلم

قوله تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم
فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما بين كمال
علمه بالاية الاولى بين كمال قدرته بهذه الاية وهو كونه قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحيوة ومن النوم الى اليقظة
واستقلاله بحفظها في جميع الاحوال وتدبيرها على احسن الوجوه حالة النوم واليقظة واما قوله الذي يتوفاكم بالليل فالمعنى
انه تعالى يميتكم فيتوفى نفوسكم التي بها تقدرون على الادراك والتمييز كما قال جل جلاله الله يتوفى الانفس حين موتها والتي
لم تمت في منامها فالله جل جلاله يقبض الارواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت وههنا بحث وهو ان النائم لا شك
انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة البتة واذا كان كذلك لم يصح ان يقال ان الله توفاه فلا بد ههنا من تاويل وهو ان حال
النوم تغور الارواح الجسمانية من الظاهر في الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها عند النوم وصار ظاهر
الجسد معطلا عن كل الاعمال فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار فصح اطلاق لفظ الوفاة والموت على النوم من هذا
الوجه ثم قال ويعلم ما جرحتم بالنهار يريد ما كسبتم من العمل بالنهار قال تعالى وما علمتم من الجوارح والمراد منه الكواسب
من الطير والسباع واحدها جارحة قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وبالجملة فالمراد منه اعمال الجوارح
ثم قال تعالى ثم يبعثكم فيه اي يرد اليكم ارواحكم في النهار والبعث ههنا اليقظة ثم قال ههنا ليقضى اجل مسمى اي اعماركم
المكتوبة وهي قوله واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من نومكم الى ان تبلغوا اجالكم ومعنى القضاء فصل الامر على سبيل التمام ومعنى قضاء
الاجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت واعلم انه تعالى لما ذكر انه ينيمكم اولا ثم يوقظكم ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الاحياء
بعد الاماتة لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة فقال ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون في ليلكم
ونهاركم وجميع احوالكم واعمالكم

قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده الى قوله وهو
اسرع الحاسبين اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته وتقديره انا بينا فيما سبق انه
يجوز ان يكون المراد منه الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلى واقدر ومنه قوله
تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه
الفوقية والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة اذ المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون
مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه **الاول** انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد والثاني
انه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة ومن الوجود الى العدم اخرى
فلا وجود الا بايجاده ولا عدم الا باعدامه في الممكنات **والثالث** انه قهار لكل ضد بضده
فيقهر النور بالظلمة والظلمة بالنور والنهار بالليل والليل بالنهار وتمام تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك
تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء واذا عرفت منهج الكلام فاعرف انه لا ساحل له لان كل
لان كل مخلوق فله ضد فالفوق ضده التحت والماضي ضده المستقبل والنور ضده الظلمة والحيوة ضدها الموت
والقدرة ضدها العجز وتأمل في سائر الاحوال والصفات لتعرف ان حصول التضاد بينها يقضي عليها بالمقهورية
والعجز والنقصان وحصول هذه الصفة في الممكنات يدل على ان لها مدبرا قاهرا وكانا منزها عن الضد والند مقدسا
عن الشبيه والشكل كما قال وهو القاهر فوق عباده **والرابع** ان هذا البدن مؤلف من الطبائع الاربعة
وهي متنافرة متباعدة بالطبع والخاصية فاجتماعها لا بد وان يكون بقسر قاسر واخطار قاهر فكان ذلك القاهر

هو النفس الانسانية وهو الذي ذكره بن سينا في الاشارات لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بالمزاج واعتدال الامشاج والقاهر لهذه الطبايع على الاجتماع والتابق في حصول الاجتماع مغاير للمتاخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه الطبايع على الاجتماع ليس الا الله سبحانه كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فالجسد كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن والروح لطيف علوي نوراني مشرق ظاهر لطيف بينهما اشد المنافرة والمباعدة ثم انه سبحانه جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة ه وجعل كل واحد مستكملا لصاحبه منتفعا بالاخر فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الابدية والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بتقدير الله تعالى لهذه الطبايع كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فعند دخول الروح في الجسد اعطى الروح قدرة على فعل الضدين وتمكنه من الفعل والترك الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك تارة والترك على الفعل اخرى الا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض فاذا لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك فكان اقدام الفاعل على الفعل تارة وعلى الترك اخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله يجري مجرى القهر فكان قاهرا للعباد من هذه الجهة اذا تاملت هذه الابواب علمت ان الممكنات والمبدعات والمعلومات والمعقولات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله مسخرة تحت تسخيره كما قال وهو القاهر فوق عباده اما قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة فالمراد ان من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ه ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا على ان المقصود من حضور هؤلاء الحفظة حفظ الاعمال ثم اختلفوا فيهم فمن قائل انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات باسرها بدليل قوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ه وعن بن عباس ان مع كل انسان ملكين احدهما عن يمينه والاخر على يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها فان لم يتب كتب عليه والقول الاول اقوى لان قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص والبحث الثاني ان ظاهر هذه الايات تدل على ان اطلاع هذه الحفظة على الاقوال والافعال اما على صفات القلوب وهو العلم والجهل فليس في هذه الايات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الاعمال فلقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الايمان والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها والبحث الثالث ذكروا في فائدة جعل الملائكة موكلين على بني ادم وجوها الاول ان المكلف اذا علم ان الملائكة موكلين به يحصون عليه اعماله ويكتبونها في صحايف تعرض على رؤوس الاشهاد في مواقف القيمة كان ذلك ازجر له عن القبايح الثاني يحتمل في الكتابة ان يكون الفايدة فيه انه يوزن تلك الصحايف يوم القيمة لان وزن الاعمال غير ممكن اما وزن الصحايف فممكن الثالث يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويجب علينا الايمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه او لم نعقل فهذا حاصل ما قاله اهل الشريعة واما اهل الحكمة فقد اختلف اقوالهم في هذا الباب على وجوه الاول قال المتاخرون منهم وهو القاهر فوق عباده ومن جملة ذلك القهر انه خلق الطبايع المتضادة ومزج بينها العناصر المتنافرة فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية والنطقية فقالوا المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فانها هي التي تحفظ تلك الطبايع المقهورة على امتزاجاتها والقول الثاني وهو قول لهم قد قررنا ان جواهر النفوس البشرية والارواح الانسانية مختلفة بجواهرها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء والبلادة والشرف والدناءة وغيرها في الصفات ولكل طائفة من هذه الارواح البشرية روح سماوي هو لها كالاب المشفق والسيد الرحيم يعينها على مهماتها في يقظتها ومنامها تارة على سبيل الرؤيا واخرى على سبيل الالهامات فالارواح الشريرة لها مبادي من عالم الافلاك والارواح الخيرة كذلك وتلك المبادي تسمى في مصطلحهم بالطباع التام فتلك الارواح الفلكية في تلك الطباع والاخلاق تامة كاملة وهي للارواح البشرية المتولدة منها اضعف منها … والاصحاب الطلسمات والعزايم الروحانية في هذا الباب كلام كثير والقول الثالث ان النفس المتعلقة بهذا الجسد … النفوس المفارقة عن الاجساد … مشابهة لها في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة … ولها ايضا تعلق ما بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضى طبيعتها فثبت ان الوجوه الثلاثة … الذي جاءت

الشريعة

الشريعة الحقة به ليس للفلاسفة ان يمنعوا عنها لان كلهم قد اقروا بما يقرب منه واذا كان الامر كذلك كان اصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا اما قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وههنا مباحث البحث الاول انه تعالى قال الله يتوفى الانفس حين موتها وقال وهو الذي خلق الموت والحيوة فهذان النصان يدلان على ان توفي الارواح ليس الا من الله ثم قال قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي ان الوفاة لا تحصل الا من ملك الموت ثم قال في هذه الاية توفته رسلنا فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة والجواب ان التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله وهو في عالم الظاهر مفوض الى ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله اعوان وخدم وانصار فحسنت اضافة التوفي الى هذه الثلثة بحسب الاعتبارات الثلثة والبحث الثاني من الناس من قال هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة هم اعيان اولئك الحفظة فهم في مدة الحيوة يحفظونهم من امر الله وعند مجيء الموت يتوفونهم والاكثرون على ان الذين يتولون الحفظ غير والذين يتولون امر الوفاة غير ولا دلالة في لفظ الاية يدل على الفرق الا ان الذي مال اليه الاكثرون هو القول الثاني وايضا فقد ثبت بالمقاييس العقلية ان الملائكة الذين هم مبادي الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم اصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لانهم يأتون بالروح والراحة والريحان وبعضهم يسمون بالكروبيين لكونهم مبادي للكرب والغم والاحزان والبحث الثالث الظاهر من قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت انه ملك واحد هو رئيس الملائكة الموكلين بقبض الارواح والمراد بالحفظة المذكورين في هذه الاية اتباعه واشياعه عن مجاهد جعلت الارض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله وما من اهل بيت الا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين وجاء في الاخبار من صفات ملك الموت وكيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها احوال عجيبة والبحث الرابع قرأ حمزة توفاه بالف ممالة والباقون بالتاء والاول لتذكير الفعل فلان الجمع تذكيره جايز والثاني على تانيث الجمع اما قوله تعالى وهم لا يفرطون اي لا يقصرون فيما امرهم الله به وهذا يدل على ان الملائكة الموكلين بقبض الارواح لا يقصرون فيما امروا به وقوله في صفة ملائكة النار لا يعصون الله ما امرهم يدل على ان ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف وكل من اثبت عصمة الملائكة في هذه الاحوال اثبت عصمتهم على الاطلاق فدلت هذه الاية على ثبوت عصمة الملائكة على الاطلاق اما قوله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ففيه مباحث الاول قيل المردود هم الملائكة يعني كما يموت بنو ادم يموت ايضا اولئك الملائكة وقيل بل المراد البشر يعني انهم بعد موتهم يردون الى الله واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لان صريح هذه الاية يدل على حصول الموت للعبد ويدل على انه بعد الموت يرد الى الله والميت مع كونه ميتا لا يمكن ان يرد الى الله لان ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة بل يجب ان يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت انه حصل هنا موت وحياة اما الموت فنصيب البدن فبقي ان تكون الحيوة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى ثم ردوا الى الله وثبت ان المردود هو النفس والروح ثبت ان الانسان ليس الا النفس والروح وهو المطلوب واعلم ان قوله ثم ردوا الى الله مشعر بكون الروح موجودة قبل البدن لان الرد من هذا العالم الى حضرة الجلال انما يكون لو انها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله تعالى ارجعي الى ربك وقوله اليه مرجعكم جميعا ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وحجة الفلاسفة على اثبات ان النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة ثبت ضعفها في الكتب العقلية البحث الثاني في كلمة الى تفيد انتهاء الغاية فقوله الى الله مشعر باثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على انهم ردوا الى حيث لا مالك ولا حاكم سواه البحث الثالث انه تعالى سمى نفسه في هذه الاية باسمين احدهما المولى وقد عرفنا ان لفظ المولى ولفظ الولي مشتقان من القرب وهو سبحانه القريب البعيد الظاهر الباطن لكمال قربه قوله وهو اقرب اليه من حبل الوريد وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم وايضا المعتق يسمى مولى وذلك كالمشعر بانه اعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبقت رحمتي غضبي وايضا اضاف نفسه الى العبد فقال مولاهم وما اضافهم الى نفسه وذلك نهاية الرحمة وايضا قال مولاهم الحق والمعنى انهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال افرايت من اتخذ الهه هواه فلما مات الانسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة وانتقل الى تصرفات المولى الحق والاسم الثاني الحق واختلفوا في انه هل هو من اسماء الله تعالى فقيل الحق مصدر وهو نقيض الباطل واسماء المصادر لا تجري على الفاعلين الا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء وكرم وفضل ويمكن ان يقال الحق هو الموجود واحق الاشياء بالموجودية هو الله سبحانه وتعالى لكونه واجبا لذاته فكان احق الاشياء بكونه حقا هو واعلم انه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق اما قوله الا له الحكم وهو اسرع

الحاسبين فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله الا له الحكم معناه انه لا حكم الا لله وهو كقوله
ان الحكم الا لله وذلك يوجب انه لا حكم لاحد على شيء الا لله وذلك يوجب ان الخير والشر كله بحكم الله وقضائه فلولا ان الله حكم
للسعيد بالسعادة وللشقي بالشقاوة والا لما حصل ذلك **المسألة الثانية** قال اصحابنا
هذه الاية تدل على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب اذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم
وهو اخذ الثواب وذلك ينافي ما دلت الاية عليه انه لا حكم الا لله **المسألة الثالثة** احتج الجبائي بهذه الاية
على حدوث كلام الله قال لو كان كلامه قديما لوجب ان يكون متكلما بالمحاسبة الان وقبل خلقه وذلك محال
لان المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم واصحابنا عارضوه بالعلم بانه تعالى كان قبل العالم عالما بانه سيوجد وبعد وجوده
صار عالما بانه وجد قبل ذلك ولم يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام **المسألة الرابعة**
اختلفوا في كيفية هذا الحساب فمنهم من قال انه تعالى يحاسب الخلق بنفسه دفعة واحدة لا يشغله كلام عن كلام
ومنهم من قال بل يامر الله الملائكة حتى ان كل واحد من الملائكة يحاسب واحدا من العباد لانه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم
معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم واما الحكماء فلهم كلام في تفسير هذا الحساب وهو انه انما يتم بتقديم
مقدمات فالمقدمة الاولى ان كثرة الافعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة
والاستقراء التام يكشف عن صحة ما ذكرناه الا ترى ان كل من كانت مواظبته على عمل من الاعمال اكثر كان رسوخ الملكة
الناشئة عن ذلك العمل فيه اقوى **والمقدمة الثانية** انه لما كان تكرر العمل يوجب حصول
الملكة الراسخة وجب ان يكون لكل واحد من تلك الاعمال اثر في حصول تلك الملكة والعقلاء ضربوا لهذا الباب امثلة
المثال الاول انا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو القي فيها ملية الف من فانها تغوص في الماء بقدر شبر واحد
فلو لم يلق فيها الا حبة واحدة من الحنطة فهذا القدر من القاء الجسم الثقيل في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء
بمقدار قليل وان قل وبلغ في القلة الى حيث لا يدركها الحس ولا يضبطها الخيال **والمثال الثاني**
انه ثبت عند الحكماء ان البسائط اشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب ان يكون كرة والقسي المتشابهة من الدوائر
المحيطة بالمركز الواحد فان تحدب القوس الحاصل من الدائرة العظمى يكون اقل من تحدب القوس المشابهة الاولى
من الدائرة الصغرى واذا كان الامر كذلك فالكوز اذا ملي من الماء ووضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء اعظم
من حدبته عندما يوضع الكوز فوق الجبل ومتى كانت الحدبة اكثر كان احتمال الماء بالكوز اكثر فهذا يوجب ان احتمال
الكوز حال كونه تحت الجبل اكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل الا ان هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي
بادراكه الحس والخيال لكونه في نهاية القلة **والمثال الثالث** انا الشخصين اللذين
يقف احدهما بالقرب من الاخر فان رجليهما يكونان اقرب الى المركز العالم من راسيهما لان الاجرام الثقيلة تنزل من فضاء
المحيط الى صغر المركز الا ان ذلك القدر من التفاوت لا يفي بادراكه الحس والخيال فاذا عرفت هذه الامثلة وعرفت
ان كثرة الافعال يوجب حصول الملكات فنقول فلا فعل من افعال الخير والشر قليل ولا كثير الا ويفيد حصول اثر في النفس
اما في السعادة واما في الشقاوة وعند هذا ينكشف بهذا البرهان العقلي القاطع صحة قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولما ثبت ان الافعال توجب حصول الملكات والافعال الصادرة من الرجل
فلا جرم يكون الايدي والارجل شاهدة يوم القيمة على الانسان بمعنى ان تلك الاثار النفسانية انما حصلت في جواهر
النفوس بواسطة هذه الافعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان صدور تلك الافعال من تلك الجوارح المخصوصة
جاريا مجرى الشهادة لحصول تلك الاثار المخصوصة في جوهر النفس واما الحساب فالمقصود منه معرفة ما بقي
من الدخل والخرج ولما بينا ان لكل ذرة من اعمال الخير والشر اثرا في حصول هيئة في جوهر النفس اما من الهيئات الزاكية
الطاهرة او من الهيئات المذمومة الخسيسة ولا شك ان تلك الاعمال كانت مختلفة فلا جرم كان لا بد من معارضة
البعض بالبعض وبعد حصول تلك المعارضات يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر اخر من الخلق الذميم فاذا مات
الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد ومقدار ذلك الخلق الذميم وذلك الظهور انما يحصل في الان الذي لا ينقسم وهو
الان الذي منه ينقطع تعلق النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب فهذا ما قيل في تطبيق الحكمة
النبوية على الحكمة الفلسفية والله العالم بحقائق الامور **قوله تعالى** قل من ينجيكم
من ظلمات البر والبحر تدعونه اعلم ان هذا نوع اخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الالهية وكمال الرحمة والفضل
والاحسان وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي قل من ينجيكم بالتشديد
في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فان شئت نقلت

بالهمزة

بالهمزة وان شئت نقلت بتضعيف العين مثل افرحته وفرحته واغرمته وغرمته وفي القران فانجيناه ومن معه وفي اية
اخرى ونجينا الذين امنوا ولما جاء التنزيل باللغتين معا ثبتوا القراءتين في الحسن غير ان الاختيار التشديد لان
ذلك من الله كان مرة بعد مرة وايضا قرا عاصم في رواية ابي بكر خفية بكسر الخاء والباقون بضم الخاء وهما لغتان وعلى هذا الاختلاف
في سورة الاعراف وعن الاخفش في خفية وخيفة انهما لغتان وايضا الخفية من الاخفاء والخيفة من الرهبة وايضا
لئن انجيتنا من هذه قرا عاصم وحمزة والكسائي لئن انجانا على المغايبة والباقون لئن انجيتنا على الخطاب فاما الاولون
وهم الذين قرءوا على المغايبة والباقون فقد اختلفوا فقرا عاصم بالتفخيم والباقون بالامالة وحجة من قرا على المغايبة
انهما قبل هذا اللفظ وما بعده فقوله بالله ينجيكم وايضا القراءة بلفظ الخطاب يوجب الاضمار والتقدير يقولون
لئن انجيتنا والاضمار خلاف الاصل وحجة من قرا على المخاطبة قوله تعالى في اية اخرى لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين
المسألة الثانية ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما واهوالهما يقال لليوم الشديد يوم
مظلم ويوم ذو كواكب اي اشتدت ظلمته حتى عادت كالليل وحقيقة الكلام فيه انه لما اشتد الامر عليه ولشتبه عليه
كيفية الخروج ويظلم عنه طريق الخلاص ومنهم من حمله على حقيقته فقال اما ظلمات البحر فهي ان يجتمع ظلمة الليل وظلمة البحر
وظلمة السحاب واضاف الرياح الصعبة والامواج الهائلة اليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف
واما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب والخوف الشديد من هجوم الاعداء والخوف الشديد من عدم
الاهتداء الى الطريق الصواب والمقصود ان عند اجتماع هذه الاسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الانسان الا الى
الله وهذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطنا لان الانسان في هذه الحالة يعظم اخلاصه في حضرة الله وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله
وهو المراد من قوله تضرعا وخفية فبين تعالى انه اذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الاصلية في هذه الحالة
بانه لا ملجا الا الى الله ولا معول الا على فضل الله وجب ان يبقى هذا الوثوق بالسلامة والنجاة حيث تلك السلامة الى الاسباب
الجسمانية وتقدم على الشرك وفي المفسرين من يقول المقصود من هذه الاية الطعن في الهية الاصنام والاوثان
وانا اقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب من ان يكون تعلقا بالوثن ولذلك فان اهل التحقيق يسمونه
بالشرك الخفي ولفظ الاية يدل على ان عند حصول هذه الشدائد يأتي الانسان بامور احدها الدعاء وثانيها التضرع
وثالثها الاخلاص بالقلب وهو المراد من قوله وخفية ورابعها التزام الاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن انجيتنا
من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى انه ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم ان ذلك
الانسان يقدم على الشرك ونظير هذه الاية قوله ضل من تدعون الا اياه وقوله وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله
مخلصين والحاصل ان عادة اكثر الخلق ذلك اذا شاهدوا الامر الهائل خلصوا واذا انتقلوا الى الامن والرفاهية اشركوا
قوله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم في الاية
مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان هذا نوع اخر من دلائل التوحيد وهي ممزوجة بنوع من التخويف
[illegible] تعالى قادر على [illegible] العذاب عليهم [illegible] فاما ارسال العذاب عليهم تارة من فوق
وتارة من تحت ارجلهم [illegible] الاول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل
عليهم من فوق كما في قصة نوح والصاعقة النازلة [illegible] وكما حصب قوم لوط
وكما رمي اصحاب الفيل واما العذاب الذي ظهر من تحت ارجلهم فمثل الرجفة ومثل خسف قارون [illegible]
والنبات وبالجملة فهذه الاية تتناول جميع انواع العذاب [illegible]
[illegible] قال ابن عباس [illegible]
[illegible] او يلبسكم شيعا جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على امر فهم شيعة واشياع قال
تعالى كما فعل باشياعهم من قبل واصله من التشيع [illegible] قال الزجاج في قوله
يلبسكم شيعا اي يخلط امركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق فيجعلكم فرقا لا تكونون فرقة واحدة فاذا كنتم مختلفين
قاتل بعضكم بعضا وهو معنى قوله ويذيق بعضكم باس بعض [illegible] جبريل بهذه الاية شق ذلك على رسول الله
صلى الله عليه وسلم [illegible] فقال له جبريل انما انا عبد مثلك [illegible]
[illegible]
[illegible] ويذيق بعضهم باس بعض
بالسيف وعن النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة [illegible] وفي رواية
كلهم في الجنة الا الزنادقة **المسألة الثانية** ظاهر قوله تعالى او يلبسكم شيعا [illegible]

محمولة على الاهواء المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر ان الحق منها ليس الا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي انه تعالى قد حمل الكل على الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم بأس بعض لا شك ان اكثرها ظلم ومعصية فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر **اجاب** الخصم عنه بان الآية تدل على انه تعالى قادر عليه وعندنا انه قادر على القبيح انما النزاع في انه تعالى هل يفعل ذلك ام لا والجواب ان وجه التمسك بالآية شيء آخر فانه قال هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب ان يكون غير الله غير قادر على ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حاصل وثبت بمقتضى الحصر المذكور ان لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب ان يكون صادرا عن الله وذلك يفيد المطلوب **المسألة الثالثة** قالت المقلدة والحشوية هذه الآية من ادل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لان فتح تلك الابواب يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الاديان وتفرق الخلق الى المذاهب والاديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية والمفضي الى المذموم مذموم فوجب ان يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل **المسألة الرابعة** ثم قال تعالى في آخر الآية انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون قال القاضي هذا يدل على انه تعالى اراد بتصريف هذه الآيات وتقدير هذه البينات ان يفهم الكل تلك الدلائل ونفقه الكل تلك البينات وجوابنا ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى ما صرف هذه الآيات الا لمن فقه وفهم فاما من اعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم

قوله تعالى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل لكل نبإ مستقر وسوف تعلمون الضمير في قوله وكذب به الى ماذا يرجع فيه اقوال الاول انه راجع الى العذاب المذكور في الآية السابقة وهو الحق اي لابد وان ينزل بهم الثاني الضمير في به للقرآن وهو الحق في كونه كتابا منزلا من عند الله **الثالث** يعود الى تصريف الآيات وهو الحق لانهم كذبوا كون هذه الاشياء دلالات ثم قال قل لست عليكم بوكيل اي لست عليكم بحافظ حتى اجازيكم على تكذيبكم واعراضكم عن قبول الدلائل انما انا منذر والله هو المجازي لكم باعمالكم قال ابن عباس والمفسرون نسختها آية القتال وهو بعيد ثم قال لكل نبإ مستقر يجوز ان يكون موضع الاستقرار ويجوز ان يكون نفس الاستقرار لان ما زاد على الثلاثي كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الادخال والاخراج والمعنى ان لكل خبر يخبره الله وقت او مكان يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وان جعلت المستقر بمعنى الاستقرار كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله استقرار لابد وان يعلموا ما اخبره الله عنه عند ظهوره ونزوله وهذا الذي خوف الكفار منه يجوز ان يكون المراد منه استيلاء الكفار بالحرب والقتل والقهر في الدنيا

قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره اعلم انه تعالى لما قال في الآية الاولى وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل بين بهذه الآية ان الذين يكذبون بالدين وانه يجب على الرسول ان لا يلازمهم وان يكون حفيظا عليهم بين في هذه الآية ان اولئك المكذبين ان ضموا الى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول فانه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى واذا رأيت انه خطاب للنبي عليه السلام والمراد غيره وقيل الخطاب لغيره اي اذا رأيت ايها السامع الذين يخوضون في آياتنا ونقل الواحدي ان المشركين كانوا اذا جالسوا المؤمنين وقعوا في رسول الله والقرآن فشتموا واستهزؤا فامرهم ان لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة عبارة عن المفاوضة على وجه اللعب والعبث قال تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخائضين واذا سئل الرجل عن قوم فقال تركتهم يخوضون افاد ذلك انهم شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله وصفاته قال لان ذلك خوض في آيات الله والخوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية **والجواب** عنه انا نقلنا عن المفسرين ان المراد من الخوض الشروع في آيات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا ايضا ان لفظ الخوض وضع في اصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال **المسألة الثانية** قرأ ابن عامر ينسينك بالتشديد وفعل وافعل يجريان مجرى واحد كما بينا ذلك في مواضع وفي التنزيل فمهل الكافرين امهلهم رويدا والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ومعنى الآية ان انساك الشيطان فقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وقرأ اذا ذكرت والذكرى اسم للتذكرة قاله الليث وقال اهل اللغة الذكرى تكون بمعنى الذكر وقوله مع القوم الظالمين يعني المشركين **المسألة الثالثة** قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم يفيد الاعراض يحتمل ايضا ان يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره فلما قال بعد ذلك فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على ان المراد ان يعرض عنهم بالقيام من عندهم وههنا سؤالات

المراد

السؤال الاول هل يجوز اظهار هذا الاعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم والجواب الذين يتمسكون بظواهر الالفاظ ويزعمون وجوب اجرائها على ظواهرها لا يجوزون ذلك والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا لان المطلوب اظهار الانكار فكل طريق افاد هذا المقصود فانه يجوز المصير اليه **السؤال الثاني** لو خاف الرسول من القيام عنهم هل يجب عليه القيام مع ذلك والجواب كل ما وجب على الرسول فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر اثر الخوف او لم يظهر فانا لو جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها الينا اما غير الرسول فانه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض لان اقدامه على الترك لا يفضي الى المحذور المذكور **المسألة الرابعة** قوله واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى يفيد ان التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي اذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط التكليف فعدم القدرة على الشيء اولى بان يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على ان الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لانها لو لم تحصل الا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل فوجب ان لا يكون الكافر قادرا على الايمان فوجب ان لا يتوجه عليه الامر بالايمان واعلم ان هذه الكلمات كثر ذكرها في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام بذكر الجواب والله اعلم ٥

قوله تعالى وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون ٥

قال ابن عباس قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على ان نجلس في المسجد الحرام وان نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بان يقعدوا معهم ويذكروهم ويفهموهم قال ومعنى الآية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من شيء من آثامهم من شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى يجوز ان يكون في موضع رفع وان يكون في موضع نصب اما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الاول ولكن عليكم ذكرى اي ان تذكروهم وجائز ان يكون ولكن الذي تأمرونهم به ذكرى فعلى الوجه الاول الذكرى بمعنى ٥ التذكير وعلى الوجه الثاني الذي يكون بمعنى الذكر واما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل ذلك الذكرى يمنعهم من الخوض في ذلك الفعل

قوله تعالى وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا الى قوله بما كانوا يكفرون اعلم ان هؤلاء هم المذكورون بقوله الذين يخوضون في آياتنا ومعنى ذرهم اعرض عنهم وليس المراد ان يترك انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك انذارهم وتخويفهم واعلم انه تعالى امر الرسول بان يترك من كان موصوفا بصفتين **الصفة الاولى** ان يكون من صفته انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الاول ان الكفار كانوا اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا **الثاني** اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام وغيرها دينا لهم الثالث ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في امر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله عنهم بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع قال ابن عباس جعل الله لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين واهل الكتاب اتخذوا عيدهم لهوا ولعبا غير المسلمين فانهم اتخذوا عيدهم كما شرعه الله الخامس وهو الاقرب ان المحق في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب فاما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الاموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله على الدنيا في سائر الآيات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا هو الاشارة الى من يتوسل بدينه الى دنياه واذا تأملت في حال اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة **الصفة الثانية** قوله وغرتهم الحياة الدنيا وهذا يؤكد الوجه الخامس الذي ذكرناه كأنه قال انما اتخذوا دينهم لعبا ولهوا لانهم غرتهم الحياة الدنيا فلاجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها الى حطام الدنيا ثم قال وذكر به ان تبسل نفس بما كسبت ... قال ابن عباس تبسل تسلم

اي ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وقال الحسن ومجاهد تسلم للهلكة اي تمنع عن مرادها وتخذل وقال قتادة
تحبس في جهنم وعن ابن عباس تبسل تفتضح وابسلوا افتضحوا ومعنى الاية وذكرهم بالقران ومقتضى الدين مخافة احتباسهم
في نار جهنم بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون ثم قال تعالى ليس لها اي ليس للنفس من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل
كل عدل لا يؤخذ منها وان تفد كل فداء والعدل الفدية لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها قال صاحب الكشاف
فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل لان العدل هنا مصدر فلا يسند اليه الاخذ واما في قوله ولا يؤخذ منها عدل
بمعنى المفدى به فصح اسناده اليه فنقول الاخذ بمعنى القبول وارد قال تعالى ويأخذ الصدقات اي يقبلها
فاذا ثبت هذا فيحمل الاخذ هنا على القبول ويزول السؤال والمقصود من هذه الاية بيان ان وجوه الخلاص منحصرة
في تلك النفس معدومة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع لها ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب قبولها
حتى لو جعلت الدنيا باسرها فدية عن عذاب الله لم ينفع فاذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا
وثبت انها لا تفيد في الاخرة البتة ظهر انه ليس هناك الا الابسال الذي هو الارتهان والاغلاق والاستسلام فليس
لها البتة دافع من عذاب الله واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد اذا اقدم على معاصي الله ثم
انه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال لهم شراب من حميم وعذاب اليم وذلك هو النهاية في صفة
الايلام **قوله تعالى** قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على اعقابنا
الى قوله اليه تحشرون اعلم ان المقصود من هذه الاية الرد على عبدة الاصنام وهي مؤكدة لقوله تعالى قبل ذلك قل اني
نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقال قل اندعوا من دون الله اي انعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على
ضرنا ونرد على اعقابنا راجعين الى الشرك بعد ان انقذنا الله منه وهدانا للاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل
انه رجع الى خلف ورجع على عقبيه ورجع القهقرى والسبب فيه ان الاصل في الانسان هو الجهل ثم اذا ترقى وتكامل
حصل له العلم قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا
رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه واما قوله كالذي
استهوته الشياطين في الارض فاعلم انه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة انواع من الصفات **الصفة**
الاولى قوله استهوته الشياطين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا
حمزة استهواه بالالف ممالة على التذكير والباقون بالتاء لان الجمع يصلح ان يذكر على معنى الجمع ويجوز ان يؤنث على معنى
الجماعة **المسئلة الثانية** اختلفوا في اشتقاق استهوته على قولين **الاول**
انه مشتق من الهوي في الارض وهو النزول من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله
حال هذا الضال به وهو كقوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان
العالي الى الوهدة العميقة المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة **والقول الثاني** انه مشتق
من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل في الدلالة
على الدهشة والضعف **الصفة الثانية** قوله حيران قال الاصمعي يقال حار يحار حيرة وحيرا
وزاد الفراء حيرانا وحيرورة ومعنى الحيرة هي التردد في الامر بحيث لا يهتدي الى مخرجه ومنه يقال الماء يتحير
في الغيم اي يتردد وتحيرت الروضة بالماء اذا امتلات فتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن وذلك
لان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقة يهوي اليها مع الاستدارة على نفسه لان الحجر حال نزوله
من الاعلى الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك يوجب كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله لا يعرف انه
يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل فاذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال علمت انك لا تجد مثالا
للمتحير المتردد الخائف احسن ولا اكمل من هذا المثال **الصفة الثالثة** قوله تعالى له
اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قالوا نزلت هذه الاية في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق فانه كان يدعو اباه
الى الكفر وابوه كان يدعوه الى الايمان ويامره بان يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر
الى نور الايمان وقيل المراد ان لذلك الكافر اصحابا يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى
وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى يعني هو الهدى الكامل النافع الشريف
كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تقرير امر الكمال والشرف ثم
قال تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان قوله ان هدى الله هو الهدى دخل فيه جميع اقسام المامورات والاحتراز
عن كل المنهيات وتقدير الكلام ان كل ما تعلق امر الله به فاما ان يكون من باب الافعال واما ان يكون من باب

النزول اما القسم الاول فاما ان يكون من باب اعمال القلوب واما ان يكون من باب افعال الجوارح ورئيس اعمال القلوب
واما ان يكون من باب افعال الجوارح ورئيس اعمال القلوب الايمان بالله والاسلام له ورئيس اعمال الجوارح الصلاة واما
الذي يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي والله سبحانه لما بين ان الهدى النافع هو
هدى الله اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف اقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية
والصلاة التي هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى التي هي رئيسة لباب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم
بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والبعث
والقيمة **فان قيل** كيف حسن عطف قوله وان اقيموا الصلاة على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين
قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين **الاول** ان يكون التقدير وامرنا لنسلم لرب العالمين
ولان نقيم الصلاة والثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلاة فان قيل
هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذي
لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتاويل **قلنا** وذلك لان الكافر ما دام يبقى على كفره كان كالغائب الاجنبي
فلا جرم يخاطب خطاب الغائبين فيقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين فاذا اسلم وامن ودخل في الايمان صار كالقريب
الحاضر فلا جرم يخاطب خطاب الحاضرين ويقال له وان اقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون فالمقصود
من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر والايمان وتقديره ان الكافر بعيد غائب والمؤمن
قريب حاضر **قوله تعالى** وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول
كن فيكون اعلم انه تعالى لما بين في الايات المتقدمة فساد طريقة عبدة الاصنام ذكر هنا ما يدل على انه لا معبود الا الله
وهو هذه الاية وذكر فيها انواعا كثيرة من الدلائل اولها قوله وهو الذي خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالق
السموات والارض بالحق اما كونه خالق السموات والارض فقد شرحناه في قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض
واما انه تعالى خلقها بالحق فهو نظير لقوله تعالى في سورة ال عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما لاعبين وقوله ما خلقناهما الا بالحق وفيه قولان **الاول** وهو قول
اهل السنة انه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق
فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق وحقا على الاطلاق والثاني وهو قول المعتزلة ان معنى كونه حقا انه
واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم قال القاضي ويدخل في هذه الاية انه خلق المكلف اولا
حتى يمكنه الانتفاع وخلق السموات والارض وللحكماء الاسلام في هذا الباب طريقة اخرى وهي انه تعالى اودع
في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها اثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه
وثانيها قوله ويوم يقول كن فيكون وفي هذه الاية قولان **الاول** التقدير
وهو الذي خلق السموات والارض وخلق يوم يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيمة والمعنى انه
تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الافلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم القيمة وللبعث ولرد الارواح الى
الاجساد على سبيل كن فيكون والوجه الثاني في التاويل ان نقول قوله الحق مبتدا ويوم يقول كن فيكون ظرف دال
على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون حقا في ذلك اليوم انه سبحانه لا يقضي الا بالحق والصدق وان
اقضيته منزهة عن الجور والعبث **وثالثها** قوله وله الملك يوم ينفخ في الصور قوله وله الملك يفيد
الحصر والمعنى انه لا ملك في يوم ينفخ في الصور الا للحق سبحانه فالمراد بالكلام الاول تقدير الحكم الحق المبرا عن العبث
والباطل والمراد بهذا الكلام تقدير القدرة التامة الكاملة في كل وقت فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم
بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم الذي لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر فكان الامر كما قال سبحانه والامر يومئذ
لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص ورابعها قوله عالم الغيب والشهادة وتقديره وهو عالم الغيب والشهادة
واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب الكامل انه سبحانه ما ذكر احوال البعث في القيمة الا وقرر فيه اصلين احدهما
كونه قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لان بتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح
ذلك ايضا منه لانه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي والمؤمن بالكافر والصديق بالزنديق فلا يحصل المقصود
الاصلي من البعث والقيمة اما اذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود فقوله وله
الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلا جرم لزم
من مجموعهما ان يكون قوله حقا وان يكون حكمه صدقا وان يكون قضاياه مبراة عن الجور والعبث والباطل ثم قال وهو الحكيم

الخبير والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بحقايقها من غير اشتباه ومن غير التباس **المسألة الثالثة** وقد ذكرنا في كثير من هذا الكتاب انه ليس المراد بقوله كن فيكون خطاب وامر لان ذلك الامر ان كان للمعدوم فهو محال وان كان للموجود فهو امر بان يصير الموجود موجودا وهو محال بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيته وتكوين الكاينات وايجاد الموجودات **المسألة الرابعة** قوله يوم ينفخ في الصور لا شبهة ان المراد منه يوم الحشر ولا شبهة عند اهل الاسلام ان الله سبحانه خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملايكة وذلك القرن يسمى بالصور على ما ذكر الله هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الاية على قولين الاول ان المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته مذكورة في سائر السور والقول الثاني ان الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى وقال ابو عبيدة الصور جمع صورة مثل سورة وسور قال الواحدي اخبرني ابو الفضل العروضي عن الازهري عن المنذري عن ابي الهيثم انه قال ادعى قوم ان الصور جمع الصورة كما ان الصوف جمع الصوفة والثوم جمع الثومة ورووا ذلك عن ابي عبيدة قال ابو الهيثم وهذا خطا فاحش لان الله تعالى قال وصوركم فاحسن صوركم وقال ونفخ في الصور فمن قرا ونفخ في الصور وقرا فاحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل كتاب الله وكان ابو عبيدة صاحب اخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الفراء كل جمع على لفظ الواحد الذكر سبق جمعه واحدته فواحدته بزيادة هاء فيه مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الاسماء اسم لجميع جنسه فاذا افردت واحدته زيدت فيها هاء لان جميع هذا الباب سبق واحدته ولو ان الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف وزلفة وزلف واما الصور القرن فهو واحد ولا يجوز ان يقال واحدته صورة وانما تجمع صورة الانسان صورا لان واحدته سبقت جمعه قال الازهري قد احسن ابو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب اليه واقول ومما يقوي هذا الوجه انه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصور لاضاف ذلك النفخ الى نفسه لان نفخ الارواح في الصور يضيفه الله الى نفسه كما قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال فنفخنا فيه من روحنا وقال ثم انشاناه خلقا آخر واما نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن فانه تعالى يضيفه الى غيره كما قال فاذا نقر في الناقور وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فهذا تمام القول في هذا البحث والله اعلم

قوله تعالى وإذ قال ابراهيم لابيه آزر أتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه سبحانه كثيرا ما يحتج على مشركي العرب باحوال ابراهيم عليه السلام وذلك لانه رجل يعترف بفضله جميع الطوايف والملل والمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره فلا جرم ذكر الله حكاية حاله في معرض الاحتجاج على المشركين واعلم ان من هذا النوع العظيم وهو اعتراف اكثر اهل العالم بفضله وعلو مرتبته لم يتفق لاحد كما اتفق للخليل عليه السلام والسبب فيه انه حصل بين الرب وبين العبد معاهدة كما قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فابراهيم وفى بعهد العبودية والله تعالى شهد بذلك على سبيل الاجمال تارة وعلى سبيل التفصيل اخرى اما الاجمال ففي اثنين احدهما قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وهذا شهادة من الله تعالى بانه تمم عهد العبودية والثانية قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين واما التفصيل فهو انه عليه السلام ناظر في اثبات التوحيد وابطال القول بالشركاء والانداد في مقامات كثيرة **فالمقام الاول** في هذا الباب مناظرته مع ابيه حيث قال له يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا **والمقام الثاني** مناظرته مع قومه وهو قوله فلما جن عليه الليل **والمقام الثالث** مناظرته مع ملك زمانه فقال ربي الذي يحيي ويميت **والمقام الرابع** مناظرته مع الكفار بالفعل وهو قوله تعالى فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم ثم ان القوم قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم ثم انه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فعند هذا ثبت ان ابرهيم كان من الفتيان لانه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم انه عليه السلام سأل ربه فقال واجعل لي لسان صدق في الآخرين فوجب في كرم الله ان يجيب دعاه ويحقق مطلوبه في هذا السؤال فلا جرم اجاب دعاه وقبل نداه وجعله مقبولا لجميع الفرق والطوايف الى قيام القيمة ولما كان العرب معترفين بفضله لا جرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب **المسألة الثانية** اعلم انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والحكمة لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل

الشر واما الاشتغال بعبادة غير الله ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير هذا العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب ثم ان هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء وهي المدبرة لاحوال هذا العالم الاسفل وهؤلاء هم الدهرية الخالصة وممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاصنام والدليل عليه ان اقدم الانبياء الذين وصل الينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد على عبدة الاصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه انهم قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك يدل على ان دين عبدة الاصنام قد كان موجودا قبل نوح وقد بقي ذلك الدين الى هذا الزمان فان اكثر سكان اطراف الارض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذي هذا شانه يمتنع ان يكون معلوم البطلان في بديهة العقل لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والارض علم ضروري والعلم الضروري يمتنع اطباق الخلق الكثير على انكاره فظهر انه ليس دين عبدة الاصنام كون الصنم خالقا للسماء والارض بل لا بد وان يكون لهم فيه تاويل والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في اول سورة البقرة ولا باس بان نعيده ههنا تكثيرا للفايدة **فالاول** وهو الاقوى ان الناس راوا تغيرات هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فانه بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الراس تحدث الفصول الاربعة وبسبب حدوث الفصول الاربعة تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال ساير الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلب على ظنون اكثر الخلق ان مبدا حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ثم منهم من اعتقد انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر الا انهم قالوا انها وان كانت مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسايط بين الاله الاكبر وبين احوال هذا العالم وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم انهم لما راوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه فاتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالاحجار المنسوبة الى الشمس وهي الياقوت والالماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم اقبلوا على عبادة هذه الاصنام وغرضهم من عبادة تلك الاصنام عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها وعند هذا البحث يظهر ان المقصود الاصلي من عبادة الاصنام هو عبادة الكواكب واما الانبياء فلهم ههنا مقامات احدها اقامة الدلايل على ان هذه الكواكب لا تاثير لها البتة في احوال هذا العالم كما قال الله تعالى الا له الخلق والامر بعد ان بين ان الكواكب انها مسخرات والثاني انه بتقدير انها تفعل شيئا ويصدر منها تاثيرات في هذا العالم الا ان دلايل الحدوث حاصلة فيها توجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الاصل اولى من الاشتغال على العاجل دين عبدة الاصنام ما ذكرناه ان الله تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه انه قال لابيه آزر أتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين فاتبع هذا الكلام بان عبادة الاصنام جهل ثم لما اشتغل بذكر الدليل اقام الدلايل على ان الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للالهية وهذا يدل على ان دين عبدة الاصنام حاصلة ترجع الى القول بالهية هذه الكواكب والا لصارت هذه الايات متباينة متنافرة واذا عرفت هذا ظهر انه لا طريق الى ابطال القول بعبادة الاصنام الا بابطال كون الشمس والقمر وساير الكواكب الهة لهذا العالم مدبرة له **الوجه الثاني** في شرح حقيقة مذهب عبدة الاصنام ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملايكة الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وللملايكة ايضا صور حسنة الا انهم كلهم محتجبون عنا بالسموات فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل انيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دون الصورة الاولى ويجعلونها على صورة الملايكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله ومن الملايكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان **الوجه الثالث** في هذا الباب ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل واحد من الاقاليم الى ملك بعينه وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر ومدبر الغيوم والامطار ملك ومدبر الارزاق ملك ومدبر الحروب والمقاتلات ملك آخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من اولئك الملايكة

صنمًا مخصوصًا وهيكلًا مخصوصًا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الفلكي من الآثار والتدبيرات وللقوم تأويلات اخر سوى هذه الثلاثة ذكرناها في اول سورة البقرة ولنكتف ههنا بهذا القدر من البيان

المسألة الثالثة ظاهر هذه الآية تدل على ان اسم والد ابرهيم هو آزر ومنهم من قال اسمه تارح ومن الملحدة من جعل هذا طعنًا في القرآن وقال هذا النسب ليس بصواب وللعلماء ههنا مقامان المقام الاول ان والد ابرهيم هو آزر وأما قولهم اجمع النسابون على ان اسمه كان تارح فنقول هذا ضعيف لان ذلك الاجماع انما حصل لان بعضهم يقلد بعضًا وبالآخرة يرجع ذلك الاجماع الى قول الواحد والاثنين مثل قول وهب وكعب وغيرهما وربما تعلقوا بما يجدونه من اخبار اليهود مثل قول وهب والنصارى ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن **المقام الثاني** سلمنا ان اسمه كان تارح ثم لنا ههنا وجوه الاول لعل والد ابراهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل ان يقال ان اسمه الاصلي كان آزر وجعل تارح لقبًا له فاشتهر هذا اللقب وخفي الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل ان يكون بالعكس وهو ان تارح كان اسمًا اصليًا وآزر كان لقبًا غالبًا فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب الوجه الثاني ان يكون لفظة آزر صفة مخصوصة في لغتهم فقيل ان آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطي كانه قيل واذ قال ابرهيم لابيه المخطي كانه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق وقيل آزر هو الشيخ الهرم بالخوارزمية وهو ايضًا فارسية اصلية واعلم ان هذين الوجهين انما يجوز المصير اليهما عند من يقول بجواز اشتمال القرآن على الفاظ قليلة من غير لغة العرب **والوجه الثالث** ان آزر كان اسم صنم يعبده والد ابرهيم وانما سماه الله بهذا الاسم لوجهين احدهما انه جعل نفسه مختصًا بعبادته ومن بالغ في محبة احد فقد يجعل اسم المحبوب اسمًا للمحب قال الله تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم وثانيهما ان يكون المراد عابد آزر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والوجه الرابع ان والد ابرهيم كان تارح وآزر كان عمًا له والعم قد يطلق عليه لفظ الاب كما حكى الله عن اولاد يعقوب انهم قالوا نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل واسحق ومعلوم ان اسمعيل كان عمًا ليعقوب وقد اطلقوا عليه لفظ الاب فكذا ههنا واعلم ان هذه التكلفات انما يجب المصير اليها لو دل دليل باهر على ان والد ابراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد البتة فاي حاجة تحملنا على هذه التأويلات والدليل القوي على صحة ان الامر على ما يدل عليه ظاهر هذه الآية ان اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم واظهار بغضه فلو كان هذا النسب كذبًا لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوا علمنا ان هذا النسب صحيح

المسألة الرابعة قالت الشيعة ان احدًا من آباء الرسول واجداده ما كان كافرًا وانكروا ان يقال ان والد ابراهيم كان كافرًا وذكروا ان آزر كان عم ابرهيم وما كان والدًا له واحتجوا على قولهم بوجوه **الحجة الاولى** ان آباء الانبياء ما كانوا كفارًا ويدل عليه وجوه منها قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير فالآية دالة على ان جميع آباء محمد كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بان والد ابرهيم كان مسلمًا **فان قيل** قوله وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوهًا اخرى احدها انه لما نسخ فرض قيام الليل طاف الرسول تلك الليلة على بيوت الصحابة لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوافه صلوات الله عليه تلك الليلة على الساجدين وثانيها المراد انه عليه السلام كان يصلي بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه كونه فيما بينهم ومختلطًا بهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها ان يكون المراد انه لا يخفى حالك على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بامور الدين ورابعها المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله عليه السلام اتموا الركوع والسجود فاني اراكم من وراء ظهري فهذه الوجوه الاربعة مما يحتملها ظاهر الآية فسقط ما ذكرتم **والجواب** لفظ الآية محتمل للكل وليس حمل الآية على البعض اولى من حملها على الباقي فوجب ان نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضًا على ان احدًا من آباء محمد عليه السلام ما كانوا من المشركين قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس وذلك يوجب ان يقال ان احدًا من اجداده ما كان من المشركين اذا ثبت هذا فنقول ثبت بما ذكرنا ان والد ابرهيم ما كان مشركًا وثبت ان آزر كان مشركًا فوجب القطع بان والد ابرهيم كان انسانًا آخر غير آزر **الحجة الثانية** على ان آزر ما كان والد ابرهيم ان هذه الآية دالة على ان ابرهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفا ومشافهة الاب بالجفا لا يجوز وهذا يدل على ان آزر ما كان والد ابرهيم انما قلنا ان ابرهيم شافه آزر بالغلظة والجفا في هذه الآية لوجهين الاول انه قرئ واذ قال ابرهيم لابيه آزر بضم آزر وهذا يكون محمولًا على النداء ونداء الاب بالاسم الاصلي من اعظم انواع الجفا الثاني انه قال اني اراك وقومك في ضلال مبين وهذا من اعظم انواع الايذاء فثبت انه عليه السلام شافه آزر

بالجفا

بالجفا وانما قلنا ان مشافهة الاب بالجفا لا تجوز لوجوه **الاول** قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانًا وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم وقال تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا ايضًا عام والثاني انه تعالى لما بعث موسى الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولًا لينًا والسبب فيه ان يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون فههنا الوالد اولى بالرفق **الثالث** ان الدعوة مع الرفق اكثر تأثيرًا في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد عليه السلام وجادلهم بالتي هي احسن فكيف يليق بابرهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة الرابع انه تعالى حكى عن ابرهيم الحلم فقال ان ابرهيم لحليم اواه وكيف يليق بالرجل الحليم مثل هذا الجفا مع الاب فثبت بهذه الوجوه ان آزر ما كان والد ابرهيم بل كان عمًا له واما والده فهو تارح والعم قد يسمى بالاب على ما ذكرنا ان اولاد يعقوب سموا اسمعيل بكونه ابا ليعقوب مع انه كان عمًا له وقال عليه السلام ردوا علي ابي العباس يعني العم وايضًا يحتمل ان آزر كان والد ام ابرهيم وهذا قد يقال له الاب والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابرهيم مع ان ابرهيم كان جد عيسى من قبل الام واما اصحابنا فقد زعموا ان والد الرسول عليه السلام كان كافرًا وذكروا ان نص الكتاب في هذه الآية يدل على ان آزر كان كافرًا وكان والد ابرهيم عليه السلام وايضًا قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الى قوله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه وذلك يدل على قولنا واما قوله وتقلبك في الساجدين قلنا قد بينا ان هذه الآية تحتمل سائر الوجوه وقوله نحمل الآية على الكل قلنا هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وايضًا حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معًا لا يجوز واما قوله عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذلك محمول على انه ما وقع في نسبه ما كان سفاحًا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابرهيم عليه السلام قلنا لعله اصر على كفره فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ

المسألة الخامسة قرئ آزر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لابيه وبالضم على النداء وبالنون واحد فقال قرئ آزر بما بين القراءتين واما قوله واذ قال موسى لاخيه هرون قرئ هرون بالنصب وما قرئ بالضم فما الفرق قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف بالمنادى وذلك لا يليق بقصة ابرهيم لانه كان مصرًا على كفره فحسن ان يخاطب بالغلظة زجرًا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى عليه السلام فقد كان موسى عليه السلام يستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لائقًا بذلك الموضع فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة

المسألة السادسة اختلف الناس في تفسير لفظ الاله والاصح انه هو المعبود وهذه الآية تدل على هذا القول لانهم ما اثبتوا للاصنام الا كونها معبودة ولاجل هذا الاعتقاد قال ابرهيم لابيه اتتخذ اصنامًا آلهة وذلك يدل على ان تفسير لفظ الاله هو المعبود

المسألة السابعة اشتمل كلام ابرهيم في هذه الآية على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين الاول ان قوله اتتخذ اصنامًا آلهة يدل على انهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة الا ان القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثاني ان هذه الاصنام لو حصلت لها قدرة على الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيًا فلو لم يكن الواحد كافيًا دل ذلك على انها وان كثرت فلا نفع فيها البتة

المسألة الثامنة احتج بعضهم بهذه الآية على ان وجوب الاشتغال بشكر المنعم معلوم بالعقل لان ابرهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال ولولا الوجوب العقلي لما حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدمًا على دعوة ابرهيم ولقائل ان يقول انه كان ضلالًا بحكم شرع الانبياء الذين كانوا متقدمين على ابرهيم عليه السلام

قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وفيه مسائل

المسألة الاولى الكاف في كذلك للتشبيه وذلك اشارة الى غائب جرى ذكره والمذكور ههنا فيما قبل هو انه عليه السلام استقبح عبادة الاصنام وهو قوله اني اراك وقومك في ضلال مبين والمعنى ومثل ما اريناه من قبح عبادة الاصنام نريه ملكوت السموات والارض وههنا دقيقة عقلية وهي ان نور جلال الله لائح غير منقطع ولا زائل البتة والارواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الانوار الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله واذا كان الامر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي فقول ابرهيم اتتخذ اصنامًا آلهة اشارة الى تقبيح الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت الله بالتمام فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات معناه وبقدر زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله فكان قوله وكذلك مشتملًا على هذه الفائدة الشريفة الروحانية

المسألة الثانية لقائل ان يقول هذه الاراءة قد حصلت فيما تقدم من الزمان فكان الاولى ان يقال وكذلك ارينا ابرهيم ملكوت السموات والارض فلم عدل عن هذه اللفظة الى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون تقدير الآية وكذلك كنا نري ابرهيم ملكوت السموات والارض فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي والمعنى انه تعالى لما حكى عنه انه شافه

اياه بالكلام الحسن تعصبا للدين الحق فكانه قيل وكيف بلغ ابرهيم هذا المبلغ العظيم في قوة الدين فاجيب بانا كنا نريه ملكوت السموات والارض من وقت طفوليته لاجل ان يصير من الموقنين زمان بلوغه **الوجه الثاني** في الجواب وهو ان يكون الحرف على ما تقدم وهو انا نقول انه ليس المقصود من اراءة الله ابرهيم ملكوت السموات والارض هو مجرد ان يرى ابرهيم هذا الملكوت بل المقصود ان يراها فيتوسل بها الى معرفة جلال الله وقدسه وعلوه وعظمته ومعلوم ان مخلوقات الله وان كانت متناهية في الذوات وفي الصفات الا ان جهات دلالتها على الذات وعلى الصفات غير متناهية وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر رضي الله عنه قال سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري قال سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل وكل تلك الاحوال التقديرية معلومة لله تعالى وكل تلك الاحوال التقديرية دالة على حكمة الله وقدرته ايضا واذا كان الجوهر الفرد والجزء الفرد الذي لا يتجزى كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله تعالى فثبت ان دلالة ملك الله وملكوته على نعت جلاله وسمات عظمته وعزته غير متناهية وحصول العلوم التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال فاذا لا طريق الى تحصيل تلك المعارف الا بان يحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية ولا الى آخر في المستقبل فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه ملكوت السموات والارض بل قال وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وهذا هو المراد من قول المحققين السفر الى الله له نهاية واما السفر في الله فانه لا نهاية له **المسئلة الثالثة** الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان في تفسير هذه الاراءة قولين الاول ان الله اراه الملكوت بالعين قالوا ان الله تعالى شق له السموات حتى راى العرش والكرسي والى حيث ينتهي اليه فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى حيث ينتهي الى السطح الاخر من العالم الجسماني وراى ما في السموات من العجائب والبدائع وراى ما في بطن الارض من العجائب والبدائع ٥ وعن ابن عباس انه لما اسري بابراهيم الى السماء راى ما في السموات وما في الارض فابصر عبدا على فاحشة فدعا عليه وعلى اخر بالهلاك فقال الله تعالى له كف عن عبادي فهم بين خلال اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم او النار من ورائهم وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه **الاول** ان اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال انه لما رفع الى السماء ابصر عبدا على فاحشة **الثاني** ان الانبيا لا يدعون بهلاك المذنب الا عن امر الله واذا اذن الله فيه لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه **الثالث** ان ذلك الدعا اما ان يكون صوابا او خطا فان كان صوابا فلم رده في المرة الثانية وان كان خطا فلم قبله في المرة الاولى ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيه والقول الثاني ان هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه **الحجة الاولى** ان ملكوت السماء عبارة عن ملك السماء والملك عبارة عن القدرة وقدرة الله لا ترى وانما تعرف بالعقل وهذا كلام قاطع الا ان يقال المراد من ملكوت السموات والارض نفس السموات والارض الا ان على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة والحجة الثانية انه تعالى ذكر هذه الاراءة في اول الاية على سبيل الاجمال وهو قوله وكذلك نري ابرهيم ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا فجرى ذكر هذا الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال **والحجة الثالثة** انه تعالى قال في اخر الاية وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه والروية بالعين لا تصير حجة على قومه لانهم كانوا غائبين عنها وكانوا يكذبون ابرهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديق ابرهيم في تلك الدعوى الا بدليل منفصل ومعجزة باهرة وانما كانت الحجة التي اوردها ابرهيم على قومه هي استدلاله بالنجوم من الطريق الذي نطق به القران فان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كما انها كانت ظاهرة لابرهيم الحجة الرابعة ان اراءة جميع العالم يفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق المدح والتعظيم الا ترى ان الكفار في الاخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب واما الاستدلال بصفات المخلوقات على وجود الصانع وقدرته وحكمته فذلك هو الذي يفيد المدح والتعظيم والحجة الخامسة انه تعالى لما قال في حق ابرهيم وكذلك نري ابرهيم فكذلك قال في حق هذه الامة سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فكما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق ابرهيم لا يبعد ان يكون الامر كذلك **الحجة السادسة** انه عليه السلام لما تمم الاستدلال بالنجم والقمر والشمس قال بعده اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فحكم على السموات والارضين بكونها مخلوقة لاجل الدليل الذي ذكره في النجم والقمر والشمس وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطا فثبت ان ذلك الدليل كان عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد

من اراءة

من اراءة الملكوت تعريف كيفية دلالتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها على وجود الاله العالم القادر الحكيم فيكون من الاراءة بالقلب لا بالعين **الحجة السابعة** ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتامل اذا كان مسبوقا بالشك وقوله تعالى وليكون من الموقنين كالغرض من تلك الاراءة فيصير تقدير الاية نري ابرهيم ملكوت السموات والارض لاجل ان يصير من الموقنين فلما كان اليقين هو العلم المستفاد من الدليل وجب ان تكون تلك الاراءة عبارة عن الاستدلال **الحجة الثامنة** ان جميع مخلوقات الله تعالى دالة على وجود الصانع وقدرته باعتبار واحد وهو انها محدثة ممكنة وكل محدث ممكن فهو محتاج الى الصانع واذا عرف الانسان هذا الوجه الواحد فقد كفاه في الاستدلال على الصانع وكانه بمعرفة هذا الوجه الواحد قد طالع جميع الملكوت بعين عقله وسمع باذن عقله شهادتها بالاحتياج والافتقار وهذه الروية روية باقية غير زائلة البتة ثم انها غير شاغلة عن الله بل هي شاغلة القلب والروح بالله اما روية العين فان الانسان لا يمكنه ان يرى بالعين اشياء كثيرة دفعة واحدة على سبيل الكمال الا ترى ان من نظر الى صحيفة مكتوبة فانه لا يرى من تلك الصحيفة روية كاملة تامة الا حرفا واحدا فان حدق نظره الى حرف اخر شغل بصره عن ادراك الحرف الاول او عن ابصاره فثبت ان روية الاشيا الكثيرة دفعة واحدة غير ممكنة وبتقدير ان يكون ممكنة الا انها غير باقية وبتقدير انها باقية الا انها شاغلة عن الله الا ترى انه تعالى مدح محمدا عليه السلام في ترك هذه الروية فقال ما زاغ البصر وما طغى فثبت بجملة هذه الدلائل ان تلك الاراءة كانت اراءة بحسب بصيرة العقل لا بحسب البصر الظاهر **فان قيل** فروية القلب على هذا التفسير حاصلة لجميع الموحدين فاي فضيلة تحصل لابرهيم بسببها قلنا جميع الموحدين وان كانوا يعرفون اصل هذا الدليل الا ان الاطلاع على اثار حكمة الله تعالى في كل واحد من مخلوقات هذا العالم بحسب اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها واحوالها مما لا يحصل الا للاكابر من الانبيا ولهذا المعنى كان رسولنا صلوات الله عليه يقول في دعائه ارنا الاشيا كما هي فزال هذا الاشكال ٥ **المسئلة الرابعة** اختلفوا في الواو في قوله وليكون من الموقنين وذكروا فيه وجوها الاول الواو زائدة والتقدير نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليستدل بها وليكون من الموقنين الثاني ان يكون هذا الكلام متعلقا بما قبله على الاراءة والتقدير وليكون من الموقنين نريه ملكوت السموات الثالث ان الاراءة قد تحصل وتصير سببا لمزيد الهداية واليقين فلما احتملت الاراءة هذين الاحتمالين قال تعالى في حق ابرهيم انا اريناه هذه الايات ليراها ولاجل ان يكون من الموقنين لا من الجاحدين **المسئلة الخامسة** اليقين عبارة عن علم يحصل بعد زوال الشبهة بسبب التامل ولهذا المعنى لا يوصف علم الله بكونه يقينا لان علمه غير مسبوق بالشبهة وغير مستفاد من الفكر والتامل واعلم ان الانسان في اول ما يستدل فانه لا ينفك قلبه عن شك وشبهة من بعض الوجوه فاذا كثرت الدلائل وتوافقت وتطابقت صارت سببا لحصول اليقين وذلك لوجوه الاول انه يحصل لكل واحد من تلك الدلائل نوع تاثير وقوة فلا تزال القوة تتزايد حتى تنتهي الى الجزم الثاني ان كثرة الافعال سبب لحصول الملكة فكثرة الاستدلال بالدلائل المختلفة على المدلول الواحد جاري مجرى تكرار الدرس الواحد فكما ان كثرة التكرار تفيد الحفظ المتاكد الذي لا يزول عن القلب فكذا هنا الثالث ان القلب عند الاستدلال كان مظلما جدا فاذا حصل فيه الاعتقاد المستفاد من الدليل الاول امتزج نور ذلك الاستدلال بظلمة الصفات الحاصلة في القلب فحصل فيه حالة شبيهة بالحالة الممتزجة من النور والظلمة فاذا حصل الاستدلال الثاني امتزج نوره بالحالة الاولى فيصير الاشراق واللمعان اتم وكما ان الشمس اذا قربت من المشرق ظهر نورها في اول الامر وهو الصبح فكذلك الاستدلال الاول يكون كالصبح ثم كما ان نور الصبح لا يزال يتزايد بسبب تزايد قرب الشمس من سمت الراس فاذا وصلت الى سمت الراس حصل النور التام فكذا العبد كلما كان تدبره في مراتب مخلوقات الله اكثر كان شروق نور المعرفة والتوحيد اجلى الا ان الفرق بين شمس العلم وشمس العالم الجسماني ان لها في الارتفاع والتصاعد حدا معينا لا يمكن ان يزيد عليه في الصعود فاما شمس المعرفة والعقل والتوحيد فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلائل والبينات وقوله وليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد ٥

قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين في هذه الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله قال ابرهيم لابيه ازر وقوله وكذلك نري جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه ٥ المسئلة الثانية قال الواحدي يقال جن عليه الليل واجنه الليل ويقال لكل ما ستر قد جن واجن ويقال ايضا جنه الليل ولكن الاختيار جن عليه الليل واجنه الليل هذا قول جميع اهل اللغة ومعنى جن ستر ومنه الجنة والجن والجنون والجنان والجنين والمجن وهو الترس والجنة والجنة كل هذا يعود اصله الى الستر والاستتار وقال بعض النحويين جن عليه الليل اي اظلم

عليه الليل بهذا دخل عليه كما تقول في الظلم فاما جنه ستره من غير مصدر يعني اظلم **المسألة الثالثة**
اعلم ان كثيرا من المفسرين ذكروا ان ملك ذلك الزمان رأى رؤيا وعبرها المعبرون بانه يولد غلام ينازعه في ملكه
فامر ذلك الملك بذبح كل غلام يولد فحبلت ام ابرهيم به وما اظهرت حملها للناس فلما جاءها الطلق ذهبت الى كهف
في جبل ووضعت ابرهيم وسدت الباب بحجر فجاء جبريل عليه السلام ووضع اصبعه في فمه فمصه فخرج منه رزقه
وكان يتعهده جبريل عليه السلام وكانت الام تاتيه احيانا وترضعه وبقي على هذه الصفة حتى كبر وعقل وعرف
ان له ربا فسأل الام فقال لها من ربي فقالت انا فقال ومن ربك فقالت ابوك فقال للاب ومن ربك فقال ملك البلد
فعرف ابرهيم عليه السلام جهلهما بربهما فنظر من باب ذلك الغار ليرى شيا يستدل به على وجود الرب سبحانه فرأى
النجم الذي كان اضوأ النجوم في السماء فقال هذا ربي الى اخر القصة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم
من قال ان هذا كان بعد البلوغ وجريان قلم التكليف عليه ومنهم من قال انه كان قبل البلوغ واتفق اكثر المحققين
على فساد القول الاول واحتجوا عليه بوجوه **الحجة الاولى** ان القول بربوبية النجم كفر بالاجماع
والكفر غير جائز بالاجماع على الانبياء **الحجة الثانية** ان ابرهيم عليه السلام كان قد عرف قبل هذه الواقعة ربه بالدليل
والدليل على صحة ما ذكرناه انه تعالى اخبر عنه انه قال قبل هذه الواقعة لابيه آزر أتتخذ اصناما آلهة اني اراك
وقومك في ضلال مبين **الحجة الثالثة** انه تعالى حكى عنه انه دعا اباه الى التوحيد وترك
عبادة الاصنام بالرفق حيث قال يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا وحكى في هذا الموضع انه
دعا اباه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالكلام الخشن واللفظ الموحش ومن المعلوم ان من دعا غيره الى الله
فانه يقدم الرفق على العنف واللين على الغلظ ولا يخوض في التعنيف والتغليظ الا بعد المدة المديدة واليأس التام
فدل هذا على ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان دعا اباه الى التوحيد مرارا واطوارا ولا شك انه انما اشتغل
بدعوة ابيه بعد فراغه من مهم نفسه فثبت ان هذه الواقعة انما وقعت بعد ان عرف الله بمدة **الحجة الرابعة** ان هذه
الواقعة انما وقعت بعد ان اراه الله ملكوت السموات والارض حتى رأى من فوق العرش والكرسي وما تحتهما الى ما تحت
الثرى ومن كان منصبه في الدين كذلك وعلمه بالله كذلك كيف يليق به ان يعتقد الهية الكواكب **الحجة الخامسة**
ان دلائل الحدوث في الافلاك ظاهرة من خمسة عشر وجها واكثر ومع هذه الوجوه الظاهرة كيف يليق باقل العقلاء
نصيبا من العقل والفهم ان يقول بربوبية الكواكب فضلا عن اعقل العقلاء واعلم العلماء **الحجة
السادسة** انه تعالى قال في صفة ابرهيم اذ جاء ربه بقلب سليم واقل مراتب القلب السليم ان يكون
سليما عن الكفر وقال ايضا اذ جاءه بقلب سليم وايضا مدحه فقال ولقد آتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به
عالمين اي آتيناه رشده من اول زمان الفكرة وقوله وكنا به عالمين اي بطهارته وكماله ونظيره قوله تعالى
الله اعلم حيث يجعل رسالاته **الحجة السابعة** قوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين
اي وليكون بسبب تلك الاراءة من الموقنين ثم قال بعده فلما جن عليه الليل والفاء تقتضي التراخي فدلت الآية في قوله
فلما جن عليه الليل انه هذه الواقعة انما وقعت بعد ان صار ابرهيم من الموقنين العارفين بربه **الحجة الثامنة**
ان هذه الواقعة انما حصلت بسبب مناظرة ابرهيم مع قومه والدليل عليه انه تعالى لما ذكر هذه القصة قال وتلك
حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه ولم يقل على نفسه فعلم ان هذه المباحثة انما جرت مع قومه لاجل ان يرشدهم الى الايمان
والتوحيد لا لاجل ان ابرهيم كان يطلب الدين والمعرفة لنفسه **الحجة التاسعة** ان القوم يقولون ان ابرهيم انما
اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس حال ما كان في الغار وهذا باطل لانه لو كان الامر كذلك فكيف قال يا قوم اني بريء
مما تشركون مع انه ما كان في الغار لا قوم ولا صنم **الحجة العاشرة** قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وكيف
يحاجونه وهم بعد ما راوه وهذا يدل على انه عليه السلام انما اشتغل بالنظر في الكواكب والقمر والشمس بعد ان خالط
قومه وراهم يعبدون الاصنام ودعوه الى عبادتها فذكر قوله لا احب الافلين ردا عليهم وتنبيها لهم على فساد قولهم
الحجة الحادية عشر انه تعالى حكى عنه انه قال للقوم وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم
اشركتم بالله وهذا يدل على ان القوم كانوا خوفوه بالاصنام كما حكى عن قوم هود انهم قالوا له ان نقول الا اعتراك
بعض الهتنا بسوء ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالغار **الحجة الثانية عشر** ان تلك الليلة كانت مسبوقة بالنهار ولا شك
ان الشمس كانت طالعة في اليوم المتقدم ثم غربت فكان ينبغي ان يستدل بغروبها السابق على انها لا تصلح للالهية
واذا بطل بهذا الدليل صلاحية الشمس للالهية بطل ذلك ايضا في القمر والكوكب بطريق الاولى هذا اذا قلنا ان هذه الواقعة
كان المقصود منها تحصيل المعرفة لنفسه اما اذا قلنا المقصود منها الزام القوم والخصم فهذا السؤال غير وارد لانه يمكن

ان يقال انه انما اتفقت مكالمته مع القوم حال طلوع ذلك النجم ثم امتدت المناظرة الى ان طلع القمر وطلعت الشمس بعده
وعلى هذا التقدير فالسؤال غير وارد فثبت بهذه الدلائل الظاهرة انه لا يجوز ان يقال ان ابرهيم عليه السلام قال
على سبيل الجزم هذا ربي واذا بطل هذا بقي هاهنا احتمالان **الاحتمال الاول** ان يقال هذا
كلام ابرهيم بعد البلوغ ولكن ليس الغرض منه اثبات ربوبية الكوكب بل الغرض منه احد امور سبعة الاول ان يقال ان ابراهيم
لم يقل هذا ربي على سبيل الاخبار بل الغرض منه انه كان يناظر عبدة الكواكب وكان مذهبهم ان الكواكب ربهم والههم فذكر ابراهيم ذلك
القول الذي قالوه بلفظهم وعباراتهم حتى يرجع اليه فيبطله ومثاله ان الواحد منا اذا ناظر من يقول بقدم الجسم فيقول الجسم
قديم فان كان كذلك فلم نراه ونشاهده مركبا متغيرا فهو انما قال الجسم قديم اعادة لكلام الخصم حتى يلزم المحال عليه
فكذا هاهنا قال هذا ربي والمقصود منه حكاية قول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله لا احب الافلين وهذا
الوجه هو المعتمد في الجواب والدليل عليه انه تعالى مدحه في آخر هذه الآية على هذه المناظرة بقوله تعالى وتلك حجتنا
آتيناها ابرهيم على قومه **والوجه الثاني** في التاويل ان قوله هذا ربي معناه هذا
ربي في زعمكم واعتقادكم ونظيره ان يقول الموحد للمجسم على سبيل الاستهزاء ان الهه جسم محدود اي في زعمه واعتقاده
قال تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول اين شركائي وكان صلوات الله عليه يقول
يا اله الآلهة والمراد انه تعالى اله الالهة في زعمهم وقال ذق انك انت العزيز الكريم اي عند نفسك والوجه الثالث
في الجواب ان المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار الا انه اسقط حرف الاستفهام عنه استغناء عن حرف الاستفهام لدلالة
الكلام عليه والوجه الرابع ان يكون القول مضمرا فيه والتقدير قال يقولون هذا ربي واضمار القول كثير كقوله تعالى
واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا اي يقولون ربنا وقوله ما نعبدهم فكذا هاهنا التقدير ان ابرهيم قال لقومه يقولون
هذا ربي اي هذا هو الذي يدبرني ويربيني والوجه الخامس ان يكون ابراهيم ذكر هذا الكلام على سبيل الاستهزاء كما يقال
لذليل ساد قوما هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء **والوجه السادس** انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يبطل
قولهم بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل انه لو صرح بالدعوة
الى الله لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق به يستدرجهم الى استماع الحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا
لهم على مذهبهم بربوبية الكواكب مع ان قلبه صلى الله عليه وسلم كان مطمئنا بالايمان ومقصوده من ذلك ان يتمكن من ذكر الدليل
على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقرير انه لما لم يجد الى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مامورا
بالدعوة الى الله كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم ان عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان واذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب
المؤبد كان ذلك اولى وايضا المكره على ترك الصلاة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه
اذا اشتغل بالصلاة انهزم عسكر الاسلام فهاهنا يجب عليه ترك الصلاة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو
ترك الصلاة وقاتل استحق الثواب بل نقول ان من كان في الصلاة فراى طفلا او اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلاة
لانقاذ ذلك الطفل او ذلك الاعمى عن ذلك البلاء فكذا هاهنا ان ابرهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة ليظهر من نفسه موافقة القوم
حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا الوجه انه تعالى حكى
عنه مثل هذا الطريق في موضع اخر وهو قوله فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا يستدلون
بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلة فوافقهم ابرهيم على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريا عنه في الباطن ومقصوده
انه يتوسل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت الموافقة في الظاهر هاهنا مع انه كان بريا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون
في مسئلتنا كذلك وايضا المتكلمون قالوا انه لا يصح من الله تعالى اظهار خوارق العادات على يد من يدعي الالهية لان صورة ذلك المدعي
وشكله يدل على كذبه فلا يحصل منه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ولكن لا يجوز اظهارها على يد من يدعي النبوة
لانه يوجب التلبيس فكذا هاهنا وقوله هذا ربي لا يوجب الضلال لان دلائل بطلانه جلية وفي اظهاره هذه الكلمة منفعة عظيمة
وهو استدراجهم لقبول الدليل فكان جائزا **الوجه السابع** ان القوم كانوا يدعونه الى عبادة
النجوم فكانوا في تلك المناظرة اذا طلع النجم الدري قال ابرهيم هذا ربي اي هذا هو الرب الذي تدعونني اليه ثم
سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الافلين فهذا تمام تقرير هذه الاجوبة على الاحتمال الاول وهو انه صلوات الله عليه ذكر هذا
الكلام بعد البلوغ اما الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقديره انه تعالى كان قد خص ابرهيم بالعقل
الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله قبل بلوغه اثبات الصانع سبحانه فتفكر فرأى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته
قال لا احب الافلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث فقال في الحال اني بريء مما تشركون فهذا الاحتمال لا بأس به وانه

الاحتمال الاول بالنزول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت لابرهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم
الى التوحيد. **المسئلة الرابعة** قرا ابو عمرو وورش عن نافع راى بفتح الرا وكسر الهمزة حيث كان وقرا ابن عامر
وحمزة والكسائي بكسرهما فاذا كان بعد الالف كاف او هاء نحو راك وراه فانهما يكسرهما حمزة والكسائي ويفتحها
ابن عامر وروى يحيى عن ابي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فاذا لقيته الالف واللام نحو راى الشمس وراى القمر فان حمزة
ويحيى عن ابي بكر ونصر من الكسائي يكسرون الرا ويفتحون الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الرا والهمزة ويقولون
ويقولون في راك وراه انه بالفتح قال الواحدي اما من فتح الرا والهمزة فعلته واضحة وهي ترك الالف على الاصل
نحو رعى ودعى واما من فتح الرا وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسر ليميل الالف التي في راى نحو اليا وترك الرا
مفتوحة على الاصل ومن كسرهما جميعا فلاجل ان يصير حركة الرا مشابهة لحركة الهمزة والواحدي طول في هذا الباب
في كتاب البسيط فليرجع اليه. **المسئلة الخامسة** القصة التي ذكرناها من ان ابرهيم
ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل يربيه وكل ذلك محتمل في الجملة وقال القاضي كل ما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز
لان تقدم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا حضر في ذلك الزمان رسول فانه
فيجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي واما عند اصحابنا فالارهاص جائز فزالت الشبهة. **المسئلة السادسة**
ان ابرهيم عليه السلام استدل بافول الكوكب على انه لا يجوز ان يكون ربا له وخالقا له ويجب علينا ههنا ان نبحث عن امرين
احدهما ان الافول ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكوكب فنقول الافول عبارة عن غيبوبة
الشيء بعد ظهوره. واذا عرفت هذا فلسائل ان يسال فيقول الافول انما يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا
التقدير يكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث فلم ترك ابرهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول
في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل
الذي يحتج به الانبيا في معرض دعوة الخلق كلهم الى الاله لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي والغبي
والعاقل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول
فانها دلالة ظاهرة يعرفها كل احد فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول فكانت دلالة الافول على هذا المقصود اتم
وايضا قال بعض المحققين الهوي في حظيرة الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط
وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء
الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم
يفهمون من الافول مطلق الحركة فكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر فلا يكون الآفل الها بل الاله هو
الذي احتاج الى ذلك الآفل واما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول
والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمعدوم ومن كان كذلك فانه لا يصلح للالهية
فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الآفلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال
فكانت اكمل الدلائل وافضل البراهين وفيه دقيقة اخرى وهي انه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب
اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السما كان قويا عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا
من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا تتغير قدرته الى العجز وكماله الى
النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك
يدل على القدح في الهيته وظهر ان على قول المنجمين للافول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الهيته. اما المقام
الثاني وهو ان كون الكوكب افلا يمنع من ربوبيته لا يمنع من كونه ربا لابرهيم ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب
الطلسمات يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها واجراها ثم ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا
العالم الاسفل فنقول ثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها اربابا للانسان والهة لهذا العالم
فلنا ههنا مقامان. **المقام الاول**
ان يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده تنقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب حدوثها وثبت في بداية
العقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها الى
غيرها ومتى ثبت هذا المعنى امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه تنقطع الحاجات عند وجودها فثبت ان افولها
يوجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير. **المقام الثاني** ان يكون المراد من الرب والاله
من يكون لنا موجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز

عبادتها وبيانه من وجوه. **الاول** انا افولها يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها
الى فاعل قديم قادر ويجب ان يكون قادرية ذلك القادر ازلية والا لافتقر حدوث قادريته الى قادر اخر ولزم التسلسل
وهو محال فثبت ان قادريته ازلية واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو مقدور له انما صح كونه مقدورا باعتبار امكانه
والامكان واحد في كل الممكنات فثبت ان ما لاجله صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات فوجب في كل الممكنات
ان تكون مقدورة لله تعالى واذا ثبت هذا امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما بينا صحة هذه المقدمات بالدلائل
اليقينية في علم الاصول والحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكواكب افلة يدل على كونها محدثة وان كان لا يثبت هذا المعنى
الا بواسطة مقدمات كثيرة وايضا كونها في انفسها محدثة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الايجاد والابداع
وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلائل القران انما يذكر فيها اصول المقدمات فاما التفريع
والتفصيل فذلك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكر الله تعالى هاتين المقدمتين على سبيل الرمز لا جرم اكتفى بذكرهما في بيان ان الكواكب
لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابرهيم عليه السلام بافولها على امتناع كونها اربابا والهة
لحوادث هذا العالم. **الوجه الثاني** ان افول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل
على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الكواكب
والافلاك من دون واسطة شيء كان بان يكون قادرا على خلق الانسان اولى لان القادر على خلق الشيء الاعظم لا بد وان يكون قادرا
على خلق الشيء الاضعف واليه الاشارة بقوله تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذه الطريقة ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على خلق البشر
وعلى تدبير العالم الاسفل من غير واسطة الاجرام الفلكية واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر اولى
من الاشتغال بعبادة الشمس والنجوم والقمر. **الوجه الثالث** انه لو فرض
كون بعض الكواكب موجدة وخالقة لبعض هذه الاحوال في هذا العالم فحينئذ لا يعرف الانسان ان خالقه هذا الكوكب او ذاك
الاخر او مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما لو عرفنا الكل واسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل
فحينئذ يمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته وشكره فثبت بهذه الوجوه ان افول الكواكب كما يدل
على امتناع كونها قديمة كذلك يدل على امتناع كونها الهة لهذا العالم واربابا للحيوان والانسان والله اعلم فهذا
تمام الكلام في تقرير هذا الدليل. **فان قيل** لا شك ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل وكان
افول الكوكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق وفي النهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في
تلك الليلة مزيد فائدة والجواب انا بينا ان ابرهيم صلوات الله عليه انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كان يدعوهم
من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال انه عليه السلام كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة من الليالي فزجرهم
عن عبادة الكواكب فبينما هو في تقرير ذلك الكلام اذ وقع بصره على كوكب مضيء فلما افل قال ابرهيم عليه السلام لو كان هذا
الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع القمر وافل فاعاد عليهم ذلك
الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة ما حضرنا في تقرير دليل ابرهيم عليه السلام. **المسئلة السابعة**
تكلف الغزالي في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الحيوانية التي هي لكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك
والشمس على العقل المجرد الذي لكل فلك وكان ابو علي بن سينا يفسر الافول بالامكان فزعم الغزالي ان المراد بافولها امكانها
في نفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الآفلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء
الى واجب الوجود واعلم ان هذا الكلام لا باس به الا انه يبعد حمل اللفظ الا عليه ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر
على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد ان هذه القوى المدركة الثلاثة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستول عليها قاهر
لها. **المسئلة الثامنة** دل قوله لا احب الآفلين على احكام. الحكم الاول هذه الاية تدل على انه تعالى ليس
بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا عنا ابدا فكان افلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السما تارة ويصعد
من السما الى العرش اخرى والا حصل معنى الافول. الحكم الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله
الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الافول. الحكم الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله
الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الافول وذلك محال. الحكم الثالث تدل هذه الاية على ان الدين يجب ان يكون مبنيا
على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة البتة. الحكم الرابع تدل هذه الاية على ان معارف الانبيا بربهم استدلالية
لا ضرورية والا لما احتاج ابرهيم الى الاستدلال. الحكم الخامس تدل هذه الاية على انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله الا بالنظر في الاثار
في احوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها بطريق اخر لما عدل ابرهيم الى هذه الطريقة اما قوله تعالى فلما راى القمر بازغا قال هذا ربي فلما

افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين فيه مسائل **المسئلة الاولى** يقال بزغ القمر اذا ابتدا في
الطلوع وبزغت الشمس اذا بدا منها طلوع ونجوم بوازغ قال الازهري كانه ماخوذة من البزغ وهو الشق كانه بنوره
يشق الظلمة شقا ومعنى الاية انه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب **المسئلة الثانية**
دل قوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين على ان الهداية ليست الا من الله ولا يمكن حمل لفظ الهداية على
التمكين وازاحة الاعذار ونصب الدلائل لان كل ذلك كان حاصلا فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الاشياء لابد
وان تكون زائدة عليها واعلم ان كون ابرهيم عليه السلام على مذهبنا اظهر من ان يشتبه على العاقل لانه في هذه الاية
اضاف الهداية الى الله وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا في قوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام اما قوله
فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ففيه مسائل المسئلة الاولى انما قال في الشمس هذا مع انها مؤنثة ولم
يقل هذه لوجوه احدها ان الشمس بمعنى الضياء والنور فحمل اللفظ على التاويل وثانيها ان الشمس لم يحصل فيه علامة
التانيث فلما اشبه لفظها لفظ المذكر وكان تاويلها تاويل النور صح التذكير من هاتين الجهتين وثالثها اراد هذا الطالع
او هذا الذي اراه ورابعها المقصود منه رعاية الادب وهو ترك التانيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية
المسئلة الثانية قوله هذا اكبر المراد منه اكبر الكواكب جرما واقواها قوة فكان اولى
بالالهية فان قيل لما كان الافول حاصلا في الشمس والافول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت امتناع صفة الربوبية
للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب اولى وبهذا الطريق يظهر ان ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره
في القمر والكوكب فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الاخذ من الادون فالادون مترقيا
الى الاعلى فالاعلى له نوع تاثير في التقرير والبيان والتاكيد لا يحصل من غيره فكان ذكرها على هذا الوجه اولى
اما قوله قال يا قوم اني بريء مما تشركون ففي المعنى انه لما ثبت بالدليل ان هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لاجرم
تبرا من الشرك ولقائل ان يقول هب انه ثبت بالدليل ان الكواكب والشمس والقمر لا يصلح للربوبية لكن لا يلزم من هذا القدر نفي
الشريك مطلقا واثبات التوحيد فلم فرع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد
مطلقا **والجواب** ان القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وانما نازعوا في هذه الصورة
المعينة فلما ثبت بالدليل ان هذه الاشياء ليست اربابا ولا الهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لاجرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق
اما قوله اني وجهت وجهي ففيه مسائل المسئلة الاولى فتح الياء في وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون تركوا
هذا الفتح المسئلة الثانية هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد وجهت عبادتي وطاعتي وثبت جواز هذا المجاز ان
من كان مطيعا لغيره منقادا لامره فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة واما قوله للذي فطر
السموات ففيه دقيقة وهي انه لم يقل وجهت وجهي الى الذي فطر السموات والارض بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله وجهت
وجهي للذي والمعنى ان توجيه وجه القلب ليس اليه لانه متعالي عن الحيز والجهة بل توجيه وجه القلب الى خدمته وطاعته
لاجل عبوديته فترك كلمة الى ههنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطر
اخرجها الى الوجود واصله من الشق يقال تفطر الشجر بالورق والورد اذا اظهرهما واما الحنيف فهو المائل قال ابو العالية
الحنيف الذي يستقبل البيت في صلاته وقيل انه العادل عن كل معبود دون الله

قوله تعالى وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله وقد هدان اعلم ان ابرهيم عليه السلام لما اورد عليهم الحجة المذكورة فالقوم
اوردوا عليه حججا على صحة اقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وكقولهم اجعل الالهة
الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الاصنام وقعت من جهة هذه الاصنام
في الافات والبليات ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء فذكروا هذا
الجنس من الكلام مع ابرهيم عليه السلام فاجاب الله تعالى عن حجتهم بقوله اتحاجوني في الله وقد هدان يعني لما ثبت
بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي فكيف يلتفت الى هذه الحجج العليلة والكلمات الباطلة **واجاب**
عن حجتهم الثانية وهي انهم خوفوه بالاصنام بقوله ولا اخاف ما تشركون به لان الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر
والاصنام جمادات لا تقدر على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها **فان قيل** لا شك ان الطلسمات
لها اثار مخصوصة فلم لا يجوز ان يحصل الخوف منها من هذه الجهة **قلنا** الطلسم يرجع حاصله الى تاثيرات
الكواكب وقد دللنا على ان قوى الكواكب على التاثيرات انما تحصل من خلق الله فيكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس الا من الله
واما قوله الا ان يشاء ربي شيئا ففيه وجوه احدها الا ان اذنبت فيشاء انزال العقوبة بي ثانيها الا ان يشاء ان يبتليني بمحن الدنيا
او يقطع عني بعض نعمه وثالثها الا ان يشاء ربي فاخاف ما تشركون به بان يحييها ويمكنها من ضري ونفعي ويقدرها

على

على ايصال الخير والشر الي والمقصد تحمل كل هذه الوجوه ومحصل الامر انه لا يبعد ان يحدث للانسان في مستقبل عمره شيء من المكاره
والحمقى من الناس يحملون ذلك على انه انما حدث ذلك المكروه بسبب انه طعن في الهية الاصنام فذكر ابرهيم عليه السلام ذلك
حتى انه لو حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب ثم قال عليه السلام وسع ربي كل شيء علما يعني انه علام الغيوب
فلا يفعل الا الصلاح والخير والحكمة فبتقدير ان يحدث من مكاره الدنيا فذلك لانه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لاجل انه
عقوبة على الطعن في الهية الاصنام ثم قال افلا تتذكرون والمعنى افلا تتذكرون ان نفي الشركاء والاضداد والانداد عن الله
لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب والله اعلم
المسئلة الثالثة قرا نافع وابن عامر اتحاجوني بخفيفة النون على حذف احدى النونين والباقون بالتشديد
على الادغام واما قوله وقد هدان فقرا نافع وابو عمرو هداني باثبات الياء على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف **المسئلة
الرابعة** ان ابرهيم عليه السلام حاجهم في الله وهو قوله لا احب الافلين والقوم ايضا حاجوه في الله وهو قوله تعالى وحاجه
قومه قال اتحاجوني في الله فحصل لنا من هذه الاية ان المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ وهو المحاجة
التي ذكرها ابرهيم عليه السلام وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم وتارة تكون موجبة للذم
وهو قوله قال اتحاجوني في الله والفرق بين البابين ان المحاجة في تقرير الدين الحق يوجب اعظم انواع المدح والثناء والمحاجة
في تقرير الدين الباطل توجب اعظم انواع الذم والزجر واذا ثبت هذا الاصل صار هذا قانونا معتبرا بكل موضع جاء في الاخبار والقرآن
يدل على تهجين امر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء ويدل على مدحه فهو محمول على تقرير
الدين الحق والمذهب الصدق

قوله تعالى وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم اعلم ان هذا من بقية الجواب عن الكلام الاول والتقدير وكيف اخاف الاصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر
وانتم لا تخافون من الشرك الذي هو اعظم الذنوب واما قوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ففيه وجهان **الاول**
ان قوله ما لم ينزل به عليكم سلطانا كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القضية ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع
الله الها اخر لا برهان له به والمراد منه امتناع حصول البرهان فيه الثاني انه لا يمتنع عقلا ان يؤمر باتخاذ تلك التماثيل
والصور قبلة للدعاء والصلاة فقوله لم ينزل به سلطانا معناه عدم ورود الامر به وحاصل هذا الكلام ومالكم تنكرون علي الامن
في موضع الامن ولا تنكرون على انفسكم الخوف في موضع الخوف ولم يقل فاينا احق بالامن انا ام انتم احترازا من تزكية نفسه فعدل
عنه الى قوله فاي الفريقين احق بالامن يعني فريقي المشركين والموحدين ثم استانف الجواب عن السؤال بقوله الذين امنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهذا من تمام كلام ابرهيم في المحاجة والمعنى ان الذين حصل لهم الامن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين
لهذين الوصفين اولهما الايمان وهو كمال القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهو كمال القوة العملية ثم قال
اولئك لهم الامن وهم مهتدون اعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه اخر فاما
اصحابنا فانهم يقولون انه تعالى شرط في الايمان الموجب للامن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم احد اجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد
عبثا فثبت ان الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة واما وجه تمسك المعتزلة بها فهو انه تعالى شرط في حصول الامن حصول
الامرين الايمان وعدم الظلم فوجب ان لا يحصل الامن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد له **واجاب**
اصحابنا عنه من وجهين **الاول** ان قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى
حكاية عن لقمان انه قال لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فالمراد ههنا الذين امنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في
المعبودية والدليل عليه ان هذه القصة من اولها الى اخرها انما وردت في نفي الشركاء والاضداد والانداد
وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات فوجب حمل الظلم ههنا على ذلك الوجه الثاني في الجواب ان وعيد الفاسق من اهل الصلوة
يحتمل ان يعذبه الله ويحتمل ان يعفو عنه ومع كل التقديرين فالامن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الامن القطع
بحصول العذاب والله اعلم

قوله تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشاء في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قوله وتلك اشارة الى الكلام المتقدم
وفيه وجوه الاول انه اشارة الى قوله لا احب الافلين والثاني انه اشارة الى ان القوم قالوا له اما تخاف ان تخبلك الهتنا لاجل
انك شتمتهم فقال لهم افلا تخافون انتم حيث اقدمتم على الشرك بالله وسويتم في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين
الخشب المنحوت والصنم المعمول **الثالث** ان المراد هو الكل اذا عرفت هذا فنقول
وتلك مبتدا وقوله حجتنا خبره وقوله اتيناها ابرهيم صفة لذلك الخبر المسئلة الثانية قوله وتلك حجتنا اتيناها
ابرهيم يدل على ان تلك الحجة انما حصلت في عقل ابرهيم باتيان الله وباظهاره تلك الحجة في عقله وذلك يدل على ان الايمان
والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويتاكد هذا ايضا بقوله نرفع درجات من نشاء فان المراد انه تعالى رفع درجات ابراهيم

لسبب انه تعالى اتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابرهيم لا من قبل الله تعالى لكان ابرهيم عليه السلام ٥
هو الذي رفع درجات نفسه وحينئذ كان قوله نرفع درجات من نشاء باطلا فثبت ان هذا صريح قولنا في مسئلة الهدى
والضلال **المسئلة الثالثة** هذه الاية ادل الدلائل على فساد قول الحشوية في الطعن في
النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل لانه تعالى اثبت لابرهيم حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية لاجل انه
ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب عنها وذلك يدل على انه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة اعلى واشرف
من هذه المرتبة **المسئلة الرابعة** قرا عاصم وحمزة والكسائي درجات بالتنوين من غير
اضافة والباقون بالاضافة فالقراءة الاولى معناها نرفع من نشاء درجات كثيرة فيكون من في موضع النصب
قال ابن مقسم هذه القراءة ادل على تفضيل بعضهم على البعض في المنزلة والرفعة وقال ابو عمرو الاضافة تدل على الدرجة
الواحدة وعلى الدرجات والكثرة والتنوين لا يدل الا على الدرجات الكثيرة **المسئلة الخامسة**
اختلفوا في تلك الدرجات قيل درجات اعماله في الاخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لانها توجب الثواب
العظيم وقيل نرفع من نشاء في الدنيا بالنبوة في الحكمة وفي الاخرة بالجنة والثواب وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم
واعلم ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان كمال السعادة في الصفات الروحانية وفي البعد عن الصفات الجسمانية
والدليل عليه انه تعالى قال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم ثم قال بعده نرفع درجات من نشاء وذلك يدل على ان الموجب
لحصول هذه الرفعة هو ايتاء تلك الحجة وهذا يقتضي ان وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على اسرارها
اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسماني الى اعالي العالم الروحاني وذلك يدل على انه لا رفعة ولا سعادة الا في
الروحانيات واما قوله حكيم عليم فالمعنى انه انما يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم لا بموجب الشهوة ٥
والمجازفة فان افعال الله منزهة عن العبث والفساد والباطل ٥ **قوله تعالى**
ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمن وايوب ويوسف
وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين الى قوله فما كانوا يعملون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** ٥
اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه اظهر حجة الله في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه واحسانه ٥
عليه فاولها قوله وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم والمراد انا نحن اتيناه تلك الحجة وهديناه اليها واوقفنا عقله على حقيقتها
وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية الجمع على وفق ما يقوله عظماء الملوك فعلنا وقلنا وذكرنا ولما ذكر
نفسه تعالى هنا باللفظ الدال على العظمة وجب ان يكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة شريفة وذلك
يدل على ان ايتاء الله ابرهيم تلك الحجة من اشرف النعم ومن اجل مراتب العطايا والمواهب وثانيها انه تعالى خصه بالرفعة
والاتصال الى الدرجات العالية الرفيعة وهي قوله نرفع درجات من نشاء وثالثها انه جعله عزيزا في الدنيا
وذلك لانه تعالى جعل اشرف الناس وهم الانبياء والرسل من نسله ومن ذريته وابقى هذه الكرامة في نسله الى يوم القيامة
لان من اعظم انواع السرور علم المرء بانه يكون من عقبه الانبياء والملوك والمقصود من هذه الايات تعديد ٥
انواع نعم الله على ابرهيم عليه السلام جزاء على قيامه بالذب عن دلائل التوحيد فقال ووهبنا له اسحق لصلبه ويعقوب
بعده من اسحق فان قالوا لم لم يذكر اسمعيل عليه السلام مع اسحق بل اخر ذكره عنه بدرجات قلنا لان المقصود بالذكر
هنا انبياء بني اسرائيل وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب واما اسمعيل فانه ما خرج من صلبه احد من الانبياء الا محمد عليه
السلام ولا يجوز ذكر محمد في هذا المقام لانه تعالى امر محمدا عليه السلام ان يحتج على العرب في نفي الشرك بالله بان ابرهيم لما ترك
الشرك واصر على التوحيد رزقه الله النعم العظيمة في الدين وفي الدنيا ومن النعم العظيمة في الدنيا ان اتاه اولادا ٥
كانوا انبياء وملوكا فاذا كان المحتج بهذه الحجة هو محمد امتنع ان يذكر نفسه في هذا المعرض فلهذا السبب لم يذكر
اسمعيل مع اسحق واما قوله ونوحا هدينا من قبل فالمراد انه سبحانه جعل ابرهيم في اشرف الانساب وذلك لانه
رزقه اولادا مثل اسحق ويعقوب وجعل انبياء بني اسرائيل من نسلهما واخرجه من اصلاب اباء طاهرين مثل نوح ٥
وادريس وشيث فالمقصود بيان كرامة ابرهيم بحسب الاولاد وبحسب الاباء اما قوله ومن ذريته داود وسليمن ففيه قولان
المراد ومن ذرية نوح ويدل عليه وجوه **الاول** ان نوحا اقرب المذكورين وعود
الضمير الى الاقرب واجب **الثاني** ان الله تعالى ذكر في جملتهم لوطا وهو كان ابن اخي ابرهيم وما كان من ذريته
بل كان من ذرية نوح عليه السلام وكان رسولا في زمان ابرهيم **الثالث** ان ولد الانسان
لا يقال انه ذريته فعلى هذا اسمعيل عليه السلام ما كان من ذرية ابرهيم عليه السلام وكان من ذرية نوح عليه
السلام **الرابع** قيل ان يونس عليه السلام ما كان من ذرية ابرهيم عليه السلام والقول الثاني ان الضمير عائد الى ابرهيم

التقدير ومن ذرية ابرهيم داود وسليمن واحتج القائلون بهذا القول بان ابرهيم هو المقصود بالذكر في هذه الايات
وانما ذكر الله نوحا لان كون ابرهيم عليه السلام من اولاده احد موجبات رفعة ابرهيم واعلم انه تعالى ذكر اولا اربعة من الانبيا
وهم نوح وابرهيم واسحق ويعقوب ثم ذكر من ذريتهم اربعة عشر من الانبيا داود وسليمن وايوب ويوسف وموسى وهرون
وزكريا ويحيى وعيسى والياس واسمعيل واليسع ويونس ولوطا فالمجموع ثمانية عشر **فان قيل**
رعاية الترتيب واجبة والترتيب اما ان يعتبر بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب الزمان والمدة والترتيب
بحسب هذين النوعين غير معتبر في هذه الاية فما السبب فيه قلنا الجواب ان حرف الواو لا يوجب الترتيب واحد الدلائل
على صحة هذا المطلوب هذه الاية فان حرف الواو حاصل هنا مع انه لا يفيد الترتيب وذلك لانه تعالى خص كل طائفة
من طوائف الانبيا بنوع من الاكرام والفضل فمن المراتب المعتبرة عند جمهور الخلق الملك والسلطان والقدرة والله تعالى
قد اعطى داود وسليمن من هذا الباب نصيبا عظيما **والمرتبة الثانية** البلاء الشديد
والمحنة العظيمة وقد خص الله ايوب بهذه المرتبة والخاصة والمرتبة الثالثة من كان مجتمعا لهاتين الحالتين
وهو يوسف فانه نال البلاء الشديد الكثير في اول الامر ثم وصل الى الملك في اخر الامر **والمرتبة الرابعة** من فضائل
الانبيا وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والصولة الشديدة وتخصيص الله اياهم بالقرب العظيم والتكريم التام ٥
وذلك كان في حق موسى وهرون والمرتبة الخامسة الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا وترك مخالطة الخلق وذلك كما في
حق زكريا ويحيى وعيسى والياس ولهذا السبب وصفهم بانهم من الصالحين **والمرتبة السادسة**
الانبيا الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق اتباع واشياع وهم اسمعيل واليسع ويونس ولوط فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذي
راعيناه ذكرنا ان الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الانبيا بحسب هذا الوجه الذي شرحناه **المسئلة الثانية**
قال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا فاختلفوا في انه تعالى الى ماذا هداهم وكذا الكلام في قوله ونوحا هدينا
وكذا قوله في اخر الاية ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده قال بعض المحققين المراد من هذه الهداية
الثواب العظيم وهي الهداية الى طريق الجنة وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الهداية قال بعدها وكذلك نجزي المحسنين
وذلك يدل على ان تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على احسانهم وجزاء المحسن على احسانه لا يكون الا الثواب فثبت ٥
ان المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الجنة فاما الارشاد الى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه فانه لا يكون جزاء له
على عمله وايضا لا يبعد ان يقال المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الدين والمعرفة وانما كان ذلك جزاء على
الاحسان الصادر منهم لانهم اجتهدوا في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كما قال والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا **والقول الثالث** ان المراد من هذه الهداية الارشاد
الى النبوة والرسالة لان الهداية المخصوصة بالانبيا ليست الا ذلك فان قالوا لو كان الامر كذلك لكان قوله وكذلك
نجزي المحسنين يقتضي ان تكون الرسالة جزاء على عمل وذلك عندكم باطل قلنا يحمل وكذلك نجزي المحسنين على الجزاء الذي هو
الثواب والكرامة فيزول الاشكال المسئلة الثالثة احتج القائلون بان الانبيا افضل من الملائكة بقوله تعالى بعد
ذكر هؤلاء الانبيا وكلا فضلنا على العالمين وذلك لان العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى فيدخل في لفظ العالم الملائكة
فقوله تعالى وكلا فضلنا على العالمين وذلك لان العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى يقتضي كونهم افضل من كل العالمين
وذلك يقتضي كونهم افضل من الملائكة ومن الاحكام المستنبطة من هذه الاية ان الانبيا يجب ان يكونوا افضل من كل ٥
الاولياء لان عموم قوله وكلا فضلنا على العالمين يوجب ذلك ومن الاحكام المستنبطة من الاية انه قال لبعضهم وكلا فضلنا
على العالمين معناه فضلناه على عالمي زمانه قال القاضي ويمكن ان يقال المراد وكلا من الانبيا يفضلون على كل من سواهم
من العالمين ثم الكلام بعد ذلك في ان اي الانبيا افضل من بعض كلام واقع في نوع اخر لا تعلق له بالاول **المسئلة الرابعة**
قرا حمزة والكسائي والليسع بتشديد اللام وسكون الياء والباقون واليسع بلام واحدة قال الزجاج
يقال فيه الليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفه المسئلة الخامسة الاية تدل على ان الحسن والحسين من ذرية
رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابرهيم مع انه لا ينتسب الى ابرهيم الا بالام فكذلك الحسن
والحسين وان انتسبا الى رسول الله بالام وجب كونهما من ذريته ويقال ان ابا جعفر الباقر استدل بهذه الاية
عند الحجاج بن يوسف **المسئلة السادسة** قوله تعالى ومن ابائهم واخوانهم يفيد
احكاما كثيرة الاول انه تعالى ذكر الاباء والذريات والاخوان فالاباء هم الاصول والذريات هم الفروع والاخوان
فروع الاصول وذلك يدل على انه تعالى خص كل من تعلق بهؤلاء الانبيا بنوع من الشرف والكرامة الثاني انه تعالى قال
ومن ابائهم وكلمة من للتبعيض فان قلنا المراد من تلك الهداية الهداية الى الثواب والجنة والهداية الى الايمان والمعرفة

نعل الكلمة تفيد انه قد كان في اباء هولاء الانبيا من كان غير مومن ولا داخل في الجنة اما لو قلنا المراد بهذه ٥
الهداية النبوة لم يفد ذلك **الثالث** انا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة
كان قوله ومن ابائهم وذرياتهم واخوانهم كالدلالة على ان شرط كون الانسان رسولا من عند الله ان يكون رجلا وان المراة ٥
لا يجوز ان تكون رسولا من عند الله وقوله تعالى بعد ذلك واجتبيناهم يفيد النبوة لان الاجتبا اذا ذكر في حق الانبيا لا يليق به
الا الحمل على النبوة والرسالة ثم قال تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده واعلم انه يجب ان يكون المراد من هذا
الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله عن الشرك لانه قال بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وذلك
يدل على ان المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الامر المضاد للشرك واذا ثبت ان المراد بهذا الهدى معرفة الله بوحدانيته
ثم انه تعالى صرح بان ذلك الهدى من الله ثبت ان الايمان لا يحصل الا بخلق الله تعالى ثم انه تعالى ختم الاية بنفي الشرك
فقال ولو اشركوا والمعنى ان هولاء الانبيا لو اشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم والمقصود منه تقرير التوحيد وابطال
طريقة الشرك واما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصا في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة

قوله تعالى **اولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم والنبوة** اعلم ان قوله اولئك اشارة الى الذين
مضى ذكرهم وهم الانبيا الثمانية عشر الذين ذكرهم الله قبل ذلك ثم ذكر تعالى انه اتاهم الكتاب والحكم والنبوة واعلم
ان العطف يوجب المغايرة فهذه الالفاظ الثلاثة لا بد وان تدل على امور ثلاثة متغايرة واعلم ان الحكام على الخلق ثلث
طوايف **احدها** الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى ارواحهم وهم العلما **وثانيها** الذين يحكمون
على ظواهر الخلق وهم السلاطين يحكمون على الناس بالقهر والسلطنة **وثالثها** الانبيا وهم الذين اعطاهم
من العلوم والمعارف ما لاجلها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وارواحهم واعطاهم من انواع القدرة والمكنة
ما لاجله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق ولما استجمعوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الاطلاق
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قوله اتيناهم الكتاب اشارة الى انه تعالى اعطاهم العلم الكثير وقوله والحكم اشارة الى
انه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذي الحكم فيهم بحسب الظاهر وقوله والنبوة اشارة الى المرتبة الثالثة وهي الدرجة
الرفيعة الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين وللناس في هذه الالفاظ الثلاثة
تفسيرات كثيرة والمختار عندنا ما ذكرناه واعلم ان قوله اتيناهم الكتاب يحتمل ان يكون المراد منه الايتا ابتدا بالوحي
والتنزيل عليه كما في صحف ابرهيم وتورية موسى وانجيل عيسى وفرقان محمد ويحتمل ان يكون المراد منه ان يوتيه تعالى فهما تاما
لما في الكتاب وعلما محيطا بحقايقه واسراره وهذا هو الاولى لان الانبيا الثمانية عشر المذكورين ما انزل الله على كل واحد
منهم كتابا الهيا على التعيين ثم قال تعالى فان يكفر بها هولاء والمراد فان يكفر بهذه التوحيد والطعن في الشرك كفار
قريش فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في ان ذلك القوم ٥
من هم على وجوه فقال اهل المدينة هم الانصار وقيل هم المهاجرون والانصار وقال الحسن الانبيا الثمانية عشر الذين تقدم
ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال الزجاج والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
وقال ابو رجا العطاردي هم الملائكة وهو بعيد لان اسم القوم قلما يقع على غير بني ادم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابن زيد
كل من لم يكفر فهو منهم سوا كان ملكا او نبيا او من الصحابة او من التابعين **المسئلة الثانية** قوله
فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين يدل على انه تعالى خلقهم للايمان واما غيرهم فهو تعالى ما خلقهم للايمان لانه تعالى
لو خلق الكل للايمان وكان الايمان والتمكين وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المومنين وبين غير المومن فحينئذ لا يبقى لقوله
فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين معنى **واجاب** الكعبي عنه من وجهين الاول انه تعالى
زاد المومنين عند ايمانهم وبعده من الطافه ما لا يحصيه الا الله وذكر في الجواب وجها
ثانيا فقال وبتقدير ان سوى لكان لبعضهم اذا انتفع ولم ينتفع غيره ان يقال بحسب الظاهر انه لم تحصل له نعم الله ٥
كالوالد سوى بين الولدين في العطية فانه يصح ان يقال انه اعطى احدهما دون الاخر اذا كان ذلك الاخر ضيعه
واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الالطاف الداعية الى الايمان مشترك فيها بين الكافر والمومن والتخصيص عند
المعتزلة غير جائز والثاني ايضا فاسد لان الوالد لما سوى بين الولدين في العطية ثم ان احدهما ضيع نصيبه فاي عاقل
يجوز ان يقول ان الاب ما انعم عليه وما اعطاه شيا **المسئلة الثالثة** دلت هذه الاية ٥
على انه تعالى سينصر نبيه ويقوي دينه ويجعله مستعليا على الكل ما عداه وقد فعل الله ذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب
عنه في هذا الموضع فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزا ٥

قوله تعالى **اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده** الى اخر الاية في الاية مسائل المسئلة الاولى لا شبهة في ان قوله اولئك

الذين

الذين هدى الله الذين تقدم ذكرهم من الانبيا ولا شك ان قوله فبهداهم اقتده المراد به الرسول فالكلام في تعيين الشي
الذي امر الله محمدا ان يقتدي فيه بهم فمن الناس من قال المراد ان يقتدي بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو القول
بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات والافعال وسائر العقليات وقال اخرون المراد
الاقتدا بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على اذى السفها والعفو عنهم وقال اخرون ٥
المراد الاقتدا بهم في شرايعهم الا ما خصه الدليل وعلى هذا التقدير كانت هذه الاية دليلا على ان شرع من قبلنا يلزمنا
وقال اخرون المراد به اقامة الدليل على ابطال الشرك واقامة التوحيد بدليل انه ختم الاية بقوله ولو اشركوا لحبط
عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها هولاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا
بها بكافرين ثم قال في هذه الاية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اي فبهداهم في ابطال الشرك واثبات
التوحيد فبهداهم اقتده اي اقتد بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب
وقال اخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الاية على امر
الرسول بمتابعة الانبيا المتقدمين في شرايعهم لوجوه **احدها** ان شرايعهم مختلفة متناقضة
فلا يصح مع تناقضها ان يكون مامورا بالاقتدا بهم في تلك الاحكام المتناقضة وثانيها ان الهدى عبارة عن الدليل
دون نفس العمل واذا ثبت هذا فنقول دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات لا في غير تلك الاوقات
فكان الاقتدا بهم في ذلك الهدى هو ان يعلم وجوب تلك الافعال في تلك الاوقات فقط وكيف يستدل بذلك
على اتباعهم في شرايعهم في كل الاوقات **وثالثها** ان كونه عليه السلام متبعا لهم في شرايعهم
يوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الاية على وجوب
الاقتدا بهم في شرايعهم **والجواب** عن الاول ان قوله فبهداهم اقتده يتناول
الكل فاما ما ذكرتم من كون بعض الاحكام متناقضة بحسب شرايعهم فنقول ذلك العام يجب تخصيصه في هذه
الصورة فيبقى فيما عداها حجة وعن الثاني انه عليه السلام لو كان مامورا بان يستدل بالدليل الذي استدل
به الانبيا المتقدمون لم يكن ذلك متابعة لان المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال
انهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب وذلك لان المستدل بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم ولا تعلق
له بمن قبله البتة والاقتدا والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا لوجوب الفعل على الثاني وبهذا التقدير
يسقط السوال وعن الثالث انه تعالى امر الرسول بالاقتدا بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة وذلك
لا يوجب كونه اقل مرتبة منهم بل يوجب كونه اعلى مرتبة من الكل على ما سيجي تقريره بعد ذلك ان شا الله
فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان شرع من قبلنا يلزمنا **المسئلة الثانية** احتج العلما
بهذه الاية على ان رسول الله افضل من جميع الانبيا عليهم السلام وتقريره هو انا بينا ان خصال الكمال وصفات الشرف
كانت متفرقة فيهم فداود وسليمان كانا من اصحاب الشكر على النعمة وايوب كان من اصحاب الصبر على البلا ويوسف
كان مستجمعا لهاتين الحالتين وموسى عليه السلام كان صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة
وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا اصحاب الزهد واسمعيل كان صاحب الصدق ويونس كان صاحب التضرع
فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هولاء الانبيا لان الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ثم انه
تعالى لما ذكر الكل امر محمدا عليه السلام بان يقتدي بهم باسرهم فكان التقدير كانه تعالى امر محمدا ان يجمع من خصال
العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم باجمعهم ولما امره الله تعالى بذلك امتنع ان يقال
انه قصر في تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال الخير ما كان فيهم متفرقا باسرهم
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يقال انه افضل منهم بكليتهم **المسئلة الثالثة** قال الواحدي قوله
هدى الله دليل على انهم مخصوصون بالهدى لانه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله اولئك الذين هدى الله فايدة
تخصيص **المسئلة الرابعة** قال الاقتدا في اللغة اتيان الثاني بمثل فعل الاول لاجل انه
فعله روى الجبائي عن الكسائي انه قال يقال لي بك قدوة وقدوة وقدوة **المسئلة الخامسة**
قال الواحدي قرا ابن عامر اقتده بكسر الدال وشم الهاء الكسر من غير بلوغ يا والباقون اقتده ساكنة الهاء
غير ان حمزة والكسائي يحذفانها في الوصل ويثبتانها في الوقف قال الواحدي الوجه الاثبات في الوقف والحذف
في الوصل لان هذه الها هي هاء السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتدا وذلك لان الها للوقف كما ان همزة الوصل للابتدا
بالساكن فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغي ان لا تثبت الها الا ان هولاء الذين اثبتوا ارادوا موافقة المصحف

الواحدي

بأن الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حالتي الوقف والوصل فأثبتوا وأما قراءة ابن عامر فقال أبو بكر بن مجاهد هذا غلط لأن هذه الهاء هاء وقف فلا تعرب في حال من الأحوال وإنما تذكر لتظهر بها حركة ما قبلها قال أبو علي الفارسي ليس بغلط ووجهها أن تجعل الهاء كناية عن المصدر والتقدير فبهداهم اقتد الاقتداء فيضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه وقياسه إذا وقف أن يسكن الهاء لأن هاء الضمير تسكن في الوقف كما تقول اشتره والله أعلم أما قوله قل لا أسألكم عليه أجراً فالمراد منه أنه تعالى لما أمره بالاقتداء بهدى الأنبياء المتقدمين وكان من جملة هداهم ترك طلب الأجر في إيصال الدين وإبلاغ الشريعة لا جرم اقتدى بهم في ذلك فقال لا أسألكم عليه أجراً ولا أطلب منكم مالاً ولا جعلاً إن هو يعني القرآن إلا ذكرى للعالمين يريد كونه مشتملاً على كل ما يحتاجون إليه في معاشهم ومعادهم وقوله إن هو إلا ذكرى للعالمين يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كل أهل الدنيا لا إلى قوم دون قوم

قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا

اعلم أنا ذكرنا في هذا الكتاب أن مدار القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد وأنه تعالى لما حكى عن إبراهيم أنه ذكر دليل التوحيد وإبطال الشرك وقرر تعالى ذلك التوحيد بالوجوه الواضحة شرع بعده في تقرير أمر النبوة فقال وما قدروا الله حق قدره حيث أنكروا النبوة والرسالة فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وأنه في غاية الحسن وفي الآية مسائل

المسألة الأولى في تفسير قوله وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروي عنه أيضاً أنه قال معناه ما آمنوا أن الله على كل شيء قدير وقال أبو العالية ما وصفوا الله حق صفته وقال الأخفش ما عرفوه حق معرفته وحقق الواحدي رحمه الله عليه ذلك فقال يقال قدر الشيء إذا سبره وحزره وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدراً ومنه قوله عليه السلام إن غم عليكم فاقدروا له أي فاطلبوا أن تعرفوه هذا أصله في اللغة ثم قال يقال لمن عرف شيئاً هو يقدر قدره وإذا لم يعرفه بصفاته إنه لا يقدر قدره فقوله وما قدروا الله حق قدره صحيح في كل المعاني المذكورة

المسألة الثانية أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وذلك هو قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء واعلم أن كل من أنكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه

الأول أن منكر البعثة والرسالة إما أن يقول إنه تعالى ما كلفهم بالتكليف والأول باطل لأن ذلك يقتضي أنه تعالى أباح لهم جميع المنكرات والقبائح نحو شتم الله ووصفه بما لا يليق به والاستخفاف بالأنبياء والرسل وأهل الدين والإعراض عن شكر النعم ومقابلة الإنعام بالإساءة ومعلوم أن كل ذلك باطل وأما الثاني وهو أنه تعالى كلف الخلق بالأوامر والنواهي فههنا لا بد من مبلغ وشارح ومبين وما ذاك إلا الرسول **فإن قيل** لم لا يجوز أن يقال العقل كاف في إيجاب الواجبات واجتناب المقبحات قلنا هب أن الأمر كذلك إلا أنه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات المشروحة على ألسنة الأنبياء والرسل فثبت أن كل من منع البعثة والرسالة فقد طعن في حكمة الله تعالى وكان ذلك جهلاً بصفة الإلهية وحينئذ يصدق في حقه قوله وما قدروا الله حق قدره

الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى أن من الناس من يقول إنه يمتنع بعثة الأنبياء والرسل لأنه يمتنع إظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقاً له والقائلون بهذا القول لهم مقامان **أحدهما** أن يقولوا إنه ليس في الإمكان خرق العادة ولا إيجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة **والمقام الثاني** الذين يسلمون إمكان ذلك إلا أنهم يقولون إن بتقدير حصول هذه الأفعال الخارقة للعادات لا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى أما المقام الأول فهو أنه ثبت أن الأجسام متماثلة وثبت أن ما يحتمله الشيء وجب أن يحتمله مثله وإذا كان كذلك كان جرم القمر قابلاً للتمزق والتفرق فإن قلنا إن الإله غير قادر عليه كان ذلك وصفاً له بالعجز ونقصان القدرة وحينئذ يصدق في حق هذا القائل أنه ما قدر الله حق قدره وإن قلنا إنه تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عقلاً انشقاق القمر ولا حصول سائر المعجزات وأما المقام الثاني وهو أن حدوث هذه الأفعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعي النبوة يدل على صدقهم فهذا أيضاً ظاهر على ما هو مقرر في كتب الأصول فثبت أن من أنكر إمكان البعثة والرسالة فقد وصف الله بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدروا الله حق قدره

الوجه الثالث أنه لما ثبت حدوث العالم فنقول حدوثه يدل على أن إله العالم قادر عالم حكيم وأن الخلق كلهم عبيده وهو مالكهم على الإطلاق والملك المطاع يجب أن يكون له أمر ونهي وتكليف على عباده وأن يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم ولا يكمل إلا بإرسال الرسل وإنزال الكتب فكل من أنكر ذلك فقد طعن في كونه تعالى ملكاً مطاعاً ومن اعتقد ذلك فهو ما قدروا الله حق قدره فثبت أن كل من قال ما أنزل الله على بشر من شيء فهو ما قدروا الله حق قدره في هذه الآية بحث صعب وهو أن يقال هؤلاء الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء إما أن يقال إنهم كفار قريش أو يقال إنهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى فإن كان الأول فكيف يمكن إبطال قولهم بقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك لأن كفار قريش والبراهمة كما ينكرون رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك ينكرون رسالة سائر الأنبياء فكيف يحسن إيراد هذا الإلزام عليهم وأما إن كان الحق هو الثاني وهو أن قائل هذا القول قوم من اليهود والنصارى فهو أيضاً صعب مشكل لأنهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولونه مع أن مذهبهم أن التوراة كتاب أنزله الله على موسى والإنجيل كتاب أنزله الله على عيسى وأيضاً فهذه السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله وبين اليهود والنصارى كلها مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها فهذا تقرير الإشكال القائم في هذه الآية واعلم أن الناس اختلفوا فيه على قولين

فالقول الأول أن هذه الآية نزلت في حق اليهود وهو القول المشهور عند الجمهور قال ابن عباس إن مالك بن الصيف كان من أحبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلاً سميناً فدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له رسول الله أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله يبغض الحبر السمين وأنت الحبر السمين قد سمنت من الأشياء التي تطعمك اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف ثم التفت إلى عمر فقال ما أنزل الله على بشر من شيء فقال له قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك فقال إنه أغضبني ثم إن اليهود لأجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الأشرف فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية وفيها سؤالات

السؤال الأول اللفظ وإن كان مطلقاً بحسب أصل اللغة إلا أنه قد يتقيد بحسب العرف ألا ترى أن المرأة إذا أرادت أن تخرج من الدار فغضب الزوج وقال إن خرجت من الدار فأنت طالق فإن كثيراً من الفقهاء قالوا اللفظ وإن كان مطلقاً إلا أنه بحسب العرف يتقيد بتلك المرة فههنا أيضاً قوله ما أنزل الله على بشر من شيء وإن كان مطلقاً بحسب أصل اللغة إلا أنه بحسب العرف يتقيد بتلك الواقعة فكان قوله ما أنزل الله على بشر من شيء مراده منه أنه ما أنزل الله على بشر من شيء في أنه يبغض الحبر السمين وإذا صار هذا المطلق محمولاً على هذا المقيد لم يكن قوله قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى مبطلاً لكلامه فهذا هو أحد السؤالات

والسؤال الثاني أن مالك بن الصيف كان مفتخراً بكونه يهودياً متظاهراً بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه أن يقول ما أنزل الله على بشر من شيء إلا على سبيل الغضب المدهش للعقل أو على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه إنزال القرآن الباقي على وجه الدهر في إبطاله

والقول الثالث أن الأكثرين اتفقوا على أن هذه السورة مكية وأنها نزلت دفعة ومناظرات اليهود مع الرسول كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة وأيضاً لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال هذه الآية المعينة إنما نزلت في الواقعة الفلانية فهذا مجموع السؤالات الواردة على هذا القول والأقرب عندي أن يقال لعل مالك بن الصيف لما تأذى من هذا الكلام طعن في نبوة الرسول فقال ما أنزل الله عليك شيئاً البتة ولست برسول من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية والمقصود منها أنك لما سلمت أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى فعند هذا لا يمكنك الإصرار على أنه تعالى ما أنزل على بشر شيئاً إلا في البشرية وموسى أيضاً بشر فلما سلمت أن الله تعالى أنزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك أن تقطع وتجزم ما أنزل على بشر شيئاً فكان المقصود من هذه الآية بيان أن الذي ادعاه محمد ليس من قبيل الممتنعات وأنه ليس لكم أيها اليهود أن تصروا على إنكاره بل أقصى ما في الباب أن تطالبوه بالمعجزة فإن أتى بها فهو المقصود وإلا فلا وأما أن تصر اليهودي على أنه تعالى ما أنزل على محمد شيئاً البتة مع أنه معترف بأنه تعالى أنزل الكتاب على موسى فذلك محض الجهالة والتقليد وبهذا التقرير يظهر الجواب عن السؤالين الأولين **وأما السؤال الثالث** وهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة وكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بأن سبب نزول هذه الآية هو مناظرة اليهودي فلعل القائلين بهذا القول قالوا السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة إلا هذه الآية فإنها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الوجه والقول الثاني أن قائل هذا القول أعني أنه ما أنزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم بناء على أن كفار قريش ينكرون نبوة جميع الأنبياء وكيف يمكن إلزام نبوة موسى عليه السلام وأيضاً فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش وإنما يليق باليهود وهو قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم

من المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال لا تليق الا باليهود وقول من يقول ان اول الاية خطاب مع الكفار وآخرها خطاب مع اليهود فاسد لانه يوجب تفكك نظم الاية وفساد تركيبها وذلك لا يليق باخس الكلام فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون في نبوة محمد عليه السلام بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بامثال هذه المعجزات لآمنا بك فكان مجموع هذه الحكايات جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما عليهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واما السؤال الثاني فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا مشتركين في انكار نبوة محمد عليه السلام لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى فهذا ما حضرنا في هذا البحث الصعب ٥

المسئلة الرابعة مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله تعالى البتة ثم ان الكثير من اهل هذا المذهب يحتجون على صحته بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اي وما عرفوا الله حق معرفته وهذا الاستدلال بعيد لانه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلثة مواضع وكلها ورد في حق الكفار فههنا ورد في حق اليهود او كفار مكة وكذا القول في الموضعين الآخرين وحينئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة ٥ في هذه الاية احكام **الحكم الاول** احتجوا ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم ٥ والدليل عليه هذه الاية فان قوله ما انزل الله على بشر من شيء نكرة في موضع النفي فلو لم يفد العموم لما كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ابطالا له ونقضا عليه ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال ولما كان ذلك باطلا ثبت ان النكرة في موضع النفي تعم والله اعلم **الحكم الثاني** النقض يقدح في صحة الكلام وذلك لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر من شيء بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب واعلم ان قول من يقول ابداء الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيف اذ لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الاية لان اليهودي كان يقول معجزات موسى اظهر وابهر من معجزاتك فلم يلزم من اثبات النبوة هناك اثبات النبوة هيهنا ولو كان هذا الفرق معتبرا لسقطت هذه الحجة وحيث لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل **الحكم الثالث** تمسك الغزالي وزعم ان هذه الاية مبنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وذلك لان حاصله يرجع الى ان موسى انزل الله عليه شيئا وواحد من البشر ما انزل الله عليه شيئا ينتج من الشكل الثاني ان موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليست هذه الاستحالة بحسب شكل القياس ٥ ولا بحسب صحة المقدمة الاولى فلم يبق الا انه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فوجب القول بكونها كاذبة فثبت ان دلالة هذه الاية على المطلوب انما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف والله اعلم ٥ واعلم انه تعالى لما قال قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وصف بعده كتاب موسى بصفات **الصفة الاولى** كونه نورا وهدى للناس واعلم انه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي يتبين به الطريق فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الآخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احداهما كونه في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الامران واعلم انه تعالى وصف القرآن ايضا بهذين الوصفين في آية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ٥ **الصفة الثانية** قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ ابو عمرو وابن كثير يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدونها ويخفون لاجل انهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا فوردت هذه الالفاظ على لفظ المغايبة وكذلك القول في البواقي ومن قرأ بالتاء على الخطاب فالتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون والدليل عليه قوله وعلمتم ما لم تعلموا فجاء على الخطاب فكذلك ما قبله **المسئلة الثانية** قال ابو علي الفارسي قوله تجعلونه قراطيس اي تجعلونه ذات قراطيس اي تودعونه اياها فان قيل ان كل كتاب فلابد ان يودع في القراطيس فاذا كان الامر كذلك في كل الكتب فما السبب في ان حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم لهم قلنا الذم لم يقع على هذا المعنى فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه لا جرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التورية كتاب وصل الى اهل المشرق والمغرب وعرفه

اكثر

اكثر اهل العالم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان فيه والدليل عليه ان الرجل في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التورية قلنا قد ذكرنا في سورة البقرة ان المراد ٥ من التحريف تفسير آيات التورية بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن فان قيل هب انه حصل في التورية آيات دالة على نبوة محمد الا انها قليلة فما كانوا يخفون من التورية الا تلك الآيات فلم قال ويخفون كثيرا قلنا القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام فكذلك يخفون الآيات المشتملة على الاحكام الا ترى انهم حاولوا اخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن **الصفة الثالثة** قوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم واعلم انه تعالى لما وصف التورية بهذه الصفات الثلثة قال قل الله والمعنى انه تعالى قال في اول الآية قل من انزل الكتاب الذي صفته كذا وكذا فقال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة الباهرة مثل معجزات موسى عليه السلام لا يكون الا من الله فلما صار هذا المعنى ظاهرا بسبب ظهور الحجة القاطعة لا جرم قال تعالى لمحمد قل من انزل الكتاب فلذلك الكتاب هو الله ونظيره قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذي يحاول اقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذي احدث الحيوة بعد عدمها ومن الذي احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل نفسه يقول الله والمقصود انه بلغت هذه الدلالة ٥ والتشبيه الى حيث يجب على كل عاقل ان يعترف بها فسواء اقر الخصم به او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا هيهنا ثم قال تعالى بعده ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه مسائل المعنى انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من امرهم شيء البتة ونظيره قوله تعالى ان عليك الا البلاغ ٥ قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان قوله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد وذلك لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشيء من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه والله اعلم

قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها

اعلم انه تعالى لما ابطل بالدليل قول من قال ما انزل الله على بشر من شيء ذكر بعده ان القرآن كتاب انزله الله على محمد عليه السلام واعلم ان قوله وهذا اشارة الى القرآن واخبر عنه بانه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في اول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة **الصفة الاولى** قوله انزلناه والمقصود انه من عند الله لا من عند الرسول لانه لا يبعد ان يخص الله محمدا بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب الفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة بين تعالى انه ليس الامر على هذه الصفة وانه تعالى هو الذي تولى انزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام **الصفة الثانية** قوله مبارك قال اهل المعاني كتاب مبارك اي كثير خيره دائم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية ٥ واقول العلوم اما نظرية واما عملية اما العلوم النظرية فاشرفها واكملها معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه ولا ترى هذه العلوم اكمل ولا اشرف مما تجده في هذا الكتاب ٥ واما العلوم العملية فالمطلوب اما اعمال الجوارح واما اعمال القلوب وهو المسمى بطهارة الاخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب ثم قد جرت سنة الله بان الباحث عنه والمتمسك به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة ٥ يقول مصنف هذا الكتاب محمد بن عمر الرازي وانا قد نقلت انواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي بسبب شيء من العلوم من انواع السعادات في الدين والدنيا مثل ما حصل بسبب خدمة هذا العلم **الصفة الثالثة** قوله مصدق الذي بين يديه فالمراد كونه مصدقا لما قبله من الكتب والاديان الحقة كذلك لان الموجود في سائر الكتب الالهية اما علم الاصول واما علم الفروع فاما علم الاصول فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف الازمنة والامكنة فوجب القطع بان المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التورية والانجيل والزبور وسائر الكتب الالهية واما علم الفروع فقد كانت الكتب الالهية المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد عليه السلام واذا كان الامر كذلك فقد حصل في تلك الكتب ان التكاليف الموجودة فيها انما تبقى الى وقت ظهور محمد صلى الله عليه وسلم واما بعد ظهوره وشرعه فانها تصير ٥ منسوخة فثبت انه لما ثبت ذلك بمقتضى ثبوت تلك الاحكام على هذا الوجه والقرآن مطابق لهذا المعنى وموافق فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية في جملة علم الاصول والفروع **الصفة الرابعة** قوله تعالى ولتنذر ام القرى ومن حولها وههنا ابحاث **البحث الاول** اتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير ولتنذر اهل ام القرى واتفقوا على ان ام القرى هي مكة واختلفوا في السبب الذي لاجله سميت مكة بهذا الاسم فقال ابن عباس سميت بذلك لان الارضين دحيت من تحتها ومن حولها وقال ابو بكر الاصم سميت بذلك لانها قبلة اهل الدنيا فصارت هي

كالاصل وسايرالبلاد والقرى تابعة لها وايضا من اصول عبادات اهل الدنيا الحج وهو انما يحصل في تلك البلدة فلهذا السبب تجتمع الخلق اليها كما يجتمع الى الام واصناف كان اهل الدنيا تجتمع هناك لسبب الحج لاجرم يحصل هناك انواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ولا شك ان الكسب والتجارة من اصول المعيشة فلهذا السبب سميت مكة بام القرى وقيل ايضا مكة اول بلدة سكنت في الارض اذا عرفت هذا فنقول قوله ومن حولها دخل فيه سائر البلدان والقرى

والبحث الثاني زعمت طايفة من اليهود ان محمدا عليه السلام كان رسولا الى العرب فقط واحتجوا على صحة قولهم بهذه الاية قالوا انه تعالى بين انه انما انزل عليه هذا القران ليبلغه الى اهل مكة والى القرى المحيطة بها والمراد منه جزيرة العرب ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله لتنذر ام القرى ومن حولها باطلا **والجواب** ان تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها الا بدلالة المفهوم وهي ضعيفة لاسيما وقد ثبت بالتواتر الظاهر المقطوع به من دين محمد انه كان يدعي كونه رسولا الى كل العالمين وايضا قوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها وبهذا التقدير فيدخل فيه جميع بلاد العالم والله اعلم

البحث الثالث قرا عاصم برواية ابي بكر لينذر بالياء جعل الكتاب هو المنذر لانه انذار الا ترى انه قال ولينذروا به اي بالكتاب وقال وانذر به وقال انما انذركم بالوحي فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع واما الباقون فانهم قرؤا لتنذر بالتاء خطابا للنبي عليه السلام لان المامور والموصوف بالانذار هو قال تعالى انما انت منذر وقال وانذر به الذين يخافون ثم قال تعالى والذين يؤمنون بالاخرة يؤمنون به وظاهر هذا يقتضي ان الايمان بالاخرة جار مجرى السبب للايمان بالرسول عليه السلام والعلماء ذكروا في تقرير هذا السبب وجوها **الاول** ان الذي يؤمن بالاخرة هو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب والعقاب ومن كان كذلك فانه تعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته عن العقاب ويبالغ في النظر في دلائل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم والايمان **والثاني** ان دين محمد عليه السلام مبني على الايمان بالبعث والقيامة وليس لاحد من الانبيا مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد عليه السلام فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد عليه السلام وبصحة الاخرة امرين متلازمين **والثالث** يحتمل ان يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج حب الدنيا من القلب ... ثم قال وهم على صلاتهم يحافظون والمراد ان الايمان بالاخرة يحمل على الايمان بالنبوة وكذلك يحمل على المحافظة على الصلوات ولقائل ان يقول الايمان بالاخرة يحمل على جميع الطاعات فما الفائدة في تخصيص الصلاة بالذكر والجواب المقصود منه التنبيه على ان الصلاة اشرف العبادات بعد الايمان بالله واعظمها خطرا الا ترى انه لم يقع اسم الايمان على شيء من العبادات الظاهرة الا على الصلاة كما قال وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم ولا يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي الا على ترك الصلاة قال عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر فلما اختصت الصلاة بهذا النوع من التشريف لا جرم خصها الله بالذكر في هذا المقام

ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا اعلم انه تعالى لما شرح كون القران كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه من صفات الجلالة والشرف والرفعة ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافترا فقال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وفي الاية مسائل

المسألة الاولى اعلم انه تعالى عظم وعيد من ذكر احد الاشيا الثلاثة فاولها ان يفتري على الله كذبا قال المفسرون نزل هذا في مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة وفي الاسود العنسي صاحب صنعا فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافترا وكان مسيلمة يقول محمد رسول قريش وانا رسول بني حنيفة قال القاضي الذي يفتري على الله كذبا يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا ولكن لا يقتصر عليه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكل من نسب الى الله سبحانه ما هو بري منه اما في الذات واما في الصفات واما في الافعال كان داخلا تحت هذا الوعيد قال والافترا على الله في صفاته كالمجسمة ومن بدل كالمجبرة لانهم لا يزالوا اعظم افتراء على الله ... افتروا على الله الكذب **واقول** اما قوله المجسمة قد افتروا على الله الكذب فصحيح واما قوله انهم افتروا على الله في صفاته فليس بصحيح لان كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة بل هو نفس الذات المخصوصة فمن زعم ان اله العالم ليس بجسم كان معناه انه يقول جميع الاجسام والمتحيزات محدثة ولها باسرها خالق هو موجود ليس بمتحيز والمجسم ينفي هذه الذات فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس

الذات

الذات لان الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها فثبت ان هذا الخلاف لم يقع في الصفة بل في نفس الذات واما قوله المجبرة قد افتروا على الله فيقال له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فان كذبوا في هذه الصفة فكيف يمكنهم ان يعرفوا وجود الله وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقيف صدور الفعل على حصول الداعي بتخليق الله تعالى وذلك عين ما يسميه بالجبر فثبت ان الذي سماه بكونه افترا على الله باطل فان المفتري على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان احد طرفيه على الاخر على حصول المرجح فانه من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع بالكلية بل يلزمه نفي الاثار والمؤثرات بالكلية والنوع الثاني من الاشيا التي وصفها الله بكونها افترا قوله او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء والفرق بين هذا القول وما قبله ان في الاول كان يدعي انه اوحي اليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم واما في هذا القول فقد اثبت الوحي لنفسه ونفاه عن محمد عليه السلام فكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس بموجود

والنوع الثالث قوله سانزل مثل ما انزل الله قال المفسرون المراد ما قاله النضر بن الحرث وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا وقوله في القران انه من اساطير الاولين وكل احد يمكنه الاتيان بمثله وحاصله ان هذا القائل يدعي معارضة القران وروي ايضا ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب الوحي للرسول فلما نزل قوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين املاه الرسول عليه فلما انتهى الى قوله ثم انشاناه خلقا اخر عجب عبد الله منه وقال فتبارك الله احسن الخالقين فقال الرسول هكذا انزلت الاية فشك عبد الله وقال ان كان محمد صادقا فقد اوحي الي وان كان كاذبا فقد قلت كما قال فهذا هو المراد من قوله سانزل مثل ما انزل الله واما قوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت فاعلم ان اول الاية وهو قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا يفيد التخويف على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت كالتفصيل لذلك المجمل والمراد بالظالمين الذين ذكرهم وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة الموت وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه ومنه غمرة الماء وغمرة الحرب ويقال غمره الشيء اذا علاه وغطاه وقال الزجاج يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره ذلك وغمره الدين اذا كثر عليه هذا هو الاصل ثم يقال للشدايد والمكاره الغمرات وجواب لو محذوف اي لرايت امرا عظيما والملايكة باسطوا ايديهم بالمكروه واخرجوا انفسكم هنا محذوف والتقدير يقولون اخرجوا انفسكم وفيه مسائل

المسألة الاولى في الاية سؤال وهو انه لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من اجسادهم فما الفايدة في هذا الكلام فيقولون في تفسير هذه الكلمة وجوه **الاول** ولو ترى الظالمين اذا صاروا الى غمرات الموت في الاخرة فادخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع الشدايد والتعذيبات والملايكة باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم بقولهم اخرجوا انفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم والثاني ان يكون المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملايكة باسطوا ايديهم لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذه الشدايد وخلصوها من هذه الافات والالام **والوجه الثالث** ان قوله اخرجوا انفسكم اي اخرجوها الينا من اجسادكم وهذه عبارة عن العنف الشديد في الازهاق للروح من غير تنفيس وامهال وانهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده الى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له اخرج الي ما لي عليك الساعة ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقك **والوجه الرابع** ان هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وانهم بلغوا في البلاء والشدة الى حيث تولى بنفسه ازهاق روحه **والوجه الخامس** ان قوله اخرجوا انفسكم ليس بامر بل هو وعيد وتقريع كقول القائل امض الان لترى ما يحل بك قال المفسرون ان نفس المومن تنشط في الخروج للقاء ربه ونفس الكافر تكره ذلك ويشق عليها الخروج لانها تصير الى اشد العذاب كما قال رسول الله من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذلك عند نزع الروح فهؤلاء الكفار تكرههم الملايكة على نزع الروح

المسألة الثانية الذين يقولون النفس الانسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا عليه بهذه الاية وقالوا لا شك ان قوله اخرجوا انفسكم معناه اخرجوا انفسكم عن اجسادكم وهذا يدل على ان النفوس مغايرة للاجساد الا انا لو حملنا الاية على الوجهين الاولين من التاويلات الخمسة المذكورة لم يتم هذا الاستدلال ثم قال تعالى اليوم تجزون عذاب الهون اي العذاب الذي يقع به الهوان الشديد قال تعالى ايمسكه على هون والمراد منه انه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة فان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم فكذلك العقاب شرطه ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة قال بعضهم الهون هو الهوان والهون الرفق والدعة قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقوله بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن اياته تستكبرون وذلك يدل على ان هذا العذاب الشديد انما حصل بسبب مجموع الامرين ... نعوذ بالله من اثاره ونتايجه وذكر الواحدي ان المراد بقوله وكنتم عن اياته تستكبرون اي لا تصلون له قال عليه السلام من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكبر

اعلم ان قوله ولقد جئتمونا **ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة**
فرادى يحتمل وجهين **الاول** ان يكون هذا معطوفا على قول الملائكة اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب
الهون فبين تعالى انهم يقولون ذلك لهم على وجه التوبيخ كذلك يقولون حكاية عن الله ولقد جئتمونا فرادى فيكون الكلام
اجمع حكاية عنهم وانهم يوردون ذلك على هؤلاء الكفار وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون قائل هذا القول الملائكة الموكلون
بقبض ارواحهم ويحتمل ان يكون القائل هو الملائكة الموكلون بعقابهم والقول الثاني ان قائل هذا القول هو الله تعالى
ومنشأ هذا الاختلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم يوجب ان لا يتكلم معهم
وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يقتضي ان يكون تعالى يتكلم معهم فلهذا السبب
وقع هذا الاختلاف والقول الاول اقوى لان هذه الاية معطوفة على ما قبلها والعطف يوجب التشريك **المسئلة
الثانية** فرادى لفظ جمع وفي واحده قولان قال ابن قتيبة فرادى جمع فردان مثل سكارى وسكران
وكسالى وكسلان وقال غيره فرادى جمع فريد وفردان اذا عرفت هذا فقوله ولقد جئتمونا فرادى المراد منه التقريع
والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا جدهم وجهدهم في الدنيا الى تحصيل امرين احدهما تحصيل المال والجاه والثاني انهم عبدوا
الاصنام لاعتقادهم انها تكون شفعاء لهم عند الله ثم انهم لما وردوا محفل القيمة لم يبق معهم شيء من تلك الاموال ولم يجدوا
من تلك الاصنام شفيعا لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا عمرهم
الى تحصيل المعارف الحقة والاعمال الصالحة وتلك المعارف والاعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في
مشهد القيمة فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى بل حضروا مع الزاد ليوم المعاد ثم قال تعالى لقد تقطع بينكم وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرا نافع وحفص عن عاصم والكسائي بينكم بالنصب والباقون بالرفع وقال
الزجاج الرفع اجود ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم قال ابو علي هذا
الاسم يستعمل على ضربين احدهما ان يكون اسما متصرفا كالافتراق والاخر ان يكون ظرفا والمرفوع في قراءة من قرا بينكم هو الذي
كان ظرفا ثم استعمل اسما والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بيني وبينك فلما استعمل
اسما في هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل الذي هو تقطع في قول من رفع قال ويدل على ان هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفا
انه لا يخلو من ان يكون هو الذي هو ظرف اتسع فيه او يكون الذي هو مصدر والقسم الثاني باطل لان التقدير في الاية لقد تقطع
افتراقكم وهذا ضد المراد لان المراد من الاية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تتالفون عليه **فان قيل** كيف
جاز ان يكون بمعنى الوصلة مع ان اصله الافتراق والتباين قلنا هذا اللفظ انما يستعمل في الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة
من بعض الوجوه كقولهم بيني وبينه شركة وبيني وبينه رحم فلهذا السبب من استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله لقد
تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه انهم قالوا اذا كان غدا فاتني والتقدير اذا كان الرخاء والبلاء غدا فاتني فاضمر لدلالة الحال
فكذا هاهنا وقال ابن الانباري التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذفت لوضوح معناها **المسئلة الثانية**
المراد من هذه الاية مشتملة على قانون شريف في معرفة احوال القيمة فاولها ان النفس الانسانية انما تعلقت بهذا الجسد
ليصير هذا الجسد آلة له في اكتساب المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة فاذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل هذين المطلوبين
البتة عظمت حسراته وقويت آفاته حيث وجد مثل هذه الالة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الابدية بها ثم انه
ضيعها وابطلها ولم ينتفع بها البتة وهذا هو المراد من قوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وثانيها ان النفس انما
لم تكتسب بهذه الالة الجسدانية سعادة روحانية وكمالا روحانيا فقد عملت عملا اخر ادى من الاول وذلك لانها طول العمر كانت
في الرغبة في تحصيل المال والجاه وفي تقوية الشهوة وتاكيد المحبة في تحصيلها والانسان في الحقيقة يتوجه من العالم
الجسماني الى العالم الروحاني في هذا المسكين تلك الرغبة ويعظم الغصة واخر يتوجه من المقصد الروحاني الى العالم الجسماني في
رتبي متنوعه واغتر باللذات الجسمانية تد ثلاثات انقلبت الغصة ثم ابى يوجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني
فبقيت الاموال التي اكتسبها وافنى عمره في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه ان ينتفع بها
وربما نسي عروج الرغبة يفوح الراء ديب الثانية اليه ما لجزع الالتفات وذلك يوجب نهاية الحيرة والغم والحسرة
وهو المراد من قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وهذا يدل على ان كل مال يكتسبه الانسان ولا يصرفه في مصارف الخيرات
فشانه هذا التي ذكرها الله في هذه الاية اما اذا صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فما رأى
تلك الاموال وراء ظهره بل قدمها تلقاء وجهه كما قال تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله **وثالثها**
ان اولئك الكفار لما تعبوا انفسهم في نصرة الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وظنوا انهم ينتفعون بها عند الورود
في محفل القيمة فاذا وردوه وشاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب فيه عذاب الحسرة والندامة وهوانه كيف اتفق له

تحمل

تحمل الشدائد والبلاء العظيم في تحصيلها لم يحصل له منها الا العذاب والعناء ومنها عذاب الخجلة ومنها حصول الياس الشديد
مع الطمع العظيم ولا شك ان مجموع هذه الاحوال توجب العذاب الشديد والالام العظيمة الروحانية وهو المراد من قوله
وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء **ورابعها** انه لما جاء الاجل فانه الامر الذي يعد وعلى الكتاب الحزن
وحصل عنده الامر الذي يوجب حصول الحسرات فانه يبقى له رجاء في التدارك من بعض الوجوه فهاهنا يخف ذلك الالم ويضعف ذلك
الحزن اما اذا حصل الجزم واليقين بان التدارك ممتنع وجب ذلك الشقاء متعذر فهاهنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا
واليه الاشارة بقوله لقد تقطع بينكم والمعنى ان الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد انقطعت ولا سبيل البتة الى تحصيلها مرة اخرى
ومن الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر انه لا بيان فوق هذا البيان في شرح احوال هؤلاء الضالين
ان الله فالق الحب والنوى الى قوله انى يؤفكون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما تكلم
في تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير امر النبوة ثم تكلم في بعض تفاريع هذا الاصل عاد هاهنا الى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع
وكمال قدرته وعلمه وحكمته تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية انما هو معرفة الله
بذاته وصفاته وافعاله وفي قوله فالق الحب قولان **الاول** وهو مروي عن ابن عباس وقول الضحاك
ومقاتل فالق الحب والنوى اي خالق الحب والنوى قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر واقول الفطر هو الشق وكذلك
الفلق فالشيء قبل ان دخل في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق
ولا انشقاق فاذا اخرجه المبدع الموجد من العدم الى الوجود فكانه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك
المحدث من ذلك الشق فبهذا التاويل لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع والقول الثاني وهو قول الاكثرين
ان الفلق هو الشق والحب هو الذي يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الانواع والنوى هو الموجود
في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما اذا عرفت ذلك فنقول انه اذا وقعت الحبة او النواة في الارض الرطبة ثم مر به
قدر من المدة ظهر اسفله في تلك الحبة والنواة شق ما به تخرج منه الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجرة وتصير
تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهابطة في الارض ثم ان هاهنا عجائب فاحداها
ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوي في عمق الارض كيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء وان كانت تقتضي
الصعود في الهواء فكيف تولدت منها الشجرة الهابطة في الارض فلما تولدتا منها معا ثبت ان الشجرتين متضادتين الحس والعقل
يشهد بكون طبيعة احدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصة بل بمقتضى
الايجاد والابداع والتكوين والاختراع **وثانيها** ان باطن الارض جرم صلب كثيف لا ينفذ المسلة
القوية فيه ولا يغوص السكين الحاد القوي فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق في غاية الرقة واللطافة بحيث لو دلكها
الانسان باصبعه بادنى قوة لصار كالماء ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ في تلك الارض الصلبة والغوص في
بواطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام التي في غاية اللطافة لا بد وان يكون بتقدير
العزيز الحكيم **وثالثها** انه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبائع مختلفة فان قشر
الخشبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل ذلك القشر جرم الخشبة وفي وسط تلك الخشبة جسم رخو ضعيف
يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة اغصانها ويتولد من الاغصان الاوراق ثانيا ثم الازهار والانوار ثالثا
ثم الفاكهة رابعا ثم قد يحصل للفاكهة اربعة انواع من القشور مثل الجوز واللوز فان قشره الاعلى هو ذلك الجرم الاخضر
وتحته ذلك القشر الذي يشبه الخشب وتحته ذلك القشر الذي هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب وتحته ذلك اللب
وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشر وعلى جرم لطيف وهو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه
الاجسام المختلفة في طبائعها وصفاتها والوانها واشكالها وطعومها مع تساوي تاثيرات الطبائع والانجم والفصول
الاربعة والطبائع الاربعة تدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم المختار القادر لا بتدبير الطبائع والعناصر **ورابعها**
انك قد تجد الطبائع الاربعة حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد
يابس وبزره حار يابس وكذلك العنب قشره وعجمه بارد يابس وماؤه ولحمه حار رطب فتولد هذه الطبائع المتضادة
والخواص المتنافرة على الحبة الواحدة لا بد وان يكون بايجاد الفاعل المختار **وخامسها** انك تجد احوال
الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة
في الخارج ويكون الخشبة في الداخل كالخوخ والمشمش وبعضها تكون النواة لها لب كما في المشمش والخوخ وبعضها لا لب له
كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون كله مطلوبا كالتين فهذه احوال مختلفة في هذه
الفواكه وايضا هذه الحبوب مختلفة في الاشكال والصور فشكل الحنطة كانه نصف دائرة وشكل الشعير كانه مخروطان

اشكالا متباعدة بها وشكل العدس كانه نصف دائرة وشكل الحمص على وجه آخر فهذه الاشكال المختلفة لابد وان تكون
لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل الا على ذلك الشكل ورأينا ايضا تكون الثمرة الواحدة غذا الحيوان وسما لحيوان آخر
فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع وتأثيرات الكواكب يدل على انه كلها انما حصلت
بتخليق الفاعل المختار الحكيم **وسادسها** انك اذا اخذت ورقة واحدة من ورق الشجرة وجدت خطا
واحدا مستقيما في وسطها كانه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان وكما انه ينفصل
من النخاع اعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل عن كل شعبة شعب اخرى ولا يزال
تستدق حتى تخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر فكذلك في تلك الورقة ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خطوط مختلفة
وعن كل واحد منها خطوط اخرى ادق من الاولى ولا يزال يبقى على هذا النهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى
انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المذكورة في جرم تلك الورقة تقوى على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية في تلك المجاري
الضيقة فلما وقفت على عناية الخالق في ايجاد تلك الورقة الواحدة علمت ان عنايته في ايجاد جملة تلك الشجرة اكمل وعرفت
ان عنايته في تكوين جملة النبات اكمل ثم اذا عرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان ٥
اكمل ولما علمت ان المقصود من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات
والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة
كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين رأسك في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة واعرف
كيفية خلقة تلك العروق والاوتار فيها ثم انتقل من مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخير منها حصول المعرفة
والمحبة في الارواح البشرية فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر لها ويظهر لك ان انواع نعم الله في حقك غير متناهية
كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة الورقة من الحبة والنواة فهذا كلام مختصر في تفسير
قوله ان الله فالق الحب والنوى ومتى وقف الانسان على هذه الامثلة امكنه تفريعها وتشعبها الى ما لا آخر له وبالله التوفيق والهداية

المسئلة الثانية اما قوله يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ففيه مباحث **الاول**
ان الحي اسم لما يكون موصوفا بالحيوة والميت اسم لما كان خاليا عن صفة الحيوة فيه وعلى هذا التقدير النبات لا يكون حيا
اذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا الحي والميت قولان **الاول** حمل هذين اللفظين على الحقيقة
قال ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة وكذلك يخرج من البيضة فروجة حية ثم يخرج ٥
من الدجاجة بيضة ميتة والمقصود منه ان الحي والميت متضادان متنافيان فحصول المثل عن المثل يوهم انه بسبب
الطبيعة والخاصية اما حصول الضد من الضد يمتنع ان يكون بسبب الطبيعة والخاصية بل لابد وان يكون بتقدير المقدر ٥
الحكيم والمدبر العليم **والقول الثاني** ان يحمل الحي والميت على ما ذكرناه وعلى الوجوه المجازية ايضا
وفيه وجوه الاول قال الزجاج يخرج النبات الغض الطري الخضر من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي ٥
الثاني قال ابن عباس يخرج المؤمن من الكافر كما في حق ابراهيم والكافر من المؤمن كما في ولد نوح والعاصي من المطيع وبالعكس الثالث
قد يصير الشيء الواحد سببا للنفع العظيم وبالعكس ذكروا في الطب ان انسانا سقوه الافيون الكثير
في الشراب لاجل ان يموت فلما تناوله وظن القوم انه سيموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت
حية عظيمة فلدغته فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون منه فان الافيون يقتل بقوة برده وسم الافعى
يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون فههنا تولد عما يعتقد فيه كونه اعظم موجبات
الشر اعظم الخيرات وقد يكون بالعكس من ذلك وكل هذه الاحوال المختلفة والاحوال المتضادة تدل على ان لهذا العالم
مدبرا حكيما مصالح الخلق وما تركهم سدى وتحت هذه المباحث مباحث
عالية غريبة **البحث الثاني** من مباحث هذه الاية قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم
الميت مشددة في الكلمتين والباقون بالتخفيف في الكلمتين وكذلك كل هذا الجنس في القرآن **البحث الثالث**
ان قيل انه قال اولا يخرج الحي من الميت ثم قال ومخرج الميت من الحي فعطف الاسم على الفعل وهو قبيح فما السبب في اختيار
ذلك قلنا قوله ومخرج الميت من الحي معطوف على قوله فالق الحب والنوى وقوله يخرج الحي من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق
الحب والنوى لان فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامي من جنس اخراج الحي من الميت لان النامي في حكم الحيوان ٥
الا ترى الى قوله يحيي الارض بعد موتها وفيه وجه آخر وهو ان لفظ الفعل يدل على ان ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل
في كل حين واوان واما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة ٥ وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني
لهذا مثلا في كتاب دلائل الاعجاز فقال قوله هل من خالق غير الله يرزقكم انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله يرزقكم

لان

لان صيغة الفعل تفيد انه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة واما الاسم فمثاله قوله تعالى وكلبهم باسط
ذراعيه بالوصيد فقوله باسط يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة اذا ثبت هذا فنقول الحي اشرف من الميت
فوجب ان يكون الاعتناء باخراج الحي من الميت اكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحي فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الاول بصيغة الفعل
وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيها على ان الاعتناء بايجاد الحي من الميت اكثر واكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحي والله اعلم بمراده ثم قال
تعالى في آخر الآية ذلكم الله فانى تؤفكون وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال بعضهم معناه ذلكم الله المدبر
الخالق النافع الضار المحيي المميت فانى تؤفكون في اثبات القول بعبادة الاصنام والثاني ان المراد انكم شاهدتم انه تعالى يخرج
الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ثم شاهدتم انه اخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم
بالحشر والنشر وايضا الضدان متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من احد الضدين الى الآخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب
من الثاني الى الاول فلما لم يمتنع حصول الموت بعد الحيوة وجب ايضا حصول الحيوة بعد الموت وعلى كل التقديرين فيخرج
منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر **المسئلة الثانية** تمسك الصاحب بن عباد بقوله
فانى تؤفكون على ان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى قال لانه تعالى لو خلق الافك فيهم فكيف يليق به ان يقول مع ذلك فانى تؤفكون
والجواب عنه ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فان ترجح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح فحينئذ لا يكون
هذا الرجحان من العبد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال له فانى تؤفكون وان توقف ذلك المرجح على حصول مرجح وهو
الداعية الجاذبة الى الفعل فحصول تلك الداعية يكون من الله وعند حصولها يجب الفعل وحينئذ يلزمكم كل ما الزمتموه علينا

قوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا اعلم ان هذا نوع آخر من دلائل وجود
الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع المتقدم كان مأخوذا من دلالة احوال النبات والحيوان والنوع المذكور في هذه الآية
مأخوذ من الاحوال الفلكية وذلك لان فلق ظلمة الليل بنور الصبح اعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات
والشجر ولان من المعلوم بالضرورة ان الاحوال الفلكية اعظم في القلوب واكثر وقعا من الاحوال الارضية وتقرير الحجة من وجوه
الاول ان نقول الصبح صبحان فالصبح الاول هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ثم تعقبه ظلمة خالصة ثم يطلع بعده
الصبح المستطير في جميع الافق فنقول اما الصبح الاول وهو المستطيل الذي تحصل عقيبه ظلمة خالصة فهو من اقوى الدلائل
على قدرة الله وحكمته وذلك لانا نقول ان ذلك النور اما ان يقال انه حصل من تأثير قرص الشمس او ليس الامر كذلك
والاول باطل وذلك لان مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذي تكون تلك الدائرة افقا له فهو قد طلعت
الشمس من افقه وفي ذلك الموضع ايضا نصف كرة الارض وذلك يقتضي انه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا وذلك
الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع اجزاء الجو وجب ان يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال والصبح
الاول لو كان اثر قرص الشمس لامتنع كونه خطا مستطيلا بل يجب كونه مستطيرا في جميع الافق منتشرا فيه بالكلية
وان يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الصبح الاول يبدو كالخيط الابيض الصاعد
حتى تشبهه العرب بذنب السرحان ثم انه تحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم يحصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا ان ذلك الصبح
المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره فوجب ان يكون ذلك حاصلا بتخليق الله تعالى ابتداء تنبيها على ان الانوار
ليس لها وجود الا بتخليقه وان الظلمات لا ثبات لها الا بتقديره كما قال في اول هذه السورة وجعل الظلمات والنور ٥

الوجه الثاني في تقرير هذا الدليل انا لما تأملنا علمنا ان الشمس والقمر وسائر الكواكب لا تقع
اضواؤها الا على الجرم المقابل لها فاما الذي لا يكون مقابلا لها امتنع وقوع اضوائها عليها وهذه مقدمة متفق عليها
بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين عن احوال الضوء والمضي ولهم في تقريرها وجوه معينة اذا عرفت هذا
فنقول الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الافق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من اجزاء وجه الارض فيمتنع وقوع
ضوء الشمس على وجه الارض واذا كان كذلك امتنع ان يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس فوجب ان يكون بتخليق الفاعل
المختار فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشمس حين كونها تحت الارض توجب اضاءة ذلك الهوى المقابل له ثم ذلك الهواء يقابل
الهواء الواقف فوق الارض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الارض سببا لضوء الهواء الواقف فوق الارض ثم لا يزال يسري
ذلك الضوء من هواء الى هواء آخر ملاصق له حتى يصل الى الهواء المحيط بنا وهذا هو الوجه الذي عول عليه ابو علي بن الهيثم في
تقرير هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر المكية **والجواب** ان هذا العذر باطل
من وجهين **الاول** ان الهوى جسم شفاف عديم اللون وما كان كذلك فانه لا يقبل النور واللون في ذاته وجوهره
وهذا متفق عليه بين الفلاسفة واحتجوا عليه بانه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه ولو كان كذلك لما نفذ
البصر فيما وراءه ولصار ابصاره مانعا عن ابصار ما وراءه وحيث لم يكن كذلك علمنا انه لا يقبل اللون والنور في ذاته وما كان كذلك

امتنع ان ينعكس النور منه الى غيره فامتنع ان يصير ضوءه سببا لضوء هواء آخر مقابل له فان قالوا الذي يجوز ان يقال انه حصل في الافق اجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة ولكثافتها يقبل النور عن قرص الشمس ثم ان حصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الهواء المقابل له فنقول لو كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الافق اكثر وجب ان يكون ضوء الصباح اقوى لكنه ليس الامر كذلك بل على العكس منه فبطل هذا العذر **الوجه الثاني** في ابطال هذا الكلام الذي ذكره ابو الهيثم ان الدائرة التي هي دائرة الافق لنا فهي بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين واذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الافق لاولئك الاقوام اذا ثبت هذا فنقول اذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على اولئك الاقوام واستنار نصف العالم هناك والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة الى تلك البلدة واذا كان كذلك فالشمس اذا تجاوزت مركزها عن دائرة نصف الليل فقد صار جرمها محاذيا للهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب ان يحصل الضوء والنور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وان يصير هذا الربع الشرقي في غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته واذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابو الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين في ان خالق الضوء والظلمة هو الله لا جرم الشمس **والوجه الثالث** وهو ان النور الحاصل في العالم انما كان بتاثير الشمس الا انا نقول الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصة لقرص الشمس يجب ان يكون بتخليق الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فهو ان الاجسام متماثلة في كونها اجساما ومتحيزة فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة ان ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول ذلك الامر اما ان يكون محلا للجسمية او حالا فيها والاول باطل لانه يقتضي كون الجسم صفة قائمة بذات اخرى وذلك محال لان ذلك المحل ان كان متحيزا او مختصا بحيز كان محل الجسم عين الجسم وهو محال وان لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالا في محل لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات وذلك مدفوع في بديهة العقل والثاني ايضا باطل لانه على هذا التقدير الذوات هي الاجسام وما به حصلت المخالفة هو الصفات وكل ما يصح على الشيء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر وهو المطلوب **والثالث** وهو القول بان ما به حصلت المخالفة ليس محلا للجسم ولا حالا فيه وفساد هذا القسم ظاهر فثبت بهذا البرهان ان الاجسام متماثلة واذا ثبت هذا فنقول كل ما يصح على احد المثلين فانه يصح ايضا على المثل الثاني واذا استوت الاجسام باسرها في قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جرم الشمس بهذه الاضاءة وهذه الانارة لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار واذا ثبت هذا كان فالق الاصباح في الحقيقة هو الله سبحانه وذلك هو المطلوب **الوجه الرابع** في تقرير هذا المطلوب ان الظلمة شبيهة بالعدم بل البرهان القاطع قد دل على انه مفهوم عدمي والنور محض الوجود فاذا اظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل واستولى النوم عليهم وصاروا كالاموات وسكنت الحركات وتعطلت التاثيرات ووقفت التفعيلات فاذا وصل نور الصباح الى هذا العالم فكانه نفخ في الصور زيادة الحيوة وقوة الادراك فضعف النوم وابتدات اليقظة بالظهور وكلما كان نور الصبح اقوى واكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات اكمل ومعلوم ان اعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحيوة والحركة والحس ولما كان النور هو السبب الاصلي لحصول هذه الاحوال كان تاثير قدرة الله تعالى في تخليق النور من اعظم اقسام النعم واجل انواع الفضل والكرم اذا عرفت هذا فنقول فالق الاصباح في كونه دليلا على كمال قدرة الله تعالى احد اقسام الدلائل وفي كونه فضلا ورحمة واحسانا من الله تعالى على الخلق احد الاقسام واشرف الانواع فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله فالق الاصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم ولنختم هذه الكلمة بخاتمة شريفة فنقول انه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحيوة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهل بصباح العقل والادراك وفالق ظلمات العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى الصحبة عالم الافلاك وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات في تفسير الاصباح وجوه **الاول** قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال تعالى فالق الاصباح يعني الصبح قال الشاعر

افنى رباحا وذوي رباح ○ تناسخ الامساء والاصباح ○

والقول الثاني ان الاصباح مصدر سمي به الصبح فان قيل ظاهر الآية يدل على انه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيه فنقول فيه وجوه الاول ان يكون المراد فالق ظلمة الاصباح وذلك لان الافق من الجانب الشمالي والغربي والجنوبي مملوء من الظلمة والنور انما ظهر في الجانب الشرقي فكان الافق كان بحرا مملوءا من الظلمة ثم انه سبحانه شق ذلك البحر المظلم بان اجرى جدولا من النور فيه والحاصل ان المراد فالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف والثاني انه تعالى كما شق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك يشق نور الصبح عن بياض النهار فقوله فالق الاصباح اي فالق الاصباح ببياض النهار **والثالث** ان الظهور في الصباح انما كان لاجل ان الله تعالى فلق تلك الظلمة بقوله فالق الاصباح اي مظهر الاصباح الا انه لما كان المقتضي لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لا جرم جعل ذلك اسم السبب والمراد منه المسبب **الرابع** قال بعضهم الفالق هو الخالق وكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسوال زائل اما قوله تعالى وجاعل الليل سكنا فاعلم انه تعالى ذكر في هذه الآية ثلاثة انواع من الدلائل الفلكية على التوحيد فاولها ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار الفهم وثانيها قوله وجاعل الليل سكنا وفيه مباحث **البحث الاول** قال صاحب الكشاف السكن ما يسكن اليه الرجل ويطمئن اليه استئناسا به واسترواحا اليه من زوج او حبيب ومنه قيل للنار سكن لانه يستانس بها الا تراهم سموها المؤنسة ثم ان الليل يطمئن اليه الانسان لانه اتعب نفسه بالنهار واحتاج الى زمان ليستريح فيه وذلك هو الليل فان قيل اليس ان الخلق يبقون في الجنة في اهنأ عيش والذ زمان مع انه ليس هناك ليل فعلمنا ان وجود الليل والنهار ليس من ضرورات اللذة والخير في الحيوة قلنا كلامنا في ان الليل والنهار من ضرورات مصالح اهل هذا العالم اما في الدار الاخرة فهذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق **البحث الثاني** قرا عاصم والكسائي وحمزة وجعل الليل على صيغة الفعل والباقون جاعل على صيغة اسم الفاعل حجة من قرا باسم الفاعل ان المذكور قبله اسم الفاعل وهو قوله فالق الحب والنوى وفالق الاصباح وجاعل ايضا اسم الفاعل ويجب ان يكون المعطوف مشاركا للمعطوف عليه وحجة من قرا بصيغة الفعل ان قوله والشمس والقمر منصوب ولا بد لهذا النصب من عامل وما ذلك الا ان يقدر قوله وجاعل بمعنى وجعل الشمس والقمر حسبانا وذلك يفيد المطلوب وثالثها قوله تعالى والشمس والقمر حسبانا وفيه ابحاث **البحث الاول** معناه انه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في سورة الرحمن الشمس والقمر بحسبان وتحقيق الكلام فيه انه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث يتم الدورة في سنة وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر وبهذه المقادير ينتظم مصالح العالم في الفصول الاربعة وبسببها يحصل ما يحتاج اليه من نضج الثمار وحصول الغلات ولو قدرنا كونهما اسرع او ابطا مما وقع لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله والشمس والقمر حسبانا **البحث الثاني** في الحسبان قولان الاول وهو قول ابي الهيثم انه جمع حساب مثل ركاب وركبان وشهاب وشهبان والثاني ان الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان قال صاحب الكشاف الحسبان بالضم مصدر حسب كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب ونظيره الكفران والغفران والشكران اذا عرفت هذا فنقول معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب لان حساب الاوقات يعلم بدورهما وسيرهما **البحث الثالث** قال صاحب الكشاف والشمس والقمر قرئا بالحركات الثلاث فالنصب على اضمار فعل دل عليه قوله تعالى جاعل الليل اي وجعل الشمس والقمر حسبانا والجر عطف على لفظ الليل والرفع على الابتداء والخبر محذوف تقديره والشمس والقمر مجعولان حسبانا او محسوبان ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ذلك تقدير العزيز العليم والعزيز اشارة الى كمال قدرته والعليم اشارة الى كمال علمه ومعناه ان تقدير اجرام الافلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها المحدودة وحركاتها المقدرة بالمقادير المخصوصة في البطء والسرعة لا يمكن تحصيله الا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات وذلك تصريح بان حصول هذه الاحوال والصفات ليس بالطبع والخاصية وانما هو بتخصيص الفاعل المختار

قوله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة وهو انه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهي من وجوه **الاول** انه تعالى خلقها ليهتدي الخلق بها الى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لان عند ذلك يهتدون بها الى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها والثاني وهو ان الناس يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة ويستدلون باحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة والثالث انه تعالى ذكر

في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء فقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وقال إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال والسماء ذات البروج والرابع انه تعالى ذكر في منافعها كونها رجوما للشياطين والخامس يمكن ان يقال لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر وفي ظلمات التعطيل والتشبيه فان المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم لتهتدوا بها في هذين النوعين من الظلمات اما الاهتداء بها في ظلمات بحر التعطيل فذلك لانا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة والثوابت بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين وايضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة وايضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء وايضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب اذا عرفت هذا فنقول قد دللنا على ان الاجسام متماثلة وبينا انه متى كان الامر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة لا بد ان يكون بتقدير القادر المختار فهذا وجه الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل واما وجه الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلانا نقول انه لا عيب يقدح في الهية هذه الكواكب الا انها اجسام فتكون مؤلفة من الاجزاء والابعاض وايضا انها متناهية ومحدثة وايضا انها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال الى حال فهذه الاشياء ان لم تكن عيوبا في الالهية امتنع الطعن في الهيتها وان كانت عيوبا في الالهية وجب تنزيه الاله عنها باسرها فوجب الجزم بان اله العالم منزه عن الجسمية والابعاض والاعضاء والحد والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه وهذا وان كان عدولا عن حقيقة اللفظ الى المجاز الا انه قريب مناسب لعظمة كتاب الله **الوجه السادس** في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فنبه على سبيل الاجمال على ان في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة وليس كل ما لا يحيط به عقلنا على التفصيل يوجب تنبيه عن ايراده ان يتدبر حكمة الله في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ثم انه تعالى لما ذكر الاستدلال باحوال هذه النجوم قال قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون وفيه وجوه **الاول** المراد انا انما جعلنا هذه النجوم لما يمكن ان يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه الثاني ان يكون المراد من العلم هاهنا العقل بقوله قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون نظير قوله تعالى في سورة البقرة ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب **والثالث** ان يكون المراد من قوله لقوم يعلمون لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد الى الغائب

قوله تعالى وهو الذي انشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون هذا نوع رابع من دلائل وجود الاله تعالى وكمال قدرته وعلمه وهو الاستدلال باحوال الانسان فنقول لا شبهة في ان النفس الواحدة هي آدم وهي نفس واحدة وحواء مخلوقة من ضلع من اضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة وهي آدم فان قيل فما القول في عيسى قلنا هو ايضا مخلوق من مريم التي هي مخلوقة من ابويها فان قالوا اليس ان القرآن تدل على انه مخلوق من الكلمة او من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك قلنا كلمة من تفيد ابتداء الغاية ولا نزاع ان ابتداء تكوين عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله انشأكم وبين قوله خلقكم لان انشأكم يفيد انه خلقكم لا ابتداء ولكن على وجه النمو والنشوء لا من مظهر من الابوين كما يقال في النبات انه تعالى انشأه بمعنى النمو والزيادة الى وقت الانتهاء واما قوله فمستقر بكسر القاف والباقون بفتحها قال ابو علي الفارسي قال سيبويه يقال قر في مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار واذا كان كذلك وجب ان يكون خبره المضمر منكم اي منكم مستقر ومن فتح القاف فليس على انه مفعول به لان استقر لا يتعدى فلا يكون له مفعول به فيكون اسم مكان فالمستقر بمنزلة المقر واذا كان كذلك لم يجز ان يكون خبره المضمر منكم بل يكون خبره لكم فيكون التقدير فلكم مقر واما المستودع فان استودع فعل يتعدى الى مفعولين تقول استودعت زيدا الفا واودعت مثله فالمستودع يجوز ان يكون انسانا للانسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز ان يكون المكان نفسه اذا عرفت هذا نقول من قرأ مستقر بفتح القاف جعل المستودع مكانا ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ فمستقر فالمعنى منكم مستقر ومنكم مستودع والتقدير منكم من استقر ومنكم من استودع **البحث الثاني** الفرق بين المستقر والمستودع ان المستقر اقرب الى الثبات من المستودع فالشيء الذي حصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال يسمى مستقرا فيه واما اذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعا لان المستودع في معرض ان يسترد في كل حين وآن اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين اختلاف

في

في تفسير هذين اللفظين **فالاول** وهو المنقول عن ابن عباس في اكثر الروايات ان المستقر هو الارحام والمستودع الاصلاب قال كريب كتب جبير الى ابن عباس فسأله عن هذه الآية فاجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ ونقر في الارحام ما نشاء ومما يدل ايضا على قوة هذا القول ان النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الاب زمانا طويلا والجنين في رحم الام يبقى زمانا طويلا ولما كان المكث في الرحم اكثر مما في صلب الاب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم اولى **والقول الثاني** ان المستقر صلب الاب والمستودع رحم الام لان النطفة حصلت في صلب الاب لا من قبل الغير وهي حصلت في رحم الام بفعل الغير فحصول تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل تشبه الوديعة ولان قوله فمستقر ومستودع يقتضي كون المستقر متقدما على المستودع وحصول النطفة في صلب الاب متقدم على حصولها في رحم الام فوجب ان يكون المستقر ما في اصلاب الآباء والمستودع ما في ارحام الامهات **والقول الثالث** وهو قول الحسن المستقر حاله بعد الموت لانه ان كان سعيدا فقد استقرت تلك السعادة وان كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في احوال الانسان بعد الموت واما قبل الموت فالاحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الاحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مشرفة على الزوال والذهاب والترك والقول الرابع وهو قول الاصم ان المستقر من قد خلق من النفس الاول ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق والخامس الامر المستقر من استقر في قرار الارض والمستودع في القبور حتى يبعث وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا **والقول السادس** قول ابي مسلم الاصفهاني ان التقدير هو الذي انشأكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم انثى الا انه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لان النطفة انما تتولد في صلبه وانما تستقر هناك وعبر عن الانثى بالمستودع لان رحمها تشبه بالمستودع لتلك النطفة البحث الثالث مقصود الكلام ان الناس انما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول الاشخاص الانسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع وهو الاختلاف في تلك الصفات لا بد له من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها والا لامتنع حصول التفاوت في الصفات فوجب ان يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الدلالة قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم ثم قال تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون والمراد بهذا التفصيل انه بين هذه الدلائل في وجه انفصل بعضها عن بعض الا ترى انه تعالى تمسك اولا بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلاثة اوجه ثم ذكر بعده التمسك باحوال النجوم ثم ذكر بعده التمسك باحوال تكوين الانسان ثم ميز هذه الدلائل بعضها عن بعض وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون وفيه ابحاث

البحث الاول قوله لقوم يفقهون ظاهره مشعر بانه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة وجواب اهل السنة ان اللام لام العاقبة او يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض والثاني ان هذه الآية تدل على انه تعالى اراد من جميع الخلق الفقه والفهم والايمان وما اراد باحد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب اهل السنة ان المراد منه كانه تعالى يقول انما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه ونظر وهم المؤمنون لا غيرهم والثالث انه تعالى ختم الآية المتقدمة وهي الآية التي استدل فيها باحوال النجوم بقوله يعلمون وختم آخر هذه الآية بقوله يفقهون والفرق ان انشاء الانس من نفس واحدة وتصريفهم بين احوال مختلفة الطف وادق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه هاهنا لاجل ان الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم

قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء اعلم ان هذا نوع خامس من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله وعلمه وحكمته ورحمته ووجوه احسانه الى خلقه واعلم ان هذه الدلائل كما انها دلائل فهي ايضا نعم بالغة واحسانات كاملة والكلام اذا كان دليلا من بعض الوجوه وكان انعاما واحسانا من سائر الوجوه كان تأثيره في القلب عظيما وعند هذا يظهر ان المشتغل بدعوة الخلق الى الحق لا ينبغي ان يعدل عن هذه الطريقة وفي الآية مسائل

المسألة الاولى ظاهر قوله وهو الذي انزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وعند هذا اختلف الناس فقال ابو علي الجبائي في تفسيره انه تعالى ينزل الماء من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض قال لان ظاهر النص يقتضي نزول المطر من السماء والعدول عن الظاهر الى التأويل انما يحتاج اليه عند قيام الدليل على ان اجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن وفي هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء فوجب اجراء اللفظ على ظاهره واما قول من يقول ان البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الارض ثم تصعد وترتفع الى الهواء فينعقد الغيم منها ويتقاطر

وذلك هو المطر وقد احتج الجبائي على فساده من وجوه **احدها** ان البرد قد يوجد في وقت الحر بل في صميم الصيف ونجد المطر في ابرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل قولهم ولقائل ان يقول ان القوم يجيبون عنه فيقولون لا شك ان البخار اجزاء مائية وطبعها البرد ففي وقت الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب فيهرب البرد الى باطنه فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع فيحدث البرد واما في وقت برد الهوا يستولي البرد على ظاهر السحاب فلا يقوى البرد في باطنه فلا جرم لا ينعقد جمدا بل ينزل ماء هذا ما قالوه ويمكن ان يجاب عنه بان الطبقة العالية من الهوا باردة جدا عندكم فاذا كان اليوم يوما باردا شديد البرد في صميم الشتا فتلك الطبقة باردة جدا والهوا المحيط بالارض ايضا بارد جدا فوجب ان يشتد البرد وان لا يحدث المطر في الشتا البتة وحيث شاهدنا انه قد يحدث فسد قولكم **والحجة الثانية** ما ذكره الجبائي قال ان البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت وتفرقت فاذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الما بل البخار انما يجتمع سقفا يكن كسقوف الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يسل منه ما كثير فاذا تصاعدت البخارات وجب ان لا يحصل فيها شي من الما ولقائل ان يقول القوم يجيبون عنه بان هذه البخارات اذا تصاعدت وتفرقت فاذا وصلت عند صعودها وتفرقها الى الطبقة الباردة من الهوا بردت والبرد يوجب الثقل فالنزول فبسبب قوة ذلك البرد عادت من الصعود الى الهبوط والعالم كري الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول فقد رجعت من فضاء المحيط الى مضيق المركز فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت وتواصلت فحصل من اتصال بعض الذرات ببعض قطرات الامطار **والحجة الثالثة** ما ذكره الجبائي قال لو كان تولد المطر من صعود البخارات فالبخارات دائمة الارتفاع من البحار فوجب ان يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم قال فثبت بهذه الوجوه انه ليس تولد المطر من بخار الارض ثم قال والقوم انما احتاجوا الى هذا القول لانهم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كان الامر كذلك امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذرات بصفة بعد ان كانت موصوفة بصفة اخرى فلهذا السبب احتالوا في تكوين كل شي عن مادة معينة واما المسلمون فلما اعتقدوا ان الاجسام محدثة وان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء واراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات فثبت ان ظاهر القران يدل في هذه الاية على ان الما انما ينزل من السما ولا دليل على امتناع هذا الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره ومما يؤكد ما قلناه ان جميع الايات ناطقة بنزول المطر من السما قال تعالى وانزلنا من السما ماء طهورا وقال وينزل عليكم من السما ماء ليطهركم به وقال وينزل من السما من جبال فيها من برد فثبت ان الحق انه سبحانه ينزل المطر من السما بمعنى انه يخرج هذه الاجسام في السما ثم ينزلها الى السحاب ثم يخرجها من السحاب الى الارض **والقول الثاني** ان المراد انزل من جانب السما ماء **والقول الثالث** انزل من السحاب ماء وسمى الله السحاب سماء لان العرب تسمي كل ما فوقك سما كسما البيت فهذا ما قيل في هذا الباب

المسألة الثانية نقل الواحدي في البسيط عن ابن عباس يريد بالما هنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية الموجبة لذلك النزول فاما ان يكون معه ملك من ملائكة السموات فالقول به مشكل

المسألة الثالثة قوله فاخرجنا به نبات كل شي فيه ابحاث **البحث الاول** ظاهر قوله فاخرجنا به نبات كل شي يدل على انه اخرج النبات بواسطة الما وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وانزل من السما ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا فائدة في الاعادة **البحث الثاني** قال الفرا قوله فاخرجنا به نبات كل شي ظاهره يقتضي ان يكون لكل شي نبات وليس الامر كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شي له نبات فاذا كان كذلك فالذي لا نبات له لا يكون داخلا فيه **البحث الثالث** قوله فاخرجنا بعد قوله انزل يسمى التفاتا ويعد ذلك من الفصاحة واعلم ان اصحاب العربية ادعوا ان ذلك يعد من الفصاحة وما بينوا انه من اي الوجوه يعد من هذا الباب واما نحن فقد اطنبنا فيه في تفسير قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة فلا فائدة في الاعادة **البحث الرابع** قوله فاخرجنا صيغة الجمع والله واحد فرد لا شريك معه الا ان الملك العظيم انما يكنى عن نفسه فانما يكنى بصيغة الجمع فكذلك هنا ونظيره قوله انا انزلنا انا ارسلنا نوحا انا نحن نزلنا الذكر اما قوله فاخرجنا منه خضرا قال الزجاج يعني خضرا كمعنى اخضر قال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور فهو اعور وعور وقال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر واقول انه تعالى لما حصر النبت في الاية المتقدمة في قسمين حيث قال ان الله فالق الحب والنوى

فالذي ينبت من الحب هو الزرع والذي ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة ايضا في هذه الاية فابتدا بذكر الزرع وهو المراد بقوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث وقال ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد من هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبل في اعلاه وقوله نخرج منه حبا متراكبا يعني يخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض في سنبلة واحدة وذلك لان الاصل هو ذلك العود الاخضر ويكون السنبل في اعلاه ويكون السنبلة مركبة عليها من فوقها ويكون الحبات متراكبة بعضها فوق البعض ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من تخليقها ان يمنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة ولما ذكر ما يخرج من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو القسم الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية وهنا مباحث

البحث الاول انه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل وهذا يدل على ان الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد اورد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا **والبحث الثاني** روى الواحدي عن ابي عبيدة انه قال اطلعت النخل اذا اخرجت طلعها وطلعها كفراها قبل ان ينشق عن الاغريض والاغريض يسمى طلعا ايضا والطلع اول ما يرى من عذق النخلة الواحدة طلعة واما قنوان فقال الزجاج القنوان جمع قنو مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع اذا عرفت تفسير اللفظ فنقول قوله قنوان دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها وروي عنه ايضا انه قال يعني قصار النخل اللاصقة عذوقها بالارض قال الزجاج ولم يقل ومنها قنوان بعيدة لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني كما قال سرابيل تقيكم الحر ولم يقل وسرابيل تقيكم البرد لان ذكر احد الضدين يدل على الثاني فكذا ههنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة وترك البعيدة لان النعمة في القريبة اكمل واكثر **والبحث الثالث** قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتدا ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصله من طلع النخل قنوان ويجوز ان يكون الخبر محذوفا لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجه من طلع النخل قنوان ومن قرا يخرج منه حب متراكب كان قنوان عنده معطوفا على قوله حب وقرئ قنوان بضم القاف وبفتحها على انه اسم جمع كركب لان فعلان ليس من باب التكسير ثم قال تعالى وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفيه ابحاث

البحث الاول قرا عاصم جنات بضم التا وهو قراءة علي رضي الله عنه والباقون جنات بكسر التا اما القراءة الاولى فلها وجهان ان يراد وثم جنات من اعناب اي مع النخل والثاني ان يعطف على قنوان على معنى وحاصله اي ومخرجة من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله نبات كل شي والتقدير واخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان قال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى والمقيمين الصلاة لفضل هذين الصنفين **البحث الثاني** قال الفرا قوله والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر الرمان كما قال واسال القرية يريد اهلها **البحث الثالث** اعلم انه تعالى ذكر ههنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وانما قدم الزرع على الشجر لان الزرع غذا وثمار الاشجار فواكه والغذا مقدم على الفاكهة وانما قدم النخل على سائر الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذا بالنسبة الى العرب ولان الحكما بينوا ان بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا المعنى قال عليه السلام اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة ادم وانما ذكر العنب عقيب النخل لان العنب اشرف انواع الفواكه وذلك لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به الى اخر الحال فاول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة الطعم وقد يمكن اتخاذ الطبائخ منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف للاصحا والمرضى وقد يتخذ من الحصرم وتتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفرا وقد يتخذ الطبيخ منه وكانه الذ الطبائخ الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخار العنب المعلق سنة او اقل او اكثر وهو في الحقيقة الذ الفواكه المؤخرة ثم يبقى منه اربعة انواع من المتناولات وهي الزبيب والدبس والخمر والخل ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا في المجلدات والخمر وان كان الشرع قد حرمها ولكنه تعالى قال في صفتها ومنافع للناس ثم قال واثمهما اكبر من نفعهما واحسن ما في العنب عجمه والاطبا يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب كانه سلطان الفواكه واما الزيتون فهو ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل عنه ايضا دهن كثير عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه جسم مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه وماؤه اما الاقسام الثلاثة الاول وهي القشر والشحم والعجم فكلها باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فبالضد من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطبائع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذا من وجه ودوا من وجه فاذا تاملت

في الرمان وجدت الاقسام الثلثة موصوفة بالكثافة التامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو حب الرمان موصوفا بالكثافة والاعتدال فكأنه سبحانه جمع فيه بين المتضادين المتعاندين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل واتم واعلم ان انواع النبات اكثر من ان تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ولما ذكرها قال تعالى مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث البحث الاول في تفسيره وجوه الاول ان حبة الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون ثم انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة الثاني ان اكثر الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهة في الطعم والخاصية واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة في الطعم والصفة الثالث قال قتادة اوراق الاشجار تكون قريبة من التشابه اما ثمارها فتكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة الرابع اقول انك قد تأخذ العنقود من العنب فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة الا حبات مخصوصة منه فانها بقيت على اول حالها من الخضرة والحموضة والعفوصة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك العنقود متشابهة وبعضها غير متشابهة البحث الثاني يقال اشتبه الشيئان وتشابها كقولك استويا وتساويا والافتعال والتفاعل مشترك كثيرا وقرئ متشابها وغير متشابه البحث الثالث انما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين اما اكتفاء بوصف احدهما او على تقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقوله

• رماني بامر كنت منه ووالدي • بريا ومن اجل الطوي رماني

ثم قال تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وفيه مباحث الاول قرأ حمزة والكسائي ثمره بضم الثاء والميم وقرأ ابو عمرو ثمره بضم الثاء وسكون الميم والباقون بفتح الثاء والميم اما قراءة حمزة والكسائي فلها وجهان الاول وهو الابين ان يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا خشبة وخشب قال تعالى كانهم خشب مسندة وكذلك اكمة واكم ثم يخففون فيقولون اكم قال • ترى الاكم منه سجدا للحوافر • والوجه الثاني ان يكون جمع ثمرة على ثمار ثم جمع ثمار على ثمر فيكون جمع الجمع واما قراءة ابي عمرو فوجهها ان تخفيف ثمر كقولهم رسل ورسل واما قراءة الباقين فوجهها ان الثمر جمع ثمرة مثل بقرة وبقر وشجرة وشجر وخرزة وخرز البحث الثاني قال الواحدي الينع النضج قال ابو عبيدة يقال ينع يينع بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل وقال الليث ينعت الثمرة بالكسر وايعنت فهي تينع وتيبع ايناعا وينعا بفتح الياء وينعا بضم الياء والنعت يانع ومونع قال صاحب الكشاف وقرئ وينعه بضم الياء وقرأ ابن محيصن ويانعه البحث الثالث قوله انظروا الى ثمره اذا اثمر امر بالنظر في حال الثمرة في اول حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود من هذه الآية وذلك لان هذه الثمار والازهار تتولد في اول حدوثها على صفات مخصوصة وعند كمالها لا تبقى على حالاتها الاولى بل تنتقل الى احوال مضادة للاحوال السابقة مثل انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد او بلون الحمرة وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة بحسب الطبيعة فتصير في آخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات لا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو تأثير الطبائع والفصول والانجم والافلاك لان نسبة هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام النباتية متساوية متشابهة والاسباب المتشابهة لا يمكن ان تكون اسبابا لحدوث الحوادث المختلفة ولما بطل اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبائع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة ولما نبه الله سبحانه على ما في هذا من الدلالة قال ان في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون قال القاضي انما خص من يطلب الايمان بالله لانه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن ويحتمل ان يكون وجه تخصيص المؤمنين بالذكر انهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره في قوله هدى للمتقين ولقائل ان يقول بل المراد منه ان دلالة هذا الدليل على اثبات الاله القادر المختار ظاهرة قوية جلية فكان قائلا قال لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية فاجيب عنه بان قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع الا اذا قدر الله للعبد حصول الايمان فكانه قيل هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالايمان فاما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بتلك الدلالة البتة واصلا فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه.

قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الاسفل والعالم الاعلى على ثبوت الالهية وكمال القدرة والرحمة

ذكر ان من الناس من اثبت لله شركاء واعلم ان هذه المسألة قد تقدم ذكرها الا ان المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك لان الذين اثبتوا الشريك لله فرق وطوائف فالطائفة الاولى عبدة الاصنام فهم يقولون الاصنام شركاء لله في المعبودية ولكنهم يعترفون بان هذه الاصنام لا قدرة لها على الخلق والايجاد والتكوين والطائفة الثانية من المشركين الذين يقولون مدبر هذا العالم هو الكواكب وهؤلاء فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود لذواتها محدثة وخالقها هو الله تعالى الا انه سبحانه فوض تدبير هذا العالم الاسفل اليها وهؤلاء هم الذين حكى الله عنهم ان الخليل صلوات الله عليه ناظرهم بقوله لا احب الآفلين وشرح هذا الدليل قد مضى والطائفة الثالثة من المشركين الذين قالوا لجملة هذا العالم بما فيه من السموات والارضين الهان احدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء فهذا هو تقرير نظم الآية والتنبيه على ما فيه من الفوائد فروي عن ابن عباس انه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن نزلت في الزنادقة الذين قالوا ان الله وابليس اخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والانعام والخيرات وابليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور واعلم ان هذا القول الذي ذكره ابن عباس احسن الوجوه المذكورة في هذه الآية وذلك لان بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة قال ابن عباس والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وانما وصف بكونه من الجن لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون فبهذا التأويل اطلق لفظ الجن عليها واقول هذا مذهب المجوس وانما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لان المجوس يلقبون بالزنادقة لان الكتاب الذي زعم زرادشت انه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند والمنسوب اليه يقال زندي ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع فقيل زنادقة واعلم ان المجوس قالوا كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وكل ما فيه من الشرور فهو من اهرمن وهو المسمى بابليس في شرعنا ثم اختلفوا فالاكثرون منهم على ان اهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه اقوال عجيبة والاقلون منهم قالوا انه قديم ازلي وعلى القولين فقد اتفقوا على انه شريك لله في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله وشروره من ابليس فهذا شرح ما قاله ابن عباس فان قيل فعلى هذا التقدير القوم اثبتوا لله شريكا واحدا وهو ابليس فكيف حكى الله عنهم انهم اثبتوا لله شركاء والجواب انهم يقولون عسكر الله هم الملائكة وعسكر ابليس هم الشياطين والملائكة فيهم كثرة عظيمة وهم ارواح طاهرة مقدسة وهي تلهم الارواح البشرية بالخيرات والطاعات والشياطين ايضا فيهم كثرة عظيمة وهي تلقي الوساوس الخبيثة الى الارواح البشرية والله مع عسكره من الملائكة يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم انهم اثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول اذا عرفت هذا فنقول قوله وخلقهم اشارة الى الدليل القاطع الدال على فساد كون ابليس شريكا لله في ملكه وتقريره من وجهين الاول انا نقلنا عن المجوس ان الاكثرين منهم يعترفون بان ابليس ليس بقديم بل هو محدث اذا ثبت هذا فنقول وكل محدث فله خالق وموجد وما ذاك الا الله سبحانه فهؤلاء المجوس يلزمهم القطع بان خالق ابليس هو الله تعالى ولما كان ابليس اصلا لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح والمجوس سلموا ان خالقه هو الله تعالى فحينئذ قد سلموا ان اله العالم هو الخالق لما هو اصل الشرور والقبائح والمفاسد واذا كان كذلك امتنع عليهم ان يقولوا لا بد من الهين يكون احدهما فاعلا للخيرات والثاني يكون فاعلا للشرور والآفات فبهذا الطريق ثبت ان اله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الاعظم وقوله تعالى وخلقهم اشارة الى انه تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس واذا كان خالقا لهم فقد اعترفوا بكون اله الخير فاعلا لاعظم الشرور واذا اعترفوا بذلك سقط قولهم لا بد للخيرات من اله وللشرور من اله آخر والوجه الثاني في استنباط الحجة من قوله وخلقهم ما بيناه في هذا الكتاب وفي كتاب الاربعين في اصول الدين ان ما سوى الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ينتج ان ما سوى الواحد الاحد الحق فهو محدث فيلزم القطع بان ابليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم وحينئذ يعود الالزام المذكور على ما قررناه فهذا تقرير المقصود الاصلي من هذه الآية وبالله التوفيق المسألة الثانية قوله وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا الجن شركاء لله فان قالوا فما فائدة التقديم قلنا قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى فالفائدة في هذا التقديم استعظام ان يتخذ لله شريك سواء كان ملكا او جنيا او انسيا او غير ذلك فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء اذا عرفت هذا فنقول قرئ الجن بالنصب والرفع والجر اما وجه النصب فالمشهور انه بدل من قوله شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لان البدل ما يقوم مقام المبدل ولو قيل وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الاولى جعله عطف بيان واما وجه القراءة بالرفع فهو انه لما قيل وجعلوا

لله شركا بهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لم يحتمل ان يراد به الجن والانس والحجر والوثن فكانه قيل وجعلوا لله الشركا
فقيل الجن واما وجه القراءة بالجر فعلى الاضافة التي للتبيين **المسألة الثالثة** اختلفوا
في تفسير هذه الشركة على ثلثة اوجه فالاول ما ذكرناه من ان المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم الهين احدهما
فاعل الخير والثاني فاعل الشر والقول الثاني ان الكفار كانوا يقولون الملائكة بنات الله وهولاء يقولون المراد من الجن والملائكة
وانما حسن اطلاق هذا الاسم عليهم لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة مستترون عن الاعين وكان يجب على هذا
القائل ان يبين انه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله قولهم الملائكة شركا لله انطباق لفظ الاية
على هذا المعنى ولعله يقال هولاء كانوا يقولون الملائكة مع انها بنات الله فهي مدبرة لاحوال هذا العالم وحينئذ
يحصل الشرك **والقول الثالث** وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين ان المراد ان الجن
دعوا الكفار الى عبادة الاصنام والى القول بالشرك فقبلوا من الجن هذا القول واطاعوهم فصاروا من هذا الوجه
قائلين بكون الجن شركا لله تعالى والقول الحق هو القول الاول والقولان الاخيران ضعيفان جدا اما تفسير هذا
الشرك بقول العرب الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجوه الاول ان هذا المذهب قد حكاه الله بقوله وخرقوا له بنين
وبنات بغير علم فالقول باثبات البنات لله ليس الا قول من يقول الملائكة بنات الله فلو فسرنا قوله وجعلوا لله شركا الجن بهذا
المعنى لزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة وانه لا يجوز **والوجه الثاني** في ابطال
هذا المذهب ان العرب قالوا الملائكة بنات الله واثبات الولد غير واثبات الشريك لله غير والدليل على الفرق
بين الامرين انه تعالى ميز بينهما في قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ولو كان احدهما عين الاخر لكان هذا التفصيل
في هذه السورة عبثا الوجه الثالث ان القائلين بيزدان واهرمن يصرحون باثبات شريك لله في تدبير
هذا العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمله على اثبات البنات صرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه من غير ضرورة وانه لا يجوز واما القول
الثاني وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة ان الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الاصنام فهذا في غاية البعد لان الداعي
الى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه وايضا فلو حملنا هذه
الاية على هذا المعنى لزم وقوع التكرير من غير فائدة لان الرد على عبدة الاصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على
سبيل الاستقصاء في ترتيب سقوط هذين القولين فظهر ان الحق هو القول الذي نصرناه وقويناه اما قوله تعالى وخلقهم
ففيه مباحث **البحث الاول** اختلفوا في ان الضمير في قوله خلقهم الى ماذا يعود
على قولين فالقول الاول انه عائد الى الجن والمعنى انهم قالوا الجن شركا لله ثم ان هولاء القوم اعترفوا بان اهرمن محدث
ثم ان في المجوس من يقول انه تعالى تفكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب يولد الشيطان عن ذلك
العجب ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان فهولاء معترفون بان اهرمن محدث وان محدثه
هو الله تعالى فامتنع جعله شريكا له في تدبير العالم لان الخالق اقوى واكمل من المخلوق وجعل الضعيف الناقص شريكا
للقوي الكامل محال في العقول والقول الثاني ان الضمير عائد الى الجاعلين وهم الذين اثبتوا الشركة بين الله وبين
الجن وهذا القول عندي ضعيف لوجوه احدها انا اذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد دليلا قاطعا
تاما كاملا في ابطال ذلك المذهب واذا حملناه على هذا الوجه لم يظهر منه فائدة **وثانيها** ان عود الضمير
الى اقرب المذكورات واجب واقرب المذكورات في هذه الاية هو الجن فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث
الثاني قال صاحب الكشاف قرئ وخلقهم اي اختلاقهم الافك يعني وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبائحهم
الى الله وقولهم والله امرنا بها ثم قال وخرقوا له بنين وبنات بغير علم وفيه مباحث **البحث الاول**
انه تعالى حكى عن قوم انهم اثبتوا ابليس شريكا لله تعالى ثم بعد ذلك حكى بنين وبنات اما الذين اثبتوا البنين
فهم النصارى وقوم من اليهود واما الذين اثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله
بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع في فساد هذا القول وذلك لان الاله يجب ان يكون واجب الوجود لذاته
فولده اما ان يكون واجب الوجود لذاته او لا يكون فان كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا بنفسه قائما بذاته
لا تعلق له في وجوده بالاخر ومن كان كذلك لم يكن والدا البتة لان الولد مشعر بالفرعية والحاجة واما ان كان ذلك
الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون وجوده بايجاد واجب الوجود لذاته فيكون عبدا له لا ولدا له فثبت ان من عرف
ان الاله ما هو امتنع منه ان يثبت له البنات والبنين **الحجة** الاخرى ان الولد يحتاج اليه ليقوم مقامه بعد فنائه
وهذا انما يعقل في حق من يفنى اما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه **الحجة الثالثة** ان الولد يشعر بكونه
متولدا عن جزء من اجزاء الوالد وذلك انما يعقل في حق من يكون مركبا ويمكن انفصال بعض اجزائه عنه وذلك في حق الاحد

الفرد الواجب لذاته محال فحاصل الكلام ان من علم ان الاله ما حقيقته استحال ان يقول له ولد فكان قوله وخرقوا له بنين
وبنات بغير علم اشارة الى هذه الدقيقة البحث الثاني قرأ نافع خرقوا بتشديد الراء والباقون خرقوا خفيفة الراء قال
الواحدي الاختيار التخفيف لانها اكثر والتشديد للمبالغة والتكثير **البحث الثالث**
قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا وقال وخرقوا واخترقوا وخلقوا واختلقوا وافتروا واحد وقال الليث يقال
تخرق الكذب وتخلقه وحكى صاحب الكشاف انه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب
تقولها كان الرجل اذا كذب كذبة في نادي القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله ثم قال ويجوز ان يكون من خرق
الثوب اذا شقه اي اشتقوا له بنين وبنات ثم انه تعالى ختم الاية فقال سبحانه وتعالى عما يصفون فقوله ٥
سبحانه تنزيه لله عن كل ما لا يليق به واما قوله تعالى فلا شك انه لا يفيد العلو في المكان لان المقصود هنا تنزيه الله
عن هذه الاقوال الفاسدة والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى فثبت ان المراد منه متعال عن كل اعتقاد باطل وقول
فاسد فان قالوا فعلى هذا التقدير لا يبقى بين قوله تعالى سبحانه وبين قوله وتعالى فرق قلنا بل يبقى بينهما فرق
ظاهر فان المراد بقوله سبحانه ان هذا القائل سبحه ونزهه عما لا يليق به والمراد بقوله وتعالى كونه في ذاته
متعاليا متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح او لم يسبحه فالتسبيح يرجع الى اقوال المسبحين والتعالي يرجع
الى الصفة الذاتية التي حصلت له لذاته لا لغيره **قوله تعالى** **بديع السموات
والارض انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة** اعلم انه تعالى لما بين فساد قول طوائف اهل الدنيا من المشركين في
شرع في اقامة الدلائل على فساد قول من يثبت له الولد فقال بديع السموات والارض واعلم ان تفسير قوله بديع السموات
والارض قد تقدم في سورة البقرة الا انا نشير هنا الى ما هو المقصود الاصلي من هذه الاية فنقول الابداع عبارة
عن تكوين الشيء من غير سبق مثال ولذلك فان من اتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال انه
ابدع فيه اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى سلم للنصارى ان عيسى حدث من غير اب ولا نطفة بل انه انما حدث ودخل
في الوجود لان الله تعالى اخرجه الى الوجود من غير سبق الاب اذا عرفت هذا فنقول المقصود من الاية ان يقال لهم انكم اما
ان تريدوا بكونه ولدا لله تعالى كما هو المألوف المعهود من كون الانسان ولدا لابيه واما ان تريدوا بكونه ولدا لله
مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين **اما الاحتمال الاول** فباطل وذلك لانه تعالى
وان كان يحدث الحوادث في هذا العالم الاسفل بناء على اسباب معلومة ووسائط مخصوصة الا ان النصارى يسلمون
ان العالم محدث واذا كان الامر كذلك لزمهم الاعتراف بانه تعالى خلق السموات والارض من غير سابقة مادة
ولا مدة واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون احداثه للسموات والارض ابداعا فلو لزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث
عيسى كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والارض كونه والدا لها وهذا هو المراد من قوله بديع السموات
والارض وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث ما في السموات والارض ليس على سبيل
الابداع اما حدوث ذات السموات والارض فقد كان على سبيل الابداع فكان المقصود من الالزام حاصلا بذكر السموات
والارض لا بذكر ما في السموات والارض فهذا ابطال الوجه الاول **واما الاحتمال الثاني**
وهو ان يكون مراد القوم من الولادة هو الامر المعتاد المعروف من الولادة في الحيوانات فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه **الاول**
ان تلك الولادة لا تصح الا ممن كانت له صاحبة وشهوة وينفصل عنه جزء يحتبس ذلك الجزء
في باطن تلك الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد
والنهاية والشهوة واللذة وكل ذلك على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة
والثاني ان تحصيل الولد بهذا الطريق انما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما اراد الولد
عجز عن تكوينه دفعة واحدة فعدل الى تحصيله بالطريق المعتاد اما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات
فاذا اراد احداث شيء قال له كن فيكون ومن كان هذا الذي ذكرناه صفته ونعته امتنع منه احداث شخص بطريق
الولادة وهذا هو المراد من قوله وخلق كل شيء **والوجه الثالث** وهو ان هذا
الولد اما ان يكون قديما او محدثا لا جائز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان واجبا
لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا لغيره فبقي انه لو كان ولدا لوجب كونه محدثا فنقول انه تعالى عالم بجميع
المعلومات فاما ان يعلم ان له في تحصيل الولد كمالا ونفعا او يعلم انه ليس الامر كذلك فان كان الاول فلا وقت
يفرض ان الله تعالى خلق هذا الولد فيه الا والداعي الى ايجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان الداعي الى ايجاده
حاصلا قبله وجب حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون ذلك الولد ازليا وهو محال وان كان الثاني فقد ثبت انه تعالى

ما ارباته ليس له في تحصيل الولد كمال بكمال ولا ازدياد مرتبة في الالهية واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدث البتة في وقت من الاوقات وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شيء عليم وفيه وجه اخر وهو ان يقال الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة واللذة مطلوبة لذاتها وحينئذ يقال انه لا وقت الا والعلم بحصول تلك اللذة يدعوه الى تحصيلها قبل ذلك الوقت لانه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات مع كونه تعالى ازليا يمتنع صحة الولد عليه وهذا هو المراد بقوله وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على احتمال ثالث فقد ذلك باطل لانه غير متصور ولا مفهوم عند العقل فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال الذي هو غير متصور خوضا سخيفا من الجهالة امرا باطلا فهذا هو المقصود من هذه الاية ولو ان الاولين والاخرين اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسئلة كلاما يساويه في القوة والكمال لعجزوا عنه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ٥ ٥ ٥

قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل

اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم الرحيم وبين فساد قول من ذهب الى الاشراك بالله وفصل مذاهبهم على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به ثم حكى مذهب من اثبت لله البنين والبنات وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد احد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد والند ومنزه عن الاولاد والبنين والبنات فعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء سواه فاعبدوه ولا تعبدوا غيره احدا فانه هو المصلح لمهمات جميع العباد وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته ومن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقرير الدعوة الى التوحيد والتنزيه والطهارة وفساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا ابلغ منه وفي الاية مسائل ٥

المسئلة الاولى

قال صاحب الكشاف ذلك اشارة الى الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدأ وما بعده اخبار مترادفة وهي الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء اي ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه على معنى ان من حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا احدا سواه

المسئلة الثانية

اعلم انه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار الخلق الى خالق وموجد ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والاضداد والانداد ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بان نقل قول من اثبت لله شريكا من الجن ثم ابطله ثم انه تعالى بعد ذلك اثبت التوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وعند هذا يتوجه السؤال وهو ان حاصل ما تقدم اثبات الدليل على وجود الخالق وتزييف دليل من اثبت لله شريكا فهذا القدر كيف اوجب الجزم بالتوحيد المحض فنقول للعلماء في اثبات التوحيد طرق كثيرة من جملتها هذه الطريقة وتقريرها من وجوه **الاول** قال المتقدمون الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد فالقول فيه متكافئ فوجب القول بالتوحيد اما قولنا الصانع الواحد كاف فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في كونه الها للعالم ومدبرا له واما ان الزائد على الواحد فالقول فيه متكافئ فلان الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته فلم يكن اثبات عدد اولى من اثبات عدد اخر فيلزم اما اثبات الهة لا نهاية لها وهو محال او اثبات عدد معين مع انه ليس ذلك العدد اولى من سائر الاعداد وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلين لم يبق الا القول بالتوحيد والوجه الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا وموجدا لشيء من حوادث هذا العالم او لا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للاخر من تحصيل مقدوره وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الاخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية

والوجه الثالث في تقرير هذه الطريقة ان نقول هذا الاله الواحد لابد وان يكون كاملا في صفات الالهية فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال او لا يكون فان كان مشاركا للاول في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد والاثنينية واذا حصل الامتياز بامر ما فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز فيه لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا فيه بينهما وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الاله الواحد كاف في تدبير العالم والالهية وان الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله ههنا في تقرير التوحيد واما التمسك بدليل التمانع فقد ذكرناه في سائر السور

تمسك

المسئلة الثالثة تمسك اصحابنا بقوله خالق كل شيء على انه تعالى هو الخالق لاعمال العباد قالوا اعمال العباد اشياء والله تعالى خالق لكل شيء بحكم هذه الاية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا اطنبنا في الكلام في هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ونكتفي ههنا من تلك الكلمات بنكت قليلة قالت المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الاية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم فاحدها انه تعالى قال خالق كل شيء فاعبدوه فلو دخلت اعمال العباد تحت قوله خالق كل شيء لصار تقدير الاية انا خلقنا اعمالكم فافعلوها باعيانها انتم مرة اخرى ومعلوم ان ذلك فاسد ٥ وثانيها انه تعالى انما ذكر قوله خالق كل شيء في معرض المدح والثناء على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لانه لا يليق به سبحانه ان يتمدح بخلق الزنا واللواطة والسرقة والكفر وثالثها انه تعالى قال بعد هذه الاية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وانه لا مانع له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان مخلوقا لله تعالى لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده الله امتنع منه الدفع واذا لم يوجده امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الاية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك يمتنع ان يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى ثبت ان ذكر قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب تخصيص ذلك العموم **ورابعها** ان هذه الاية مذكورة عقيب قوله وجعلوا لله شركاء الجن وقد بينا ان المراد منه رواية مذهب المجوس في اثبات الهين للعالم احدهما يفعل الخيرات والاخر يفعل الالام والافات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق كل شيء يجب ان يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب وذلك انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في هذا العالم من السباع والحشرات والامراض والالام فاذا حملنا قوله خالق كل شيء على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد **والجواب** ان هذه الدلائل الاربعة توجب خروج اعمال العباد عن عموم قوله تعالى خالق كل شيء فنقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الاية وتقريره ان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالقا لافعال العباد واذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات وقوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه يدل على ترتيب الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الاشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالسببية فهذا يقتضي ان يكون كونه تعالى خالقا للاشياء هو الموجب لكونه معبودا على الاطلاق والاله هو المستحق للعبودية وهذا يشعر بصحة ما يذكره بعض اصحابنا من ان الاله عبارة عن القادر على الخلق والايجاد والابداع والاختراع

احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات وعلى كون القران مخلوقا اما نفي الصفات فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول باطل لان عموم قوله خالق كل شيء يقتضي كونه تعالى خالقا لكل الاشياء ادخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا لنفسه فوجب ان يبقى على عمومه فيما سواه والقول باثبات الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم وانه لا يجوز والثاني وهو القول بحدوث علم الله وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه يلزم افتقار ايجاد ذلك العلم والقدرة الى سبق علم اخر وقدرة اخرى وانه محال واما تمسكهم بهذه الاية على كون القران مخلوقا قالوا القران شيء وكل شيء فهو مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم لزم كون القران مخلوقا لله اقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى الا ان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص ولذلك فان دخول هذا التخصيص في هذا العموم لم يمنع اهل السنة من التمسك به في اثبات ان اعمال العباد مخلوقة لله تعالى **وجواب** اصحابنا عنه انا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة وبالدلائل الدالة على ان كلام الله قديم ٥ ٥

قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل

المراد منه ان يحصل العبد كمال التوحيد وتقريره وهو ان العبد اذا كان يعتقد انه لا اله الا الله وانه لا مدبر الا الله وان هذا العالم عالم الاسباب وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمه الله يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب واذا كان الامر كذلك فقد يتعلق الرجل قلبه بالاسباب الظاهرة فتارة يعتمد على الامير وتارة يرجع في تحصيل مهماته الى الوزير فحينئذ لا ينال الا الحرمان ولا يجد الا تكثير الاحزان والحق تعالى قال وهو على كل شيء وكيل والمقصود ان يقطع الرجل نظره عن الخلق فلا يرى الا الله ولا يصلح للمهمات الا الله فحينئذ يقطع طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع في مهم من المهمات الا اليه

انه تعالى قال بعد هذه الاية بقليل وخلق كل شيء اشارة الى الماضي اما قوله تعالى خالق كل شيء فهو اسم الفاعل وهو متناول للاوقات كلها والثاني وهو التحقيق انه تعالى ذكر هنا ان

كل شي الجملة متقدمة في بيان نفي الاولاد وههنا ذكر قوله خالق كل شي الجملة متقدمة في بيان انه
لا معبود الا هو والحاصل ان هذه المقدمة متقدمة توجب احكاما كثيرة ونتائج مختلفة فهو تعالى يذكرها مرة
ليفرع عليها في كل موضع ما يليق بها من النتيجة فتارة يقول لا اله الا هو الذي يستحق ان يكون معبودا بقوله لا اله
الا هو معناه لا مستحق للعبادة الا هو ثانيا التاكيد في قوله بعد ذلك فاعبدوه فانه هذا نوع التكرير والجواب
قوله لا اله الا هو معناه لا يستحق العبادة الا هو وقوله فاعبدوه ولا تعبدوا غيره القوم كانوا
معترفين لوجود الله لما قال ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الاله على احد سوى الله سبحانه
لما قال هل تعلم له سميا ثم قال ذلكم الله اى الشي الموصوف بالصفات التي تقدم ذكرها هو الله ثم قال ربكم
يعني الذي يربيكم ويحسن اليكم باصناف التربية ووجوه الاحسان وهي اقسام بلغت في الكثرة الى حيث
يعجز العقل عن ضبطها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم قال لا اله الا هو يعني انكم لما عرفتم وجود الاله المحسن
المكرم فاعلموا انه لا اله سواه ولا معبود سواه ولا مدبر للعالم سواه ثم قال خالق كل شي يعني لما ثبت قولنا
لا اله سواه لانه لا خالق للخلق سواه ولا مدبر للعالمين الا هو فهذا الترتيب ترتيب مناسب معتبر

قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى تجوز رؤيته واذا ثبت
هذا وجب القطع بان المومنين يرونه يوم القيمة وذلك من وجوه الوجه الاول انه تعالى تمدح بقوله
لا تدركه الابصار وذلك مما لا نزاع فيه بين المسلمين وعلى هذا بنوا الاستدلال في اثبات مذهبهم في نفي الروية
واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جائز الروية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا يصح
رويته والعلوم والقدرة والارادات والروائح والطعوم لا يصح رؤية شي منها ولا مدح لشي منها في كونها
بحيث لا يصح رويتها فثبت ان قوله لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جائز الروية وتمام التحقيق فيه
ان الشي اذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشي اما اذا كان في
نفسه جائز الروية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه القدرة الكاملة
دالة على المدح فثبت ان هذه الاية دالة على انه تعالى جائز الروية بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع
بان المومنين يرونه يوم القيمة والدليل عليه ان القائل قائلان قائل قال بجواز الروية مع ان المومنين يرونه
وقائل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته فاما القول بانه تعالى تجوز رؤيته مع انه لا يراه احد من المومنين فهو قول
لم يقل احد به من الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الاية تدل على انه تعالى جائز الروية في ذاته
وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المومنين يرونه فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على حصول الروية
وهذا استدلال لطيف من هذه الاية **الوجه الثاني** ان نقول المراد بالابصار في قوله
لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار فان البصر لا يدرك شيئا البتة ولا موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر
فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله وهو يدرك
الابصار المراد منه وهو يدرك المبصرين فقوله تعالى وهو يدرك الابصار يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه
وانما كان الامر كذلك كان تعالى جائز الروية في ذاته وكان تعالى يرى نفسه وكل من قال انه تعالى جائز
الروية في نفسه قال ان المومنين يرونه يوم القيمة فصارت هذه الاية دالة على انه جائز الروية وعلى ان المومنين
يرونه يوم القيمة وان اردنا ان نزيد هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى وهو يدرك الابصار
المراد منه اما نفس البصر والمبصر وعلى التقديرين فيلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه او كونه مبصرا لذات
نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يراه المومنون يوم القيمة ضرورة انه لا قائل بالفرق **الوجه الثالث**
في الاستدلال بالاية ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليها الالف واللام فهي تفيد الاستغراق فقوله لا تدركه
الابصار يفيد ان جميع الابصار لا تدركه واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا يراه جميع الابصار فهذا
يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول تخصيص هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت
الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى ان الرجل اذا قال ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه
بعضهم واذا قيل ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما امن به كل الناس افاد انه امن به بعض الناس فكذا قوله
لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه جميع الابصار فوجب ان يفيد انه تدركه بعض الابصار اقصى ما في الباب
انه يقال هذا تمسك بدليل الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد

البتة كان تخصيص هذا السلب بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا وصون كلام الله عن العبث واجب **الوجه الرابع**
في التمسك بهذه الاية ما نقل عن ضرار بن عمرو الكوفي انه كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها
يوم القيامة واحتج عليه بهذه الاية وقال دلت هذه الاية على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشي يدل
على ان الحال في غيره بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله بغير البصر جائزا في الجملة ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودة الان لا تصلح
لذلك ثبت انه تعالى يخلق يوم القيمة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه فهذه وجوه اربعة مستنبطة
من هذه الاية يمكن التعويل عليها في اثبات ان المومنين يرون الله تعالى يوم القيمة
الاول في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الاية في نفي الروية اعلم انهم يحتجون بهذه الاية من وجهين
انهم قالوا الادراك بالبصر عبارة عن الروية بدليل ان قائلا لو قال ادركته ببصري وما رايته او قال رايته وما ادركته ببصري
فانه يكون كلاما متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الروية اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه
الابصار يقتضي انه لا يراه شي من الابصار في شي من الاحوال والدليل على صحة هذا العموم وجهان الاول
انه يصح استثناء جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا في الحالة الفلانية
والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فثبت ان عموم هذه الاية يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي
جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في شي من الاحوال والوجه الثاني في بيان ان هذه الاية
تفيد العموم ان عائشة لما انكرت قول ابن عباس في ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى ربه ليلة المعراج تمسكت ونصرت
مذهب نفسها بهذه الاية ولو لم تكن هذه الاية مفيدة للعموم بالنسبة الى كل الاشخاص وكل الاحوال لما تم ذلك
الاستدلال ولا شك انها كانت من اشد الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الاية في هذا الموضع تشتمل على المدح والثنا
وقوله بعد ذلك وهو يدرك الابصار اثبات مدح وثنا فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثنا والا لزم ان يقال
انه ادخل ما ليس بمدح وثنا في خلال ما هو مدح وثنا وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة بكلام الله اذا ثبت هذا فنقول
كل ما كان عدمه مدحا ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا في حق الله تعالى والنقص على الله محال فوجب ان يقال
كونه تعالى مرئيا محال واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله
وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض
عن كلامهم فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب **والجواب** عن الوجه الاول
من وجوه **الاول** لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الروية والدليل عليه ان لفظ الادراك
في اصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى حكاية عن اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال تعالى حتى اذا
ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت فثبت ان الادراك
هو الوصول الى الشي اذا عرفت هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته
صار ذلك الابصار كانه احاطة به فتسمى هذه الروية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الروية
ادراكا والحاصل ان الروية جنس تحتها نوعان روية مع الاحاطة وروية لا مع الاحاطة فالروية مع الاحاطة هي المسمى
بالادراك فنفي الادراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الروية ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم من نفي الادراك عن الله تعالى
نفي الروية عن الله تعالى فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم فان قالوا لما ثبتم ان الادراك امر
مغاير للروية فقد افسدتم على انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في الاية في اثبات الروية على الله تعالى قلنا
هذا بعيد لان الادراك اخص من الروية واثبات الاخص يوجب اثبات الاعم اما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت
ان البيان الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا **الوجه الثاني** في الاعتراض ان نقول
هب ان الادراك بالبصر عبارة عن الروية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص
وفي كل الاحوال بل نسلم انه يفيد نفي العموم الا ان نفي العموم غير وعموم النفي غير وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم
وبينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص وهو الذي قررناه في وجه الاستدلال واما قوله ان عائشة تمسكت بهذه
في نفي الروية فنقول معرفة مفردات اللغة انما تكتسب من علماء اللغة واما كيفية الاستدلال بالدليل فلا يرجع فيه
الى التقليد وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير
لعموم النفي ومقصودهم انما يتم لو دلت الاية على عموم النفي فسقط كلامهم **والوجه الثالث**
ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فقد تحمل على المعهود السابق ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار
يفيد ان الابصار المعهودة في الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى على

من الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما يدرك الله تعالى اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم انه عند حصول هذه التغيرات ما تدرك الله **الوجه الرابع** سلمنا ان الابصار الباقية لا تدرك الله تعالى فلم لا يجوز حصول ادراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما كان ضرار بن عمرو يقول به وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الاية فائدة **الوجه الخامس** ثبت ان هذه الاية عامة الا ان الايات الدالة على اثبات رؤية الله تعالى خاصة والخاص مقدم على العام وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الايات هل تدل على حصول رؤية الله ام لا **الوجه السادس** ان نقول بموجب الاية فنقول سلمنا ان الابصار لا تدرك الابصار فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله فهذا مجموع الاسئلة على الوجه الاول واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول المدح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث يمتنع رؤيته وذلك بل انما يحصل المدح لو كان بحيث يصح رؤيته ثم انه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح والثناء وذلك لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري بل اذا كان النفي دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء قيل فان ذلك المدح ان قوله لا تاخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى هذا النفي بان الجماد لا تاخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي في حق الباري تعالى يدل على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا لا ياكل ولا يطعم اذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثناء الا اذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلناه انه يفيد كونه تعالى قادرا على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه ورؤيته فبهذا التقدير بان ان الكلام ينقلب عليهم فسقط استدلال المعتزلة بهذه الاية من كل الوجوه

اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخرى تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الاية ومنفصلة عن علم التفسير وخوض في علم الاصول ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية واما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية اولها ان الحاسة اذا كانت سالمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي ان لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرؤية جاز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله ممتنع فلو صحت رؤيته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يصح رؤيته لوجب ان تحصل رؤيته في هذا الوقت وحيث لم تحصل هذه الرؤية علمنا انه يمتنع رؤيته **والحجة الثانية** ان كل ما كان مرئيا كان مقابلا او في حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان يمتنع رؤيته **والحجة الثالثة** قال القاضي ويقال لهم كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما ان يقرب منهم او يقابلهم فيكون حالهم معه على خلاف اهل النار وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب **والحجة الرابعة** قال ان اهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهو باطل او يرونه في حال دون حال وهذا ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تعالى مرة يقرب واخرى يبعد وايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا مشتهين لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير واعلم ان هذه الوجوه في غاية الضعف اما الوجه الاول فيقال له هب ان رؤية الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئي وحصول سائر الشرائط واجب فلم قلتم انه يلزم منه ان يكون رؤية الله عند سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث تصح رؤيته واجب الحصول الا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ولا يلزم من ثبوت حكم في شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والعجب من هؤلاء المعتزلة ان اولهم واخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة الكاملة الشديدة ولم ينتبه احد منهم لهذا السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام **واما الوجه الثاني** فيقال ان النزاع بيننا وبينك وقع في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة هل يجوز رؤيته ام لا فاما ان تدعوا ان العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي او تقولوا انه علم استدلالي والاول باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء وايضا فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فانكم الاستدلال لما اكتفوا بادعاء البديهة وان كان الثاني فنقول ذكرتم المرئي يجب ان يكون مقابلا

اوفي

او في حكم المقابل اعادة لعين الدعوى لان حاصل الكلام انكم قلتم الدليل على انه لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل لا يجوز رؤيته ان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم انه لا فائدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى **واما الوجه الثالث** فيقال له لم لا يجوز ان يكون ان اهل الجنة يرونه واهل النار لا يرونه الا لاجل القرب والبعد كما ذكرت بل لانه تعالى يخلق الرؤية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى انه تجويز يقتضي تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابها **واما الوجه الرابع** فيقال لم لا يجوز ان يقال ان المؤمنين يرون الله تعالى في حال دون حال اما قوله هذا يقتضي ان يقال انه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد فيقال هذا عود الى ان الابصار لا تحصل الا عند الشرائط المذكورة وهو عود الى الطريق الاول وقد سبق جوابه وقوله ثانيا الرؤية اعظم اللذات فيقال له ايضا وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال انهم يشتهونها في حال دون حال بدليل ان سائر لذات الجنة ومنافعها طيبة لذيذة ثم انها تحصل في حال دون حال فهذا تمام الكلام في الجواب عن الوجوه التي ذكرها في هذا الباب **المسئلة الرابعة** في تقرير الوجوه الدالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها ههنا عدا ونحيل تقريرها الى المواضع اللائقة بها فالاول ان موسى صلوات الله عليه طلب الرؤية من الله وذلك يدل على جواز رؤية الله والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان قد سبق تقريرهما في سورة الاعراف والحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة والحجة الرابعة التمسك بقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس الحجة الخامسة التمسك بقوله تعالى فمن كان يرجوا لقاء ربه وكذا القول في جميع الايات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا واطوارا **الحجة السادسة** التمسك بقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا فان احد القراءات في هذه الاية ملكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المسلمون على ان ذلك الملك ليس الا الله وعندي التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك بغيرها الحجة السابعة التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل على ان المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله الحجة الثامنة التمسك بقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى وتقرير هذه الحجة سياتي في تفسير سورة والنجم الحجة التاسعة ان القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الرؤية فوجب ان تكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى ولكم فيها ما تشتهي الانفس والحجة العاشرة قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا دلت هذه الاية على انه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين والاقتصار على النزل لا يجوز بل لا بد وان يحصل عقيب النزل تشريف اعظم حالا من ذلك النزل وما ذاك الا الرؤية **الحجة الحادية عشرة** قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سياتي في الموضع اللائق به من هذا الكتاب واما الاخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها ما اتفق عليه الجمهور من انه صلى الله عليه وسلم قرا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى هي الجنة والزيادة النظر الى وجه الله ومنها ان الصحابة اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى الله ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب وما نسبه الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجمعين على انه لا امتناع عقلا في رؤية الله تعالى فهذا اجمل الكلام في سمعيات مسئلة الرؤية **المسئلة الخامسة** دل قوله تعالى وهو يدرك الابصار على انه تعالى يرى الاشياء ويبصرها ويدركها وذلك لانه اما ان يكون المراد من الابصار عين الابصار او المراد منه المبصرين فان كان الاول وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية المرئي لابصار المبصرين وكل من قال ذلك قال انه تعالى يرى جميع المبصرات وان كان الثاني وجب الحكم بكونه تعالى رائيا المبصرين وكل من قال ذلك قال انه يرى جميع المرئيات والمبصرات فثبت على التقديرات تدل هذه الاية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات رائيا للمرئيات **المسئلة السادسة** قوله تعالى وهو يدرك الابصار ولا يدركها غيره والمعنى ان الامر الذي به يصير الحي رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات امر عجيب وماهية شريفة لا يحيط العقل بكنهها ومع ذلك فان الله تعالى يدرك حقيقتها مطلع على ماهيتها فيكون المعنى من قوله لا تدركه الابصار هو ان شيئا من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته وان عقلا من العقول لا يقف على كنه صمديته فكلت الابصار عن ادراكه وارتدعت العقول عن الوصول الى ميادين عزته وكما ان شيئا لا يحيط به فعلمه محيط بالكل وادراكه متناول

الكل بعد الكثافة تظهر عنه الابصار **المسألة السادسة** قوله وهو اللطيف الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله ممتنع فوجب المصير فيه الى التاويل وهو من وجوه الاول المراد لطف صنعه وتركيب ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله الثاني انه سبحانه وتعالى لطيف في الانعام والرأفة والرحمة **الثالث** انه لطيف بعباده حيث يثني عليهم عند الطاعة ويأمرهم بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم مواد رحمته سواء كانوا مطيعين او كانوا عصاة الرابع انه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح وقال صاحب الكشاف اللطيف معناه انه يلطف عن ان تدركه الابصار والخبير بكل لطيف فهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن

قوله تعالى قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما قرر هذه البيانات الباهرة والدلالات القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية عاد الى تقرير امر الدعوة والتبليغ والرسالة فقال قد جاءكم بصائر من ربكم والبصائر جمع البصيرة وكما ان البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس فالبصيرة اسم للادراك التام الكامل الحاصل في القلب قال تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة تامة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم الايات المتقدمة وهي في انفسها ليست بصائر الا انها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لمن عرفها ووقف على حقائقها فلما كانت هذه الايات اسبابا لحصول البصائر سميت هذه الايات انفسها بالبصائر والمقصود من هذه الاية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به اما القسم الاول وهو الذي يتعلق بالرسول فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الادلة والبينات فيها وانه عليه السلام ما قصر في تبليغها وايضاحها وازالة الشبهات عنها والمراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم والقسم الثاني وهو الذي لا يتعلق بالرسول فاقدامهم على الايمان وترك الكفر فان هذا لا يتعلق بالرسول بل يتعلق باختياره ونفعه وضرره عائد اليهم والمعنى من ابصر الحق وآمن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن عمي عنه فعلى نفسه عمي واياها ضر بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم واجازيكم عليها انما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم **المسألة الثانية** في احكام هذه الاية وهي ان الله ذكرها القاضي والاول الغرض بهذه البصائر ان ينتفع بها اختيارا استحق بها الثواب لا ان يحمل عليها او يلجأ اليها لان ذلك يبطل هذا الغرض والثاني انه جل جلاله انما دلنا وانابين لنا المنافع والاعراض لمنافع تعود الينا لا لمنافع تعود الى الله **والثالث** ان المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر بنفسه ولم يؤت الا من قبله لا من قبل ربه والرابع انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق وفي انه تعالى يكلف بلا قدرة واعلم انه متى شرعت المعتزلة في الحكمة والسفه والامر والنهي فلا طريق فيه الى معارضته سوى الداعي فانه يهدم كلما يذكرونه **المسألة الثالثة** المراد من الابصار ههنا العلم ومن العمى الجهل ونظيره قوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور المسألة الرابعة قال المفسرون قوله فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها معناه اي لا اخذكم بالايمان اخذ الحفيظ عليكم والوكيل قالوا وهذا انما كان قبل الامر بالقتال فلما امرنا بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول اية القتال ناسخة لهذه الاية وهو بعيد وكان هؤلاء المفسرون مشغوفين بتكثير النسخ من غير حاجة اليه والحق ما تقرر في اصول الفقه ان الاصل عدم النسخ فوجب السعي في تقليله بقدر الامكان

قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون

اعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع شرع من هذا الموضع في اثبات النبوات فبدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالشبهة الاولى قولهم يا محمد ان هذا القرآن الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من الله ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فهذا تقرير النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان المراد من قوله وكذلك نصرف الايات يعني انه تعالى ياتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال وليقولوا درست وفيه مباحث البحث الاول حكى الواحدي في قوله درست قولين الاول قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا والدرس الدراس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا اي يدرسه فيخف على لسانه والثاني قال ابو الهيثم درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودريس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق درس لانه قد لان والدراسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها ثم قال الواحدي وهذا القول

قريب

قريب مما قاله الاصمعي بل هو نفسه لان المعنى يعود فيه الى التذليل والتليين **البحث الثاني** قرأ ابن كثير وابو عمرو دارست بالالف ونصب التاء وهي قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيرها على اليهود قرأوا وذاكرتك وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي هذه القراءة قوله تعالى ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم اخرون وقرأ ابن عامر درست اي هذه الاخبار التي تتلوها علينا قديمة قد درست وانمحت وهو من الدرس الذي هو تعفي الاثر وامحاء الرسم قال الازهري من قرأ درست فمعناه تقادمت اي هذا الذي تتلوه علينا قد تقادم وهو من قولهم درس الاثر يدرس دروسا واعلم ان صاحب الكشاف روى فيها قراءات اخر فاحداها درست بضم الراء مبالغة في درست اي اشتد دروسها وثانيها درست على البناء للمفعول بمعنى قرئت او عفيت وثالثها دارست وفسروها بدارست اليهود محمدا ورابعها ودرس اي درس محمد وخامسها ودارسات على معنى دارسات اي قديمات او ذات دروس كعيشة راضية **البحث الثالث** الواو في قوله وليقولوا عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الايات لنلزمهم الحجة وليقولوا فحذف المعطوف عليه لوضوح معناه **البحث الرابع** اعلم انه تعالى قال وكذلك نصرف الايات ثم ذكر الوجه الذي لاجله صرف هذه الايات وهو امران احدهما قوله وليقولوا درست والثاني قوله ولنبينه لقوم يعلمون اما الوجه الثاني فلا اشكال فيه لانه تعالى بين ان الحكمة في هذا التصريف ان يظهر منه البيان والفهم والعلم وانما الكلام في الوجه الاول وهو قوله وليقولوا دارست لان قوله للرسول دارست كفر منهم بالقرآن والرسول وعند هذا الكلام عادت مسألة الجبر والقدر فاما اصحابنا فانهم اجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه انا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم دارست فيزدادوا كفرا على كفر وتنبيه لبعضهم فيزدادوا ايمانا على ايمان ونظيره قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم واما المعتزلة فقد حكى الواحدي قال الجبائي والقاضي وليس فيه الا احد وجهين **الاول** ان يحمل هذا الاثبات على النفي والتقدير وكذلك نصرف الايات لئلا يقولوا درست ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا ومعناه لئلا تضلوا والثاني ان تحمل هذه اللام على لام العاقبة والتقدير ان عاقبة امرهم عند تصريفنا هذه الايات ان يقولوا هذا القول مستندين الى اختيارهم وعدولهم عما يلزم من النظر في هذه الدلائل هذا غاية كلام القوم وهذا الباب ولقائل ان يقول اما الجواب الاول فضعيف من وجهين **الاول** ان حمل الاثبات على النفي تحريف كلام الله وتغيير له وفتح هذا الباب يوجب ان لا يبقى وثوق باثباته ولا نفيه وذلك يخرجه من كونه حجة وانه باطل والثاني انه بتقدير ان يجوز هذا النوع من التصرف في الجملة الا انه غير لائق بهذا الموضع وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يظهر ايات القرآن والكفار كانوا يقولون ان محمدا يضم هذه الايات بعضها الى بعض ويتفكر فيها ويصلحها اية فاية ثم يظهرها ولو كان هذا بوحي نازل اليه من السماء فلم يأت بهذا القرآن دفعة واحدة اذا عرفت هذا فنقول ان تصريف هذه الايات حالا بعد حال هو الذي اوقع الشبهة للقوم في ان محمدا عليه السلام انما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع اقوام اخرين وعلى ما يقوله الجبائي والقاضي فانه يقتضي ان يكون تصريف هذه الايات حالا بعد حال يوجب ان يمتنعوا من القول بان محمدا عليه السلام انما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة فثبت ان الجواب الذي ذكروه انما يصح لو جعلنا تصريف الايات علة لان يمتنعوا من ذلك القول ثم انا بينا ان تصريف الايات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام **واما الجواب الثاني** وهو حمل اللام على لام العاقبة مجاز وحمله على لام الغرض حقيقة والحقيقة اقوى من المجاز فلو قلنا اللام في قوله وليقولوا درست لام العاقبة وفي قوله ولنبينه لقوم يعلمون لام الحقيقة فقد حصل تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وانه لا يجوز فثبت بما ذكرنا ضعف هذين الجوابين وان الحق ما ذكرنا ان المراد منه ما ذكره في قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ومما يؤكد هذا التأويل قوله ولنبينه لقوم يعلمون يعني ما بيناه الا لهؤلاء فاما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الايات لهم ولما دل هذا على انه تعالى ما جعله بيانا الا للمؤمنين ثبت انه جعله ضلالا للكافرين وذلك ما قلناه

قوله تعالى اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين

اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم ينسبونه في اظهار هذا القرآن الى الافتراء والى انه يدارس اقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآنا ويدعي انه نزل عليه من الله اتبعه بقوله اتبع ما اوحي اليك من ربك والغرض منه ان لا يصير ذلك القول سببا لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة والمقصود تقوية قلبه وازالة الحزن الذي حصل

بسبب سماع تلك الشبهة ونبه بقوله لا اله الا هو على انه سبحانه لما كان واحدا في الالهية فانه تجب طاعته ولا يجوز الاعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين فاما قوله واعرض عن المشركين فقيل المراد ترك المقاتلة فلذلك قالوا انه منسوخ وهذا ضعيف لان الامر بترك المقاتلة في الحال لا يفيد الامر بتركها دائما واذا كان الامر كذلك لم يجب التزام النسخ وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتونه من سفه وان يعدل صلوات الله عليه الى الطريق الذي يكون اقرب الى القبول والبعد عن التنفير والتغليظ

قوله تعالى

ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل اعلم ان هذا الكلام ايضا متعلق بقوله للرسول فاخرجت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فكانه تعالى يقول له لا تلتفت الى سفاهات هؤلاء الكفار ولا يثقل عليك كفرهم فاني لو اردت ازالة الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم فلا ينبغي ان تشغل قلبك بكلماتهم واعلم ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا والمعنى ولو شاء الله ان لا يشركوا ما اشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمنا انه لم يحصل الشرط فعلمنا ان مشيئة الله بعدم اشراكهم غير حاصلة قالت المعتزلة ثبت بالدليل انه تعالى اراد من الكل الايمان وما شاء من احد الكفر والشرك وهذه الآية تقتضي انه تعالى ما شاء من الكل الايمان فوجب التوفيق بين الدليلين فنحمل مشيئة الله لايمانهم على مشيئة الايمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ونحمل عدم مشيئته لايمانهم على الايمان الحاصل بالقهر والجبر والالجاء يعني انه تعالى ما شاء منهم ان نحملهم على الايمان على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل التكليف ويخرج الانسان عن استحقاق الثواب هذا ما عولوا عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه

الاول انه تعالى هو الذي خلق قدرة الكافر على الكفر فقدرة الكفر ان لم تصلح للايمان فخالق تلك القدرة لا شك انه كان مريدا للكفر وان كانت صالحة للايمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الايمان الا عند حصول داعي يدعوه الى الايمان والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي الى الكفر يوجب الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعي هو الله وثبت ان مجموعهما يوجب الكفر ثبت انه تعالى اراد الكفر من الكافر

الثاني في تقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى كان عالما بعدم الايمان من الكافر ووجود الايمان مع العلم بعدم الايمان متضادان ومع وجود احد الضدين كان حصول الضد الثاني محالا مع العلم بكونه محالا غير مراد فامتنع ان يقال انه تعالى يريد الايمان من الكافر

الثالث هب ان الايمان الاختياري افضل وانفع من الايمان الحاصل بالجبر والقهر الا انه تعالى لما علم ان ذلك الانفع لا يحصل البتة فقد كان يجب في حكمته ورحمته ان يخلق فيه الايمان على سبيل الالجاء لان هذا الايمان وان كان لا يوجب الثواب العظيم فاقل ما فيه انه يخلصه من العقاب العظيم فترك ايجاد هذا الايمان فيه على سبيل الالجاء يوجب وقوعه في اشد العذاب وذلك لا يليق بالرحمة والاحسان ومثاله ان من كان له ولد عزيز وكان هذا الاب في غاية الشفقة وكان هذا الولد واقفا على طرف البحر فيقول له الوالد غص في قعر هذا البحر لتستخرج اللآلي الرفيعة الغالية وعلم الوالد قطعا انه اذا غاص في البحر هلك وغرق فهذا الاب ان كان ناظرا في حقه مشفقا عليه وجب عليه ان يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك طلب اللآلي فانك لا تجدها وتهلك ولكن الاولى لك ان تكتفي بالرزق القليل مع السلامة فاما ان يأمره بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بانه لا يستفيد منه الا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الاهلاك فكذا هاهنا واعلم انه تعالى لما بين انه لا قدرة لاحد على ازالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يزيل الحزن عن قلب الرسول وذلك لانه تعالى بين له قدر ما جعل اليه فذكر انه تعالى ما جعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل المنع لهم وانما فوض اليه البلاغ بالامر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها فان انقادوا للقبول نفعهم عائدا اليهم وان ابوا فضرره عائد اليهم وعلى التقديرين فلا تخرج صلى الله عليه وسلم من الرسالة والنبوة والتبليغ

قوله تعالى

ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله اعلم ان هذا الكلام ايضا متعلق بقولهم للرسول انما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فانه لا يبعد ان بعض المسلمين اذا سمعوا ذلك الكلام من الكفار غضبوا وشتموا آلهتهم على سبيل المعارضة فنهى الله عن هذا العمل لانك متى شتمت آلهتهم غضبوا وربما ذكروا الله بما لا ينبغي من القول فلاجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال وبالجملة فهو تنبيه على ان خصمك اذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك ان تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه فان ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق بالعقلاء وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول الآية وجوها **الاول** قال ابن عباس لما نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال المشركون لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون الهك فنزلت هذه الآية وقول لي هاهنا اشكالات ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن ان يقال ان سبب نزول هذه الآية كذا وكذا الثاني [illegible]

كانوا

كانوا يقولون انما حسنت عبادة الاصنام لتصير شفعاء لهم عند الله واذا كان كذلك فكيف يعقل اقدامهم على شتم الله وسبه والقول الثاني في سبب نزول الآية قال السدي لما قربت وفاة ابي طالب قالت قريش ندخل عليه ونطلب منه ان ينهى ابن اخيه عنا فانا نستحي ان نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه فلما مات قتلوه فانطلق ابو سفيان وابو جهل والنضر بن الحرث مع جماعة اليه وقالوا انت كبيرنا وخاطبوه بما ارادوا فدعا محمدا وقال هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون ان تتركهم على دينهم وان يتركوك على دينك فقال عليه السلام قولوا لا اله الا الله فابوا فقال ابو طالب قل غير هذه الكلمة فان قومك يكرهونها فقال عليه السلام ما انا بالذي اقول غيرها حتى يأتوني بالشمس فيضعوها في يدي فقالوا له اترك شتمك لالهتنا والا شتمناك وشتمنا من يامرك فذلك قوله تعالى فيسبوا الله عدوا بغير علم واعلم ان الله تعالى دلل على ان القوم كانوا معترفين بوجود الاله تعالى فاستحال اقدامهم على شتم الاله فههنا احتمالات احدها انه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفي الصانع فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة **وثانيها** ان الصحابة متى شتموا الاصنام فهم كانوا يشتمون الرسول عليه السلام فالله تعالى اجرى شتم الرسول مجرى شتم الله كما في قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وكقوله ان الذين يؤذون **وثالثها** انه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد شيطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ثم انه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان بانه اله محمد فكان يشتم اله محمد بناء على هذا التأويل

المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان شتم الاصنام من اصول الطاعات فكيف يحسن من الله ان ينهى عنها والجواب ان هذا الشتم وان كان طاعة الا انه اذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم وجب الاحتراز منه والامر هاهنا كذلك لان هذا الشتم كان يستلزم اقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وعلى فتح باب السفاهة وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وادخال الغيظ والغضب في قلوبهم فلكونه مستلزما لهذه المنكرات وقع النهي عنه

المسئلة الثالثة قال الحسن فيسبوا الله عدوا بضم العين وتشديد الواو يقال عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعداء اي ظلم وجاوز القدر قال الزجاج وعدوا منصوب على المصدر لان المعنى فيعدوا عدوا قال ويجوز ان يكون بارادة اللام والمعنى فيسبوا الله للظلم قال الجبائي دلت هذه الآية على انه لا يجوز ان يفعل بالكفار ما يزدادون به بعدا عن الحق ونفورا اذ لو جاز ان يفعله لجاز ان يامر به فكان لا ينهى كما ذكرنا وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء لقوله لموسى وهرون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وذلك يبين بطلان مذهب المجبرة قالوا هذه الآية تدل على ان الامر بالمعروف قد يقبح اذا ادى الى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح اذا ادى الى زيادة منكر وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو الى الدين لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في المطلوب لان وصف الاوثان بانها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في الهيتها فلا حاجة مع ذلك الى شتمها اما قوله تعالى كذلك زينا لكل امة عملهم فاحتج اصحابنا بهذا على انه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر وللمؤمن الايمان وللعاصي المعصية وللمطيع الطاعة قال الكعبي حمل الآية على هذا المعنى محال لانه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ثم ان القوم ذكروا في الجواب وجوها

الاول قال الجبائي زينا لكل امة من امم الكفار سوء عملهم اي خليناهم وشانهم وامهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم والثاني امهلنا الشيطان حتى زين لهم والثالث زيناه في زعمهم وقولهم ان الله امرنا بهذا وزينه لنا هذا مجموع التأويلات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لان الدليل العقلي القاطع دل على صحة ما اشعر به ظاهر هذا النص وذلك لانا بينا غير مرة ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على حصول الداعي وبينا ان تلك الداعية لا بد وان تكون بخلق الله تعالى ولا معنى لتلك الداعية الا علمه واعتقاده او ظنه باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ومصلحة راجحة واذا كانت تلك الداعية حصلت بفعل الله تعالى وتلك الداعية لا معنى لها الا كونه معتقدا لاشتمال ذلك الفعل على النفع الزائد والمصلحة الراجحة ثبت انه يمتنع ان يصدر عن العبد لا فعل ولا قول ولا حركة ولا سكون الا اذا زين الله ذلك الفعل في قلبه وضميره واعتقاده وايضا الانسان لا يختار الكفر والجهل ابتداء مع العلم بكونه كفرا وجهلا والعلم بذلك ضروري بل انما يختاره لاعتقاده كونه ايمانا وعلما وصدقا وحقا فلولا سابقة الجهل الاول والا لما اختار هذا الجهل الثاني ثم انا ننقل الكلام الى انه لما اختار ذلك الجهل السابق فان كان ذلك السابق جهلا آخر فقد لزم ان يستمر ذلك الى ما لا نهاية له من الجهالات وذلك محال ولما كان ذلك باطلا وجب انتهاء تلك الجهالات الى جهل اول خلقه الله تعالى فيه ابتداء وهو بسبب ذلك الجهل ظن في الكفر كونه ايمانا وحقا وعلما فثبت انه يستحيل من الكافر اختيار الكفر والجهل الا اذا زين الله ذلك الجهل في قلبه فثبت بهذين البرهانين القاطعين ان الذي يدل عليه ظاهر هذه الآية هو الحق الذي لا محيد عنه واذا كان الامر كذلك فقد بطلت التأويلات المذكورة باسرها لان المصير الى التأويل انما يكون عند تعذر حمل الكلام على ظاهره اما لما قام الدليل على انه لا يمكن العدول عن الظاهر فقد سقطت هذه التكلفات باسرها والله اعلم وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم بعد قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم مشعر

بان اقدامهم على ذلك المنكر انما كان بتزيين الله تعالى فاما ان يحمل ذلك على انه تعالى زين الاعمال الصالحة في قلوب الامم فهذا الكلام منقطع عما قبله وايضا فقوله كذلك زينا لكل امة عملهم يتناول الامم الكافرة والمؤمنة فتخصيص هذا الكلام بالامة المؤمنة ترك لظاهر العموم واما بقية التاويلات فقد ذكرها صاحب الكشاف وسقوطها لا يخفى والله اعلم اما قوله تعالى ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون فالمقصود منه ان امرهم مفوض الى الله وانه تعالى عالم باحوالهم مطلع على ضمايرهم ورجوعهم يوم القيامة الى الله فيجازي كل احد بمقتضى عمله ان خيرا فخير وان شرا فشر والله تعالى اعلم

قوله تعالى

وأقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها قل انما الايات عند الله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون اعلم انه تعالى حكى عن الكفار شبهة توجب الطعن في نبوته وهي قولهم ان هذا القران انما جئتنا به لانك تدارست العلماء وباحثت الاقوام الذين عرفوا التوراة والانجيل ثم جمعت هذه السور والايات بهذا الطريق ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بما سبق وهذه الايات مشتملة على شبهة اخرى وهي قوله ان هذا القران كيف ما كان امره فليس من جنس المعجزات البتة ولو انك يا محمد جئتنا بمعجزة قاهرة وبينة باهرة لامنا بك وحلفوا على ذلك وبالغوا في تاكيد ذلك الحلف والمقصود من هذه الاية تقرير هذه الشبهة وفي الاية مسائل

المسالة الاولى

قال الواحدي رحمه الله انما سمي اليمين بالقسم لان اليمين موضوعة لتوكيد الخبر الذي يخبر به الانسان اما مثبتا للشيء واما نافيا ولما كان الخبر يدخله الصدق والكذب احتاج المخبر الى طريق به يتوسل الى ان يترجح جانب الصدق على جانب الكذب وذلك هو الحلف ولما كانت الحاجة الى ذكر الحلف انما تحصل عند انقسام الناس عند سماع ذلك الخبر الى مصدق به ومكذب به سمي الحلف بالقسم وبنيت الصيغة على افعل فقالوا اقسم فلان يقسم اقساما وارادوا انه اكد القسم الذي اختاره واحال الصدق الى القسم الذي اختاره بواسطة الحلف واليمين

المسالة الثانية

ذكروا في سبب النزول وجوها الاول قالوا لما نزل قوله تعالى ان نشا ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين اقسم المشركون بالله لئن جاءتهم اية ليؤمنن بها فنزلت هذه الاية الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم تخبرنا ان موسى ضرب الحجر بالعصا فانفجر الماء وان عيسى احيا الموتى وان صالحا اخرج الناقة من الجبل فاتنا انت ايضا باية لنصدقك فقال عليه السلام ما الذي تحبون فقالوا ان تجعل الصفا ذهبا وحلفوا لئن فعل ليتبعونه اجمعون فقام عليه السلام يدعو فجاءه جبريل عليه السلام وقال ان شئت كان ذلك ولئن كان فلم يصدقوا عنده لنعذبنهم وان تركوا تاب على بعضهم فقال عليه السلام بل يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الاية

المسالة الثالثة

ذكروا في تفسير قوله جهد ايمانهم وجوها قال الكلبي ومقاتل اذا حلف الرجل بالله فهو جهد يمينه وقال الزجاج بالغوا في الايمان وقوله لئن جاءتهم اية اختلفوا في المراد بهذه الاية فقيل ما روينا من جعل الصفا ذهبا وقيل هي الاشياء المذكورة في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بان عذاب الاستيصال كان ينزل بالامم المتقدمين الذين كذبوا انبياءهم فالمشركون طلبوا امثالها وقوله قل انما الايات عند الله ذكروا في تفسير لفظة عند وجوها فيحتمل ان يكون المعنى انه تعالى هو المختص بالقدرة على امثال هذه الايات دون غيره لان المعجزات الدالة على النبوات شرطها ان لا يقدر على تحصيلها احد الا الله سبحانه ويحتمل ان يكون المراد بالعندية ان العلم بان احداث هذه المعجزات هل يقتضي اقدام هؤلاء الكفار على الايمان ام لا ليس الا عند الله ولفظ العندية كما في قوله وعنده مفاتح الغيب ويحتمل ان يكون المراد انها وان كانت في الحال معدومة الا انه تعالى متى شاء احداثها فهي جارية مجرى الاشياء الموضوعة عند الله يظهرها متى شاء وليس لكم ان تتحكموا في طلبها ولفظ عند فيها كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه ثم قال تعالى وما يشعركم انها قال ابو علي ما استفهام وفاعل يشعركم ضميرها والمعنى وما يدريكم ايمانهم فحذف المفعول وحذف كثيرا التقدير وما يدريكم ايمانهم اي بتقدير ان تجيئهم هذه الايات فهم لا يؤمنون وقوله انها اذا جاءت لا يؤمنون قرا ابو كثير وابو عمرو انها بكسر الهمزة على الاستيناف وهي القراءة الجيدة والتقدير ان الكلام تم عند قوله وما يشعركم اي وما يشعركم ما يكون منهم ثم ابتدا فقال انها اذا جاءت لا يؤمنون قال سيبويه سالت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في انها وقلت لم لا يجوز ان يكون التقدير ما يدريك انه لا يفعل فقال الخليل لا يحسن ذلك هاهنا لانه لو قال وما يشعركم انها بالفتح لكان ذلك عذرا لهم هذا كلام الخليل وتفسيره انما يظهر بالمثال فاذا اخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد ان يحضر فلم يحضر فقيل لك لو ذهبت انت بنفسك اليه لحضر فاذا قلت مجيبا وما يشعرك اي لو ذهبت اليه لحضر كان المعنى اني لو ذهبت اليه بنفسي فانه لا يحضر ايضا فكذا هاهنا قوله وما يشعركم انها اذا جاءت لا يؤمنون معناه اذا جاءت امنوا وذلك يوجب مجيء هذه الاية عذرا لهم فهذا تقرير كلام الخليل وقرا الباقون من القراء انها بالفتح وفي تفسيره وجوه

الاول

قال الخليل ان بمعنى لعل تقول العرب ائت السوق

انك تشتري لنا شيئا اي لعلك فكان تعالى يقال لعلها اذا جاءت لا يؤمنون قال الواحدي ان بمعنى لعل كثير في كلامهم قال

اريني جوادا مات هزلا لانني ● ارى ما ترين او بخيلا مخلدا

وقال اخر

هل انتم عائجون بنا لانا ● نرى العرصات او اثر الخيام

وقال عدي بن حاتم

اعاذل ما يدريك ان منيتي ● الى ساعة في اليوم او في ضحى الغد

قال الواحدي وكثر مجيء لعل وروى صاحب الكشاف في هذا المعنى قول امرئ القيس

عوجا على الطلل المحيل لاننا ● نبكي الديار كما بكى ابن خذام

الوجه الثاني

قال صاحب الكشاف ويقوي هذا الوجه قراءة ابي لعلها اذا جاءت لا يؤمنون في هذه القراءة ان تجعل لا صلة ومثله ما منعك ان لا تسجد معناه ان تسجد وكذلك قوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون فكذا هاهنا التقدير وما يشعركم انها اذا جاءت يؤمنون والمعنى انها لو جاءت لم يؤمنوا قال الزجاج وهذا الوجه ضعيف لان ما كان لغوا لكان لغوا على جميع التقديرات ومن قرا انها على الكسر فكلمة لا في هذه القراءة ليست لغوا فثبت انه لا يجوز جعل هذا اللفظ لغوا قال ابو علي الفارسي لم لا يجوز ان يكون لغوا على احد التقديرين ويكون مفيدا على التقدير الثاني واختلف القراء ايضا في قوله لا يؤمنون فقرا بعضهم بالياء وهو الوجه لان قوله واقسموا بالله انما يراد به قوم مخصوصون والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وليس كل الناس بهذا الوصف والمعنى وما يشعركم ايها المؤمنون لعلهم اذا جاءتهم الاية التي اقترحوها لم يؤمنوا فالوجه الياء وقرا حمزة وابن عامر بالتاء وهو على الانصراف من الغيبة الى الخطاب والمراد بالمخاطبين في يؤمنون هم الغائبون المقسمون الذين اخبر الله عنهم انهم لا يؤمنون وذهب مجاهد وابن زيد الى ان الخطاب في قوله وما يشعركم للكفار الذين اقسموا قال مجاهد وما يدريكم انكم تؤمنون اذا جاءت وهذا يقوي قراءة من قرا تؤمنون بالتاء وعلى ما ذكرنا اولا الخطاب في قوله وما يشعركم للكفار الذين اقسموا وعلى ما ذكرنا ثانيا الخطاب في قوله وما يشعركم للمؤمنين وذلك لانهم تمنوا نزول الاية ليؤمن المشركون وهو الوجه لانه قيل للمؤمنين يتمنون ذلك وما يدريكم انهم يؤمنون

المسالة الرابعة

حاصل الكلام ان القوم طلبوا من الرسول معجزات قوية وحلفوا انها لو ظهرت لامنوا فبين تعالى انهم وان حلفوا على ذلك الا انه تعالى يعلم انها لو ظهرت لم يؤمنوا واذا كان الامر كذلك لم يجب في الحكمة اجابتهم الى هذا المطلوب قال الجبائي والقاضي هذه الاية تدل على احكام كثيرة متعلقة بنصرة الاعتزال فالاول انها تدل على انه لو كان في المعلوم لطف يؤمنون عنده لفعله لا محالة اذ لو جاز انه لم يكن لهذا الجواب فائدة لانه اذا كان تعالى لا يجيبهم الى مطلوبهم سواء امنوا او لم يؤمنوا لم يكن تعليل ترك الاجابة بانهم لا يؤمنون عنده منتظما مستقيما فهذه الاية تدل على انه تعالى يجب عليه ان يفعل كل ما هو في مقدوره من الالطاف والحكمة

والحكم الثاني

بان هذا الكلام انما يستقيم لو كان لاظهار هذه المعجزات اثر في حملهم على الايمان ودع قول المجبرة ذلك باطل لان عندهم الايمان انما يحصل بخلق الله تعالى فاذا خلقه حصل واذا لم يخلقه لم يحصل فلم يكن لفعل الالطاف اثر في حمل المكلف على الطاعات واقول هذا الذي قاله القاضي غير لازم اما الاول فلان القوم قالوا لو جئتنا يا محمد بهذه المعجزات لامنا بك فهذا الكلام في الحقيقة مشتمل على مقدمتين احداهما انك لو جئتنا بهذه المعجزات لامنا بك والثانية انه متى كان الامر كذلك وجب عليك ان تاتينا بها والله تعالى كذبهم في المقام الاول وبين انه تعالى وان اظهرها لهم فهم لا يؤمنون ولم يتعرض البتة للمقام الثاني ولكنه في الحقيقة باق فان لقائل ان يقول هب انهم يؤمنون عند اظهار تلك المعجزات فلم يجب على الله تعالى اظهارها وهل النزاع الا فيه فثبت ان هذا المبحث ان اللطف واجب على الله تعالى فحينئذ يحصل هذا المطلوب من هذه الاية الا انا بينا ان جعل هذه الاية دليلا على وجوب اللطف فثبت ان كلامه ضعيف واما البحث الثاني وهو قوله انه ان كان الكل بخلق الله لم يكن لهذه الالطاف اثر فيه فنقول الذي نقول ان الموثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والعلم بحصول هذا اللطف من اجزاء الداعي وعلى هذا التقدير يكون لهذا اللطف اثر في حصول الفعل والله اعلم

قوله تعالى

ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون هذا ايضا من الايات الدالة على قولنا ان الكفر والايمان بقضاء الله وقدره والتقليب والقلب واحد وهو تحويل الشيء عن وجهه ومعنى تقليب الافئدة والابصار هو انهم اذا جاءتهم الايات القاهرة التي اقترحوها وعرفوا كيفية دلالتها على صدق الرسول الا انه تعالى اذا قلب قلوبهم وابصارهم عن ذلك الوجه الصحيح بقوا على الكفر ولم ينتفعوا بتلك الايات والمقصود من هذه الاية تقرير ما ذكره في الاية الاولى من ان تلك الايات القاهرة لو جاءتهم لما امنوا ولما انتفعوا بظهورها البتة اجاب الجبائي بان قال المراد ونقلب افئدتهم وابصارهم في جهنم على لهب النار وجمرها لنعذبهم كما لم يؤمنوا به اول مرة في دار الدنيا واجاب الكعبي عنه بان المراد من قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم انا لا نفعل بهم ما نفعله

بالمؤمنين من الفوائد والألطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن حد الانتفاع بها بسبب كفرهم **وأجاب** القاضي بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي قد ظهرت فلا يجدونهم يؤمنون بها آخرا كما لم يؤمنوا بها أولا واعلم أن كل هذه الوجوه في نهاية الضعف ولنا لأجل إعادتها وجهها فنقول إن ذكروا هذه الوجوه في كل موضع فإنا نقول إن هؤلاء المعتزلة لهم وجوه معدودة في تأويلات آيات أخر يكررون في كل آية فنحن أيضا نكرر الجواب عنها في كل آية فنقول تدرين أن القدرة الأصلية صالحة للضدين وللطرفين على السوية فإذا لم ينضم إلى تلك القدرة داعية مرجحة امتنع حصول الرجحان فإذا انضمت الداعية المرجحة إلى جانب الفعل أو إلى جانب الترك ظهر الرجحان وتلك الداعية ليست إلا من الله تعالى قطعا للتسلسل وقد ظهر صحة هذه المقدمات بالدلائل القاطعة اليقينية التي لا شك فيها لعاقل وهذا هو المراد من قوله عليه السلام قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فالقلب كالموقوف بين داعية الفعل وبين داعية الترك وهاتان الداعيتان لما كانتا لا تحصلان إلا بإيجاد الله تعالى وتخليقه وتكوينه عبر عنهما بأصبعي الرحمن والسبب في حسن هذه الاستعارة أن الشيء الذي يحصل بين أصبعي الإنسان يكون كامل القدرة عليه فإن شاء أمسكه وإن شاء أسقطه فههنا أيضا كذلك القلب واقف بين هاتين الداعيتين وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى والقلب مسخر لهاتين الداعيتين فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك والمراد من كونه تعالى مقلبا للقلوب أنه تعالى يقلبه تارة من داعي الخير إلى داعي الشر وبالعكس إذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى ونقلب أفئدتهم وأبصارهم محمول على هذا المعنى الظاهر الجلي الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة البتة إلى ما ذكروه من التأويلات المستكرهة وإنما قدم الله تعالى ذكر تقليب الأفئدة على تقليب الأبصار لأن موضع الدواعي والصوارف هو القلب فإذا حصلت الداعية في القلب انصرف البصر إليه شاء أم أبى وإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه فهو وإن كان يبصره بحسب الظاهر إلا أنه لا يصير ذلك الإبصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة وهذا هو المراد من قوله تعالى ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا فلما كان المعدن هو القلب وأما السمع والبصر فهما آلتان للقلب كانا لا محالة تابعين لأحوال القلب فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب الأفئدة في هذه الآية ثم أتبعه بذكر تقليب البصر وفي الآية الأخرى وقع الابتداء بذكر تحصيل الأكنة في القلب ثم أتبعه بذكر السمع فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القرآن فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ على التكلفات التي ذكروها والرجوع إلى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول **أما** الوجه الذي ذكره الجبائي فمدفوع لأنه تعالى قال ونقلب أفئدتهم وأبصارهم ثم عطف عليه وقال ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولا شك أن قوله ونذرهم إنما يحصل في الدنيا فلو قلنا المراد من قوله ونقلب أفئدتهم وأبصارهم إنما يحصل في الآخرة كان هذا سوء النظم في كلام الله حيث قدم المؤخر وأخر المقدم من غير فائدة **وأما** الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف أيضا لأنه إنما استحق الحرمان من تلك الألطاف والفوائد بسبب إقدامه على الكفر فهو الذي أوقع نفسه في ذلك الحرمان والخذلان فكيف يحسن إضافته إلى الله في قوله ونقلب أفئدتهم وأبصارهم **وأما** الوجه الثاني الذي ذكره القاضي فضعيف أيضا لأن المراد في تقليب أفئدتهم وأبصارهم تقليبها من حالة إلى حالة ونقلها من صفة إلى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الأمر كذلك بل القلب باق على حالة واحدة إلا أنه تعالى لا يدخل التقلب والتبدل في الدلائل فثبت أن الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة أما قوله تعالى كما لم يؤمنوا به أول مرة فقال الواحدي رحمه الله فيه وجهان **الأول** دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات أول مرة أتتهم الآيات مثل انشقاق القمر وغيره من الآيات والتقدير فلا يؤمنون في المرة الثانية من ظهور الآيات كما لم يؤمنوا به في المرة الأولى وأما الكناية في به فيجوز أن تكون عائدة على القرآن أو على محمد أو على ما طلبوا من الآيات **الوجه الثاني** قال بعضهم المعنى في قوله كما لم يؤمنوا معنى الجزاء ومعنى الآية ونقلب أفئدتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم الإيمان في المرة الأولى يعني كما لم يؤمنوا به أول مرة فكذلك نقلب أفئدتهم وأبصارهم في المرة الثانية وعلى هذا الوجه فليس في الآية محذوف ولا حاجة فيها إلى الإضمار وأما قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون فالجبائي قال ونذرهم أي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره لكنا نمهلهم فإن أقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب تأكيد الحجة عليهم وقال أصحابنا معناه إنا نقلب أفئدتهم من الحق إلى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه ولقائل أن يقول للجبائي إنك تقول إنه تعالى العالم بما أراد بعبيده إلا الخير والرحمة فلم ترك هذا المسكين حتى يعمه في طغيانه ولم لا يخلصه عنه على سبيل الإلجاء والقهر

أقصى

أقصى ما في الباب أنه إن فعل به ذلك لم يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن لا يلزمه العقاب أما إذا تركه في ذلك العمه مع علمه بأنه يموت عليه فإنه لا يحصل له استحقاق الثواب ويحصل له العقاب العظيم الدائم فالمفسدة الحاصلة عند خلق الإيمان فيه على سبيل الإلجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب أما حصول العقاب الأليم الشديد والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وأن يرجح الجانب الذي هو أكثر صلاحا وأقل فسادا فعلمنا أن تركه ذلك الكافر في العمه والطغيان يقدح في أنه لا يريد به إلا الخير والإحسان

قوله تعالى ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية تفصيل ما ذكره على سبيل الإجمال بقوله تعالى وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون فبين أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من إنزال الملائكة وإحياء الموتى حتى كلموهم بل لو زاد في ذلك ما لا يبلغه اقتراحهم بأن يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال ابن عباس المستهزئون بالقرآن كانوا خمسة الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والأسود بن عبد يغوث الزهري والأسود بن المطلب والحرث بن حنظلة ثم إنهم أتوا الرسول صلى الله عليه وسلم في رهط من أهل مكة وقالوا له أرنا الملائكة يشهدوا بأنك رسول الله أو ابعث لنا بعض موتانا حتى نسألهم أحق ما تقوله أم باطل أو ائتنا بالله والملائكة قبيلا أي كفيلا بما تدعيه فنزلت هذه الآية وقد ذكرنا مرارا أنهم لما اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بأن هذه الآية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا صعبا أما على الوجه الذي قررناه وهو أن المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم وأنه لا فائدة في إنزال الآيات بعد الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق عن الكاذب فأما الزيادة عليها فتحكم محض ولا حاجة إليه وإلا لزمهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم أن لا تستقر الحجة وأن لا ينتهي الأمر إلى مقطع ومفصل وذلك يوجب سد باب النبوات **المسألة الثانية** قرأ نافع وابن عامر قبلا ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بالضم فيهما في السورتين وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ههنا بالضم وفي الكهف بالكسر قال الواحدي رحمه الله قال أبو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبيلا كله واحد وهو المواجهة قال الواحدي فعلى قول أبي زيد المعنى في القراءتين واحد وإن اختلف اللفظان ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى فقال أما من قرأ قبلا بكسر القاف وفتح الباء فقال أبو عبيدة والفراء والزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا أي معاينة روى أبو ذر قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم أكان آدم نبيا فقال نعم كان نبيا كلمه الله قبلا وأما من قرأ قبلا فله ثلاثة أوجه **أحدها** أن يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال قبلت بالرجل أقبل قبالة أي كفلت به ويكون المعنى لو حشرنا عليهم كل شيء فكفلوا بصحة ما تقول ما آمنوا وموضع الإعجاز فيه أن الأشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق فإذا أنطق الكل وأطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من أعظم المعجزات **وثانيها** أن يكون قبلا جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبيلا قبيلا وموضع الإعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ثم إنها على اختلافها طبائعها تكون مجتمعة في موقف واحد **وثالثها** أن يكون قبلا بمعنى قبلا أي مواجهة ومعاينة كما فسره أبو زيد أما قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله فالمراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الأشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء الكفار فإنهم لا يؤمنون إلا أن يشاء الله إيمانهم قال أصحابنا فلما لم يؤمنوا دل ذلك على أنه تعالى ما شاء منهم الإيمان وهذا نص في المسألة قالت المعتزلة دل الدليل على أنه تعالى أراد الإيمان من جميع الكفار والجبائي ذكر الوجوه المشهورة التي في هذه المسألة أولها أنه تعالى لو لم يرد منهم الإيمان لما كان الكافر بتركه الإيمان عاصيا **وثانيها** لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا له بفعل الكفر لأنه لا معنى للطاعة إلا فعل المراد **وثالثها** لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به **ورابعها** لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أن يأمرنا بأن نريد منهم الكفر قالوا فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى شاء الإيمان منهم والتأويل أنه تعالى شاء من الكل الإيمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وأنه تعالى ما شاء منهم الإيمان على سبيل الإلجاء والقهر وبهذا الطريق زال الإشكال واعلم أن هذا الكلام أيضا ضعيف من وجوه **الأول** أن الإيمان الذي سموه بالإيمان الاختياري إن عنوا به أن قدرته صالحة للإيمان والكفر على السوية ثم إنه يصدر عنها الإيمان دون الكفر لا لداعية مرجحة ولا لإرادة مميزة فهذا قول برجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وأيضا فبتقدير أن يكون ذلك معقولا في الجملة إلا أنه

ذلك الايمان لا يكون منه بل يكون حادثا لا لسبب ولا لموثر اصلا لان الحاصل هناك ليس الا القدرة وهي بالنسبة
الى الضدين على التسوية ولم يصدر من هذا القدر تخصيص لاحد الطرفين على الاخر بالوقوع والرجحان ثم ان احد
الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب البتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل
والتاثير والموثر اصلا ولا يقول به عاقل واما ان كان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري هو ان قدرته وان كانت
صالحة للضدين الا انها لا تصير مصدرا للايمان الا اذا انضم الى تلك القدرة حصول داعية الايمان فهذا قول
بان مصدر الايمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع موجب للايمان فهذا عين ما يسمونه بالجبر
وانتم تنكرونه فثبت ان هذا الذي سموه بالايمان الاختياري لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وقد عرفت
ان هذا الكلام في غاية القوة والوجه الثاني سلمنا ان الايمان الاختياري متميز عن الايمان الحاصل بتكوين الله تعالى
الا انا نقول ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكذا وكذا ما كانوا ليومنوا معناه ما كانوا ليومنوا ايمانا اختياريا بدليل
انه عند ظهور هذه الاشيا لا يبعد ان يومنوا ايمانا على سبيل الالجا والقهر فثبت ان قوله ما كانوا ليومنوا المراد ما كانوا
ليومنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال الا ان يشا الله والمستثنى يجب ان يكون من جنس المستثنى منه والايمان
الحاصل بالالجا والقهر ليس من الايمان الاختياري فثبت انه لا يجوز ان يقال المراد بقوله الا ان يشا الله الايمان
الاضطراري بل يجب ان يكون المراد منه الايمان الاختياري وحينئذ يتوجه دليل اصحابنا ويسقط عنه سوال المعتزلة
بالكلية **المسلة الثالثة** قال الجبائي قوله تعالى الا ان يشا الله يدل على حدوث
مشية الله تعالى لانها لو كانت قديمة لم يجز ان يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد الى البصرة الا ان يوحد الله وتقريره
انا اذا قلنا لا يكون كذا الا ان يشا الله فهذا يقتضي تعليق حدوث هذا الجزا على حصول المشية فلو كانت المشية قديمة
لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط فيلزم كون الجزا قديما والحس دل على انه محدث فوجب كون
الشرط حادثا واذا كان الشرط هو المشية لزم القول بكون المشية حادثة هذا تقرير هذا الكلام **والجواب**
ان المشية وان كانت قديمة الا ان تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال اضافة حادثة وهذا القدر يكفي لصحة
هذا الكلام ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله ولكن اكثرهم يجهلون قال اصحابنا المراد يجهلون بان الكل من الله وبقضائه
وقدره وقالت المعتزلة المراد انهم يجهلون انهم عند ظهور الايات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها كانوا كفرهم
يلبثون **قوله تعالى** وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون في الاية مسائل
المسلة الاولى قوله وكذلك منسوق على شي وفي تعيين ذلك الشي قولان **الاول**
انه منسوق على قوله كذلك زينا لكل امة عملهم اي كما فعلنا ذلك كذلك جعلنا لكل نبي عدوا **والثاني** معناه وجعلنا لك
عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الانبيا فيكون قوله وكذلك عطفا على معنى ما تقدم من الكلام لان ما تقدم يدل على انه
تعالى جعل له اعدا **المسلة الثانية** ظاهر قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا
انه تعالى هو الذي جعل اولئك الاعدا اعدا للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان تلك العداوة معصية وكفر فهذا يقتضي
ان خالق الخير والشر والطاعة والايمان والكفر هو الله تعالى **اجاب** الجبائي عنه بان المراد
بهذا الجعل الحكم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر انسان قيل انه كفره واذا اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا هنا انه تعالى
لما بين للرسول كونهم اعدا له لا جرم قال انه جعلهم اعدا له واجاب ابو بكر الاصم عنه بانه تعالى لما ارسل محمدا الى العالمين
وخصه بتلك المعجزات حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية فلهذا التاويل قال انه تعالى جعلهم
اعدا له ونظيره قول المتنبي

• فانت الذي صيرتهم لي حسدا •

واجاب الكعبي عنه بانه تعالى امر الانبيا بعداوتهم واعلمهم كونهم اعدا له وذلك يقتضي صيرورتهم اعدا الانبيا لان العداوة
لا تحصل الا من الجانبين فلهذا الوجه جاز ان يقال انه تعالى جعلهم اعدا للانبيا عليهم السلام واعلم ان هذه الاجوبة ضعيفة
جدا لما بينا ان الافعال مستندة الى الدواعي وهي حادثة من قبل الله تعالى وما كان الامر كذلك فقد صح مذهبنا ثم
هنا بحث اخر وهو ان العداوة والصداقة يمتنع ان تحصل باختيار الانسان فان الرجل قد يبلغ في عداوة غيره الى حيث لا يقدر
البتة على ازالة تلك الحالة عن قلبه بل قد لا يقدر على اخفاء اثار تلك العداوة ولو اتى بكل تكلف وحيلة لعجز عنه ولو كان
حصول العداوة والصداقة في القلب باختيار الانسان لوجب ان يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة
وبالضد وكيف لا نقول ذلك والشعرا عرفوا ان ذلك خارج عن الوسع قال المتنبي

• يراد من القلب نسيانكم • وتابى الطباع على الناقل •

والعاشق

والعاشق الذي يشتد عشقه قد يحتال بجميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب
والبغض باختياره لما عجز عن ازالته **المسلة الثالثة** انتصب قوله شياطين فيه وجهان
الاول انه منصوب على البدل من قوله عدوا والثاني ان يكون قوله عدوا منصوبا على انه مفعول ثان والتقدير وكذلك
جعلنا شياطين الانس والجن اعدا للانبيا **المسلة الرابعة** اختلفوا في معنى شياطين الانس
والجن على قولين احدهما ان المعنى مردة الانس والجن والشيطان كل عات متمرد من الانس والجن وهذا قول ابن عباس
في رواية عطا ومجاهد والحسن وقتادة وهولا قالوا ان من الجن شياطين وان من الانس شياطين وان الجني اذا اعياه المومن
ذهب الى متمرد من الانس وهو شيطان الانس فاغراه بالمومن ليفتنه والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لابي ذر هل تعوذت بالله من شر شياطين الجن والانس قال قلت وهل للانس من شياطين قال نعم هم شر من
شياطين الجن **والقول الثاني** ان الجميع من ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد
القسمين الى وسوسة الانس والقسم الثاني الى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الانس والجن ومن الناس من قال
القول الاول اولى لان المقصود من الاية الشكاية من سفاهة الكفار الذين هم الاعدا وهم الشياطين ومنهم من يقول
القول الثاني اولى لان لفظ الاية يقتضي اضافة الشياطين الى الانس والجن والاضافة تقتضي المغايرة وعلى هذا التقدير
فالشياطين نوع مغاير للجن وهم اولاد ابليس **المسلة الخامسة** قال الزجاج وابن الانباري
قوله عدوا بمعنى اعدا وانشد ابن الانباري

• اذا انا لم انفع صديقي بوده • فان عدوي لم يضرهم بغضي •

اراد اعدائي فادى الواحد عن الجمع وله نظاير في القران منها قوله ضيف ابراهيم المكرمين هو جمع معناه الضيف
وهو واحد وثانيها قوله والنخل باسقات وثالثها قوله او الطفل الذين لم يظهروا على عورات النسا ورابعها قوله
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وخامسها قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ان المفرد
مما يوكد الجمع بعده ولقايل ان يقول لا حاجة الى هذا التكلف فان التقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من الانبيا عدوا واحدا
اذ لا يجب ان يحصل لكل واحد من الانبيا اكثر من عدو واحد اما قوله تعالى يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فالمراد
ان اولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا واعلم انه لا بيان يكون كل معصية تصدر عن انسان فانما تكون بسبب
وسوسة شيطان والا لزم دخول التسلسل او الدور في هولا الشياطين فوجب الاعتراف بان شيا من القبايح والمعاصي
لا ينتهي اول ومعصية سابقة حصلت لا بوسوسة شيطان اخر اذا ثبت هذا الاصل فنقول ان اولئك الشياطين
كما انهم يلقون الوساوس الى الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا وللناس فيه مذاهب منهم من قال الارواح اما فلكية
واما ارضية والارواح الارضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قذرة شريرة تامر بالمعاصي والقبايح وهم الشياطين
ثم ان تلك الارواح الطيبة كما انها تامر الناس بالطاعات والخيرات فكذلك قد يامر بعضهم بعضا بالطاعات والارواح
الخبيثة كما انها تامر الناس بالقبايح والمنكرات فكذلك قد يامر بعضهم بعضا بتلك القبايح والزيادة فيه وما لم يحصل
نوع من انواع المناسبة بين النفوس البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام فالنفوس البشرية اذا كانت
طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من جنس الارواح الطيبة فتنضم اليها وان كانت في الطهر كثيرة وصفات
الخبث والنقصان كثيرة وتجذب كل نوع منها طوايف من البشر وطوايف من الارواح الارضية وبسبب تلك المجانسة
والمشابهة والمشاكلة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك في افعال الخير كان الحاصل عليها ملكا وكان تقويه ذلك
الخاطر الهاما وان كان في باب الشر كان الحاصل عليها شيطانا وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة اذا عرفت هذا
الاصل فنقول انه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فيجب علينا تفسير
الالفاظ الثلثة **الاول** الوحي وهو عبارة عن الايما والقول السريع **والثاني** الزخرف وهو الذي
يكون باطنه باطلا وظاهره مزينا ظاهرا يقال فلان يزخرف كلامه اذا زينه بالباطل والكذب وكل شي حسن مموه
فهو مزخرف واعلم ان تحقيق الكلام فيه ان الانسان ما لم يعتقد في امر من الامور كونه مشتملا على خير راجح ونفع زايد
فانه لا يرغب فيه ولذلك سمي الفاعل المختار مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ثم ان كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد
فهو الحق والصدق والالهام وان كان صادرا من الملك وان لم يكن مطابقا للمعتقد فحينئذ يكون ظاهره مزينا لانه في اعتقاده
سبب للنفع الزايد والصلاح الراجح ويكون باطنه فاسدا باطلا لان هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا
فهذا تحقيق هذا الكلام **والثالث** قوله غرورا قال الواحدي رحمه الله وغرورا منصوب
على المصدر وهذا المصدر محمول على المعنى لان معنى ايحاء الزخرف من القول معنى الغرور فكانه قال يغرون غرورا وتحقيق الكلام

كالم

ثم ان المغرور وهو الذي يعتقد في الشيء كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة مع انه في نفسه ليس كذلك فالغرور اما ان يكون عبارة عن عين هذا الجهل او عن حالة متولدة من هذا الجهل فظهر بما ذكرنا ان تاثير هذه الارواح الخبيثة بعضها في بعض لا يمكن ان يعبر عنه بعبارة اكمل ولا اقوى دلالة على تمام المقصود من قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه اصحابنا يحتجون على ان الكفر والايمان بارادة الله تعالى والمعتزلة يحملونه على مشيئة الالجاء وقد سبق تقرير هذه المسئلة على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى فذرهم وما يفترون قال ابن عباس يريد ما زين لهم ابليس وغرهم به قال القاضي هذا القول يتضمن التهديد الشديد في الكفر والترغيب الكامل في الايمان ويقتضي زوال الغم عن قلب الرسول من حيث يتصور ما اعد الله للقوم على كفرهم من انواع العذاب وما اعد له من انواع الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم ٥ ٥ ٥

قوله تعالى ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون ٥ في الآية مسائل **المسئلة الاولى** الصغو في اللغة معناه الميل يقال صغى المستمع اذا مال بحاسته الى ناحية الصوت انه يصغي ويقال اصغى الاناء اذا اماله حتى انصب بعضه في البعض ويقال للقمر اذا مال الى الغروب صغى واصغى فقوله ولتصغى اي ولتميل **المسئلة الثانية** اللام في قوله ولتصغى لا بد له من متعلق فقال اصحابنا التقدير وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن صفته انه يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة اي دائما وجدنا القدرة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار قالوا واذا حملنا الآية على هذا الوجه فظهر انه تعالى يريد الكفر من الكافر اما المعتزلة فقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه ٥ ٥ **الاول** وهو الذي ذكره الجبائي قال ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الزجر كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وكذلك قوله تعالى وليرضوه وليقترفوا وتقدير الكلام كانه قال للرسول فذرهم وما يفترون ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون **والوجه الثاني** وهو الذي اختاره الكعبي ان هذه اللام لام العاقبة اي سيؤول عاقبة امرهم الى هذه الاحوال قال القاضي ويبعد ان يقال هذه العاقبة تحصل في الآخرة لان الالجاء حاصل في الآخرة فلا يجوز ان يميل قلوب الكفار الى قبول المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل ان يحمل على ان عاقبة امرهم في الدنيا يؤول الى ان يقبلوا الاباطيل ويرضوا بها ويعملوا بها **والوجه الثالث** وهو الذي اختاره ابو مسلم قال اللام في قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة متعلق بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول ليغروا بذلك ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء هو مجموع هذه المعاني فهذه جملة ما ذكروه في هذا الباب اما الوجه الاول وهو الذي عول عليه الجبائي فضعيف من وجوه ذكرها القاضي فاحدها ان الواو في قوله ولتصغى يقتضي تعلقه بما قبله فحمله على الابتداء بعيد وثانيها ان اللام في قوله ولتصغى لام كي فيبعد ان يقال انها لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام الله تعالى وانه لا يجوز واما الوجه الثاني وهو ان يقال هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف لانهم اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على كي حقيقة فكان قولنا اولى **واما الوجه الثالث** وهو الذي ذكره ابو مسلم فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب الا انا نقول ان قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا يقتضي ان يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير واذا عطفنا عليه قوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فهذا ايضا عين التغرير لانه لا معنى للتغرير الا انه يستميله الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره حسنا وقوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون عين هذه الاستمالة فلو عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شانه انه يوحي زخرف القول لاجل التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء على نفسه فثبت ان ما ذكرناه اولى **المسئلة الثالثة** زعم اصحابنا ان البنية ليست شرطا للحيوة فالحي هو الجزء الذي قامت به الحيوة والعالم هو الجزء الذي قام العلم به وقالت المعتزلة الحي والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء اذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم لانه تعالى قال ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فجعل الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحي وذلك يدل على قولنا **المسئلة الرابعة** قالوا الانسان شيء مغاير للبدن اختلفوا منهم من قال المتعلق الاول هو القلب وبواسطته متعلق النفس لسائر الاعضا كالدماغ والكبد ومنهم

من

من قال بل القلب متعلق النفس الحيوانية والدماغ متعلق النفس الناطقة والكبد متعلق النفس الطبيعية والاولون تعلقوا بهذه الآية فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة القلب وذلك يدل على ان المتعلق الاول للنفس هو القلب **المسئلة الخامسة** الفاء في قوله ولتصغى اليه عاطفة الى زخرف القول وكذلك في قوله وليرضوه واما قوله وليقترفوا ما هم مقترفون فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب يقال الاعتراف يزيل الاقتراف كما يقال التوبة تمحو الحوبة وقال الزجاج ليقترفوا اي ليختلقوا وليكذبوا والاول اصح

قوله تعالى افغير الله ابتغي حكما وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين فيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها اجاب عنه بانه لا فائدة في اظهار تلك الآيات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم ثم انه تعالى بين في هذه الآية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل فكان ما يطلبونه طلبا للزيادة وذلك مما لا يجب الالتفات اليه وانما قلنا ان الدليل الدال على نبوته قد حصل لوجهين الاول ان الله تعالى قد حكم بنبوته من حيث انه انزل اليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وقد عجز الخلق عن معارضته فظهور هذا المعجز عليه يدل على انه تعالى قد حكم بنبوته فقوله افغير الله ابتغي حكما يعني قل يا محمد انكم تتحكمون في طلب سائر المعجزات فهل يجوز في العقل ان يطلب غير الله حكما فان كل احد يقول ان ذلك غير جائز ثم قيل انه تعالى حكم بصحة نبوتي حين خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ الى حد الاعجاز والوجه الثاني من الامور الدالة على نبوته اشتمال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على ان محمدا رسول حق وعلى ان القرآن كتاب حق من عند الله وهو المراد من قوله والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان المذكوران ههنا هما المذكوران في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اما قوله تعالى في آخر الآية فلا تكونن من الممترين ففيه وجوه **الاول** ان هذا من باب التهييج والالهاب كقوله ولا تكونن من المشركين والثاني التقدير فلا تكونن من الممترين في ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والثالث يجوز ان يكون قوله فلا تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي ان يمتري فيه احد والرابع قيل هذا الخطاب وان كان في الظاهر للرسول الا ان المراد امته **المسئلة الثانية** قوله والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين قرا ابن عامر وحفص منزل بالتشديد والباقون منزل بالتخفيف والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مرارا **المسئلة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله افغير الله ابتغي حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التاويل قال الحكم اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذي لا يحكم الا بالحق [illegible] الحجة الواحد وهو القرآن قد حكم بصحة هذه النبوة [illegible] فاما انه قد ظهر [illegible] المعجزات الا قليلا [illegible] بواسطة المعجز الواحد

قوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم ٥ فيه مسائل **المسئلة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي وتمت كلمة ربك على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال ابو علي [illegible] الكلمة [illegible] الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد [illegible]

المسئلة الثانية [illegible]

الدلائل السمعية موقوفة على ان الكذب على الله محال فلو اثبتنا امتناع الكذب على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل
واعلم ان هذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد الله محال فكذلك يدل على ان الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله الواحدي
في تفسير قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ان الخلف في وعيد الله جائز وذلك لان وعد الله ووعيده كلمة الله فلما
دلت هذه الاية على ان كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علمنا ان الخلف كما انه ممتنع في الوعد فكذلك ممتنع في الوعيد

الصفة الثالثة من صفات كلمة الله كونها عدلا وفيه وجهان الاول ان كل ما حصل في القران
نوعان الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد كل ما اخبر الله عن وجود او عن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله تعالى
وعن حصول صفاته اعني كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا ويدخل فيه الاخبار عن صفات الله التقديس والتنزيه
كقوله لم يلد ولم يولد وقوله لا تاخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر عن احكام الله في الوعد والوعيد والثواب والعقاب
ويدخل فيه الخبر عن اقسام اسماء الله ويدخل فيه الخبر عن احوال المتقدمين والخبر عن الغيوب المستقبلة فكل هذه
الاقسام داخلة تحت الخبر واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهي توجه منه سبحانه على عبد سواء كان ذلك العبد
ملكا او بشرا او جنا او شيطانا وسواء كان ذلك في شرعنا او في شرائع الانبياء المتقدمين او في شرائع الملائكة المقربين
الذين هم سكان السماوات والجنة والنار والعرش وما وراءه مما لا يعلم احوالهم الا الله واذا عرفت انحصار مباحث
القران في هذين القسمين فنقول قال تعالى وتمت كلمات ربك صدقا ان كان من باب الخبر وعدلا ان كان من باب التكاليف
وهذا ضبط في غاية الحسن والقول الثاني في تفسير قوله وعدلا ان كل ما اخبر عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو
صدق لانه لا بد وان يكون واقعا وهو عدل لان فاعله منزه عن ان يكون موصوفة بصفة الظلم

الصفة الرابعة من صفات كلمة الله قوله لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك
انها تامة في كونها معجزة دالة على صدق محمد عليه السلام ثم قال لا مبدل لكلماته والمعنى هؤلاء الكفار يلقون الشبهات
في كونها دالة على صدق محمد الا ان تلك الشبهات لا تاثير لها في هذه الدلالة التي لا تقبل التبديل لان تلك الدلالة ظاهرة
باقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات اولئك الجهال والوجه الثاني ان يكون المراد
انها تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون **والوجه الثالث**
ان يكون المراد انها مصونة عن التناقض كما قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والوجه الرابع ان يكون
المراد ان احكام الله تعالى لا تقبل التبدل والزوال لانها ازلية والازلي لا يزول واعلم ان هذا الوجه احد الاصول القوية
في اثبات الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال لا مبدل لكلمات الله يلزم امتناع ان
ينقلب السعيد شقيا وان ينقلب الشقي سعيدا فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه

قوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين اعلم انه تعالى
لما اجاب عن شبهات الكفار ثم بين بالدليل صحة نبوة نبيه بين انه بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي ان تلتفت
العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغي ان يتشوش بسبب كلماتهم الفاسدة فقال وان تطع اكثر من في الارض يضلوك
وهذا يدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا لان الاضلال لا بد وان يكون مسبوقا بالضلال واعلم ان حصول هذا
الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلثة اولها المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد واما الباطل
ففيه كثرة ومنها القول بالشرك اما كما يقوله الزنادقة وهو الذي اخبر الله عنه في قوله وجعلوا لله شركاء واما كما تقوله
عبدة الكواكب واما كما تقوله عبدة الاصنام وثانيها المباحث المتعلقة بالنبوات اما كما يقوله من ينكر النبوة مطلقا
او كما يقوله من ينكر الشرائع او كما يقوله من ينكر نبوة محمد عليه السلام ويدخل في هذا الباب المباحث المتعلقة بالمعاد
وثالثها المباحث المتعلقة بالاحكام وهي كثيرة فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب
والوصائل ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع اكثر من في الارض فيما يعتقدون من الحكم على الباطل بانه حق وعلى
الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اي عن الطريق الحق والمنهج الصدق ثم قال ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك
ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين
يقولون المراد من ذلك الظن رجوعهم في اثبات مذاهبهم الى تقليد اسلافهم **المسئلة الثانية**
تمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا رايناه ان الله تعالى ذم الكفار في كثير من ايات القران بسبب كونهم
متبعين للظن والشيء الذي يجعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لا بد وان يكون في اقصى مراتب الذم والعمل بالقياس يوجب

اتباع

اتباع الظن فوجب كونه مذموما محرما لا يقال لما ورد الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع
لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع من وجوه **الاول** ان ذلك الدليل القاطع اما ان يكون
عقليا واما ان يكون سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جائز او غير جائز لا سيما عند من ينكر
تحسين العقل وتقبيحه والثاني ايضا باطل لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت القاطعة غير محتملة
لوجه اخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون القياس حجة ولارتفع الخلاف
فيه بين الامة فحيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع على صحة القياس مفقود الثاني هب انه وجد الدليل
القاطع على ان القياس حجة الا انه مع ذلك فلا يتم العمل بالقياس الا مع اتباع الظن وبيانه ان التمسك بالقياس
مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل الخلاف فهذان المقامان
لو كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته وان كان مجموعهما او كان احدهما ظنيا
فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس الا بمتابعة الظن وحينئذ يندرج تحت النص الدال على ان متابعة الظن مذمومة

والجواب لم لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة وهو مثل ظن
الكفار اما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال
ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
في تفسيره قولان احدهما ان يكون المراد انك بعدما عرفت ان الحق ما هو والباطل ما هو فلا تكن في قيدهم بل فوض امرهم
الى خالقهم لانه تعالى عالم بان المهتدي من هو والضال من هو فيجازي كل احد بما يليق بعمله والثاني ان يكون هؤلاء الكفار
وان اظهروا من انفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون والله تعالى عالم باحوال قلوبهم وبواطنهم ومطلع على كونهم
متحيرين في سبيل الضلال تائهين في اودية الجهل **المسئلة الثانية** قوله ان ربك
هو اعلم من يضل عن سبيله فيه قولان الاول قال بعض البصريين معناه يعلم والتقدير ان ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو
اعلم بالمهتدين فان قيل هذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله تعالى وهو محال قلنا لا شك انه يحصل التفاوت في علمه
عالما الا ان المقصود من هذا اللفظ ان العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله
تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني ان موضع من رفع
بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس يضل عن سبيله قال وهذا مثل قوله لنعلم اي الحزبين
احصى وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء

قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم باياته مؤمنين

في الاية مباحث نذكرها في معرض السؤال **والجواب**
السؤال الاول الفاء في قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه يقتضي تعلقا بما تقدم فما ذلك الشيء والجواب قوله فكلوا
مسبب عن انكار اتباع المضلين الذين يحلون الحرام ويحرمون الحلال وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون
الله فما قتله الله احق ان تاكلوه مما قتلتموه انتم فقال الله للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه
وهو المذكى ببسم الله **السؤال الثاني** القوم كانوا يبيحون اكل ما ذبح على اسم الله
ولا ينازعون فيه وانما النزاع في انهم كانوا يبيحون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان كذلك كان ورود الامر
باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فيه والجواب فيه وجهان
الاول لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما
ذكر اسم الله وبتحريم الميتة بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الثاني ان نحمل قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد
اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم اكل الميتة فقط **السؤال**
الثالث قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه صيغة الامر وهي للاباحة وهذه الاباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن وكلمة
ان في قوله ان كنتم باياته مؤمنين تفيد الاشتراط والجواب التقدير ليكن اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه ان كنتم مؤمنين
والمراد انه لو حكم باباحة اكل الميتة لقدح ذلك في كونه مؤمنا

قوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كثيرا ليضلون باهوائهم
بغير علم ان ربك هو اعلم بالمعتدين فيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وحفص عن عاصم وقد فصل لكم ما حرم عليكم بالفتح
في الحرفين وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بالضم في الحرفين وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فصل بالفتح حرم بالضم
فمن قرا بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين الاول انه متمسك في فتح قوله فصل بقوله قد فصلنا الايات وفي فتح قوله حرم
بقوله اتل ما حرم والوجه الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم فيجب ان يكون الفعل مسندا الى الفاعل

لتقدم ذكر اسم الله تعالى واما الذين قرأوا بالضم في الحرفين فحجتهم قوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت تفصيل لما اجمل في هذه الاية فلما وجب في التفصيل ان يقال حرمت عليكم الميتة بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو قوله ما حرم عليكم وايضا فوجوب حرم بضم الحاء لكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا التفصيل هو ذلك المحرم بعينه وايضا فانه تعالى قال وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا وقوله مفصلا يدل على فصل اما من قرأ فصل بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله فصل قوله قد فصلنا الايات وفي قوله حرم حرمت عليكم الميتة

المسئلة الثانية قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم اكثر المفسرين قالوا المراد منه قوله تعالى في اول سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه اشكال وهو ان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من اخر ما انزل الله تعالى بالمدينة وقوله وقد فصل يقتضي ان يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المجمل والمدني متأخر عن المكي فيمتنع كونه متقدما وفيه مسالة ان يقال قوله تعالى بعد هذه الاية بقليل الا ان هذا القدر من التأخر لا يمنع ان يكون هو المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم الضرورة الى اكله بسبب شدة المجاعة ثم قال وان كثيرا ليضلون باهوائهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو ليضلون بفتح الياء وكذلك في يونس ربنا ليضلوا عن سبيلك وفي ابرهيم ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل وفي لقمن لهو الحديث ليضل وفي الزمر اندادا ليضل وقرأ عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس بفتح الياء وفي سائر المواضع بالضم فمن قرأ بالفتح اشار الى كونه ضالا ومن قرأ بالضم اشار الى كونه مضلا قال وهذا اقوى في الذم لان كل مضل فانه يجب كونه ضالا وقد يكون ضالا ولا يكون مضلا فالمضل اكثر استحقاقا للذم من الضال

المسئلة الثانية من قوله ليضلون قيل انه عمرو بن لحي بن قمعة من المشركين لانه اول من غير دين اسمعيل واتخذ البحائر والسوائب واكل الميتة وقوله بغير علم يريد ان عمرو بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرونكم في احلالها ويحتجون عليها بقولهم لما حل ما تذبحونه انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانما يتبعون فيه الهوى والشهوة ولا بصيرة عندهم ولا علم

المسئلة الثالثة دلت الاية على ان القول في الدين بمجرد التقليد حرام لان القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة والاية دلت على ان ذلك حرام ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في اخفاء الحق واذا كان عالما باحوالهم وكان قادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف

قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون اعلم انه تعالى لما بين انه فصل المحرمات اتبعه بما يوجب تركها بالكلية بقوله وذروا ظاهر الاثم وباطنه والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في ظاهر الاثم وباطنه وجوها

الاول ان ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاستسرار به قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا فحرم الله تعالى بهذه الاية السر منه والعلانية الثاني ان هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد وما اعلنتم وما اسررتم وقيل ما اعلنتم وما نويتم وقال ابن الانباري يريد وذروا الاثم من جميع جهاته كما تقول ما اخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا يريد ما اخذته بوجه من الوجوه وقال الاخرون معنى الاية النهي عن الاثم مع بيان انه لا يخرج من كونه اثما بسبب اخفائه وكتمانه ويمكن ان يقال المراد من قوله وذروا ظاهر الاثم وباطنه النهي عن الاقدام على الاثم ثم قال وباطنه ليظهر بذلك ان الداعي له الى ترك ذلك الاثم خوف الله لا خوف الناس وقال الاخرون ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وارادة الشر للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمني والمنع عن الخيرات وبهذا يظهر فساد قول من يقول ان ما يوجد في القلب لا يؤاخذ به اذا لم يقترن به عمل لانه تعالى نهى عن هذه الاقسام بهذه الاية ثم قال تعالى ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره وظاهر النص يدل على انه لابد وان يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واصحابنا زادوا شرطا ثانيا وهو انه تعالى قد يعفو عن المذنب فيترك عقابه كما قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اعلم انه تعالى لما بين انه يحل اكل ما ذبح على اسم الله ذكر بعده تحريم ما لم يذكر عليه اسم الله ويدخل فيه

الميتة ويدخل فيه ما ذبح على ذكر الاصنام والمقصود منه ابطال ما ذكره المشركون وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى نقل عن عطاء انه قال كل ما لم يذكر عليه اسم الله من طعام او شراب فهو حرام تمسكا بعموم هذه الاية واما سائر الفقهاء فانهم اجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ثم اختلفوا فقال مالك كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو حرام سواء ترك ذلك الذكر عمدا او نسيانا وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان ترك الذكر عمدا حرم وان تركه نسيانا حل وقال الشافعي رضي الله عنه تحل متروك التسمية سواء ترك عمدا او خطأ اذا كان الذابح اهلا للذبح وقد ذكرنا هذه المسئلة على الاستقصاء في تفسير قوله الا ما ذكيتم فلا فائدة في الاعادة قال الشافعي فهذا النهي مخصوص بما ذبح على اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المسلمون على انه لا يفسق اكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية على حصول الداعي وحصوله لابد وان يكون بخلق الله تعالى والداعي عبارة عن علم او اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح فهذا الداعي لا معنى له الا هذا التزيين فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله كان المزين لا محالة هو الله تعالى وقالت المعتزلة المزين هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه لهم والله الشيطان واعلم ان هذا في غاية الضعف لوجهين الاول الدليل القاطع الذي ذكرناه والثاني ان هذا المثل مذكور لتمييز حال المؤمن عن الكافر فيدخل فيه الشيطان فان كان اقدام ذلك الشيطان على ذلك الكفر لشيطان اخر لزم الذهاب الى غير النهاية فلابد من مزين اخر للشيطان

الثالث انه تعالى صرح بان ذلك المزين ليس الا هو فيما قبل هذه الاية وما بعدها اما قبلها فقوله فلا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم واما بعد هذه الاية فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها

المسئلة الثانية او من كان ميتا قرأ نافع ميتا مشددا والباقون مخففا وقال اهل اللغة الميت مخففا تخفيف ميت ومعناهما واحد ثقل وخفف

المسئلة الثالثة قال اهل المعاني قد وصف الكفار بانهم اموات في قوله اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون وايضا في قوله لينذر من كان حيا وفي قوله انك لا تسمع الموتى وفي قوله وما يستوي الاحياء ولا الاموات فلما جعل الكفر موتا والكافر ميتا جعل الهدى حيوة والمهتدي حيا وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل يوجب الحيرة والوقفة فهو كالموت الذي يوجب السكون وايضا الميت لا يهتدي الى شيء والجاهل كذلك والهدى علم وبصر والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس عطف على قوله فاحييناه فوجب ان يكون هذا النور مغايرا لتلك الحيوة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان الارواح البشرية لها اربع مراتب في المعرفة فاولاها كونها مستعدا لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الاصلي يختلف في الارواح فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ويكون صاحبه بليدا ناقصا

والمرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الكلية الاولية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة ان يحاول ذلك الانسان تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استرجاعها واستحضارها قدر عليه

والمرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف مستضيئا بها مستكملا بظهورها فيه اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى وهي حصول الاستعداد فقط هي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي ان يحصل العلوم البديهية الكلية فيه فهي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهي ان تركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات النظرية فهي من قوله تعالى وجعلنا له نورا والمرتبة الرابعة وهي قوله يمشي به في الناس اشارة الى كونه مستحضرا لتلك الجلايا القدسية ناظرا اليها وعند هذا تتم درجات سعادات النفس الانسانية ويمكن ان يقال ايضا الحيوة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور عبارة عن ايصال نور الوحي والتنزيل به فانه لابد في الابصار من امرين من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس كذلك البصيرة لابد فيها من امرين من سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحي والتنزيل فلهذا السبب قال المفسرون المراد بهذا النور القران ومنهم من قال هو نور الدين ومنهم من قال نور الحكمة والاقوال باسرها متقاربة والتحقيق ما ذكرناه واما قوله كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ففي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهي ان الشيء اذا دام حصوله مع الشيء صار كالامر الذاتي والصفة اللازمة له فاذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية له يعسر ازالتها عنه نعوذ بالله من هذه الحالة وايضا الواقف في الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدي الى وجه خلاصه فيتوسل عليه

الخوف والفزع والعجز والوقوف **المسئلة الرابعة** اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين ه
هل هما مخصوصان بانسانين معينين او عامان في كل مؤمن وكافر فيه قولان **الاول**
انه خاص بانسانين على التعيين ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس ان ابا جهل رمى النبي صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة
غائب يومئذ فاخبر حمزة لما جاء وكان رجع من الصيد وبيده قوس فعلى ابا جهل وضرب راسه بقوسه
فقال ابو جهل اما ترى ما جاء به سفه عقولنا وسب آلهتنا فقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا رسوله فنزلت هذه الآية والرواية الثانية قال مقاتل نزلت
هذه الآية في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل وذلك انه قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا
فرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن الا ان يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة
قال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر وابي جهل والرواية الرابعة قال الضحاك نزلت في عمر بن الخطاب
وابي جهل **والقول الثاني** ان هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين وهذا
هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا في الكل كان التخصيص محض التحكم وايضا قد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة
واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الآية المعينة كذا وكذا مشكل الا اذا قيل ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال ان مراد الله من هذه الآية العامة فلان بعينه **المسئلة الخامسة** هذه
الآية من اقوى الدلائل ايضا على ان الكفر والايمان من الله لان قوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس ه
قد بينا انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان كل هذه الامور انما حصل من الله وباذنه والدلائل
العقلية ساعدت على صحته وهو دليل الداعي على ما لخصناه وايضا ان عاقلا لا يختار الجهل والكفر لنفسه فمن المحال
ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر
والجهل علمنا ان ذلك حصل بايجاد غيره فان قالوا انما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم قلنا فحاصل هذا
الكلام انه انما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في المسبوق لزم الذهاب
الى غير النهاية والا وجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا بايجاده وتكوينه وهذا هو المطلوب ه ه ه

قوله تعالى وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون
الا بانفسهم وما يشعرون فيه مسائل **المسئلة الاولى** الكاف في قوله وكذلك يوجب
التشبيه وفيه قولان الاول انه احالة على ما تقدم اي كما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها
الثاني انه معطوف على ما قبله اي كما زينا للكافرين ما كانوا يعملون كذلك جعلنا **المسئلة الثانية** الاكابر جمع الاكبر الذي
هو اسم والآية على التقديم والتأخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان يكون الاكابر مضافة لانه لا يتم
المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول
رئيسا او دليلا او ما اشبه ذلك لاقتضاء الجعل مفعولين ولانك اذا اضفت الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف
وذلك لا يجوز عند البصريين **المسئلة الثالثة** معنى تقدير الآية وجعلنا في كل قرية
مجرميها ليمكروا فيها وذلك يقتضي انه تعالى انما جعلهم بهذا الوصف لانه اراد منهم ان يمكروا بالناس وهذا ايضا
يدل على ان الخير والشر بارادة الله تعالى **اجاب** الجبائي عنه بان حمل هذه اللام على لام العاقبة
وذكر غيره انه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما اذا اراد ذلك فجاء الكلام على سبيل التشبيه وهذا ه
السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة من الحد والحصر **المسئلة الرابعة** قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر
لانهم لاجل رياستهم اقدر على المكر والغدر وترويج الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه تحمل
الانسان على المبالغة في حفظهما وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمة من الغدر والمكر والكذب والغيبة
والنميمة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للمال والجاه عيب سوى ان الله تعالى حكم بانه انما وصف بهذه الصفات
الذميمة من كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى وما يمكرون الا بانفسهم
وما يشعرون والمراد ما ذكره تعالى في آية اخرى وهي قوله ولا يحيق المكر السيء الا باهله وقد ذكرنا حقيقة
ذلك في اول سورة البقرة وفي تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون قالت المعتزلة
لا شك ان قوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر فلو كان ما قبل هذه الآية يدل
على انه تعالى اراد منهم ان يمكروا بالناس فكيف يليق بالرحيم الحكيم ان يريد منهم المكر ويخلق فيهم المكر ثم يهددهم
عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه ه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة قد ذكرناها مرارا فلا

قوله تعالى وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي
رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالاته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب
شديد بما كانوا يمكرون اعلم انه تعالى حكى عن اكابر الكفار وحسدهم انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة
تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب من عند الله وهذا يدل على نهاية حسدهم
والغرض انما هم مصرون على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل بل لنهاية الحسد قال المفسرون قال الوليد بن المغيرة والله
لو كانت النبوة حقا لكنت اولى بها من محمد فاني اكثر منه مالا وولدا فنزلت هذه الآية وقال الضحاك اراد كل واحد
منهم ان يخص بالوحي والرسالة كما اخبر الله تعالى عنه في قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة فظاهر الآية
التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك ايضا لانه تعالى قال واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي
رسل الله وهذا يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام وايضا فما قبل هذه الآية يدل على ذلك ايضا وهو
قوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها ليمكروا فيها ثم ذكر عقيب تلك الآية انهم قالوا لن نؤمن حتى
نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وظاهره يدل على ان المكر المذكور في الآية الاولى هو هذا الكلام الخبيث واما قوله تعالى
لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله ففيه قولان **الاول** وهو المشهور ان مراد القوم
ان يحصل لهم النبوة والرسالة كما حصلت لمحمد عليه السلام وان يكونوا متبوعين لا تابعين ومخدومين لا خادمين
والقول الثاني وهو قول الحسن ومنقول عن ابن عباس ان المعنى واذا جاءتهم آية من القرآن
تأمرهم باتباع النبي صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وهو قول مشركي العرب
لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه من الله الى ابي جهل والى فلان وفلان
كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان يأتيهم آيات قاهرة ومعجزات
ظاهرة مثل معجزات الانبياء المتقدمين كي يدل على صحة نبوة محمد عليه السلام قال المحققون والقول الاول
اقوى لان قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا يليق الا بالقول الاول ولمن نصر القول الثاني ان يقول انهم لما اقترحوا
تلك الآيات القاهرة فلو اجابهم الله اليها واظهر تلك المعجزات على وفق التماسهم لكانوا قد قربوا من منصب
الرسالة وحينئذ يصلح ان يجاب بقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته والمعنى ان للرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح
وضعها الا فيه فمن كان موصوفا بتلك الصفات التي لاجلها يصح وضع الرسالة فيه كان رسولا والا فلا
والعالم بتلك الصفات ليس الا الله سبحانه ه واعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسألة فقال بعضهم النفوس
والارواح متساوية في تمام الماهية فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله واحسان و
وتفضل وقال آخرون بل النفوس البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها فبعضها خيرة طاهرة من علائق الجسمانيات
مشرقة بالانوار الالهية مستعلية مؤثرة وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس ما لم تكن من القسم
الاول لم تصلح لقبول الوحي والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف
والمراتب لا نهاية لها فلاجرم كانت مراتب الرسل مختلفة فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ومنهم
من حصلت له معجزة واحدة او اثنتان وحصل له تبع عظيم ومنهم من كان الرفق غالبا عليه ومنهم من كان التشدد غالبا
عليه وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع وقوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته تنبيه على
دقيقة اخرى وهي ان اقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر والغل والحسد وقولهم
لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله عين المكر والحسد والغدر فكيف يعقل حصول النبوة والرسالة مع هذه
الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره
ان الثواب لا يتم الا بامرين التعظيم والمنفعة والعقاب ايضا لا يتم الا بامرين الاهانة والمضرة فقوله ه
سيصيبهم صغار عند الله وانما قدم ذكر الصغار على ذكر العذاب لان القوم انما تمردوا عن طاعة محمد صلى الله عليه وسلم طلبا
للعز والكرامة فالله تعالى بين انه يقابلهم بضد مطلوبهم فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان
وفي قوله صغار عند الله وجوه **الاول** ان يكون المراد ان هذا الصغار انما يحصل في الآخرة
وحيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه **والثاني** انهم يصيبهم صغار بحكم الله وايجابه في دار الدنيا فلما كان
ذلك الصغار لاجل جاز ان يضاف عند الله **الثالث** ان يكون المراد سيصيب
الذين اجرموا صغار ثم استأنف وقال عند الله اي معد لهم ذلك والمقصود منه التأكيد **الرابع** ان يكون
المراد صغار من عند الله وعلى هذا التقدير فلا بد من اضمار كلمة من واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله وعذاب شديد

فيحصل لهذا الكلام انه تعالى اعد لهم الخزي العظيم والعذاب الشديد ثم بين ان ذلك انما يصيبهم لاجل مكرهم وكذبهم وحسدهم

قوله تعالى

فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون

في الاية مسائل

المسألة الاولى

تمسك اصحابنا بهذه الاية في بيان ان الهداية والضلال من الله تعالى واعلم ان هذه الاية كما ان لفظها يدل على قولنا فلفظها ايضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة وبيانه ان العبد قادر على الايمان وقادر على الكفر فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين حاصلة على التسوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر او الكفر بدلا من الايمان الا اذا حصل في القلب داعية اليه وقد بينا ذلك مرارا كثيرة في هذا الباب وتلك الداعية لا معنى لها الا علمه او اعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة فانه اذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك الى الفعل الثاني وان حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن كون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وبينا بالدليل ان حصول هذه الدواعي لا بد وان يكون من الله تعالى وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة واذا حصل في القلب هذا الاعتقاد قوي القلب وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله وهذا هو انشراح الصدر للايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مثلا لمن ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم سبب للمفسدة العظيمة في الدين والدنيا ويوجب المضار الكثيرة فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ونفرة عظيمة عنه وهذا هو المراد من انه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا فصار تقدير الاية ان من اراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان وقوى دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل العقلي ان الامر كذلك ثبت ان لفظ القران مشتمل على هذه الدلالة العقلية واذا نطق قاطع البرهان على صريح لفظ القران فليس وراءه بيان ولا برهان قالت المعتزلة لنا في هذه الاية مقامان **المقام الاول** بيان انه لا دلالة في هذه الاية على قولكم **والمقام الثاني** مقام التاويل المطابق لمذهبنا وقولنا اما المقام الاول فتقريره من وجوه الاول ان هذه الاية ليس فيها انه تعالى اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها الا انه متى اراد ان يهدي انسانا فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله فعل كيت وكيت وليس في الاية انه تعالى يريد ذلك او لا يريده والدليل عليه انه تعالى قال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فبين تعالى انه كيف يفعل اللهو لو اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله والوجه الثاني انه تعالى لم يقل ومن يرد ان يضله عن الاسلام بل قال ومن يرد ان يضله وليس في الاية ان المراد ومن يضله عن الايمان **والوجه الثالث** انه تعالى بين في اخر الاية انه انما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره وانه ليس ذلك على سبيل الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون والوجه الرابع ان قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهذا يشعر بان جعل الصدر ضيقا حرجا يتقدم حصوله على حصول الضلال وان الحصول ذلك المتقدم اثرا في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلانا لا نقول به واما عندكم فلانا المقتضي لحصول الجهل والضلال هو ان الله تعالى يخلقه فيه بقدرته فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان هذه الاية لا تدل على قولكم اما المقام الثاني وهو ان تفسير هذه الاية على وجه يليق بقولنا فتقريره من وجوه الاول وهو الذي اختاره الجبائي ونصره ٥ القاضي فنقول تفسير الاية ومن يرد الله ان يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير هذا الشرح هو انه تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه ولهذا النوع الطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن الا بعد ان يصير مؤمنا وهي بعد ان يصير الرجل مؤمنا يدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاذا امن عبد واراد ثباته فحينئذ يشرح صدره اي يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند واراد الله تعالى ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج ثم سال الجبائي نفسه وقال كيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم لهم البتة ولا حزن واجاب عنه بانه تعالى لم يخبر انه يفعل بهم ذلك في كل وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الاوقات طيبي القلوب وسال القاضي فلا يمتنع كونهم في بعض نفسه على هذا الجواب سؤالا اخر يجب ان يعلموا في كل كافر انه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الاوقات واجاب عنه بانه تعالى لم يقل ذلك ولكن لا يمكن خصوصا عند ورود ادلة الله وعند ظهور نعمة الله للمؤمنين وعند ظهور الذلة ٥ والصغار فيهم هذا غاية تقرير هذا الجواب **والوجه الثاني** في التاويل قالوا لم لا يجوز ان يقال

المراد

المراد ومن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح صدره للاسلام اي يشرح صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لانه لما راى ان بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة يزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل اليه ومن يرد ان يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ففي ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج صدره بسبب الحزن الشديد الذي ناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار قالوا فهذا وجه قريب واللفظ محتمل فوجب حمل اللفظ عليه **والوجه الثالث** في التاويل انه تعالى جعل في الكلام تقديما وتاخيرا فيكون المعنى من شرح صدره بالايمان فقد اراد ان يهديه اي يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان او يهديه الى الجنة ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان وقد اراد الله ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى انه يحرمه عن الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان فهذا هو مجموع كلامهم في هذا الباب **والجواب** عما قالوه اولا انه تعالى لم يقل في هذه الاية انه يضله بل المذكور فيه انه لو اراد ان يضله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله ٥ الرجس على الذين لا يؤمنون تصريح بانه يفعل بهم ذلك الاضلال لان حرف الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون والجواب عما قالوه ثانيا وهو قوله ومن يرد ان يضله ليس فيه بيان انه يضله عن الدين فنقول ان قوله في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون تصريح بان المراد من قوله ومن يرد ان يضله هو ان يضله عن الدين ٥ **والجواب** عما قالوه ثالثا من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون يدل على انه تعالى انما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد وكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين نقضي عليهم بانهم لا يؤمنون واذا حملنا هذه الاية على هذا الوجه سقط ما ذكروه والجواب عما قالوه رابعا ان ظاهر الاية يقتضي ان يكون ضيق الصدر وحرجه سببا متقدما على الضلال وموجبا له فنقول والامر كذلك لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقاد ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الاخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس ونفور القلب عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيق الشديد لان الطريق اذا كان ضيقا لم يقدر الداخل على ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه فلاجل حصول المشابهة من هذا الوجه اطلق لفظ الضيق والحرج عليه فقد سقط هذا الكلام واما الوجه ٥ الاول ان الدلائل الثلاثة التي ذكروها **فالجواب** [illegible]

[illegible]

ما ذكرتموه من السؤالات ؛ **المسألة الثانية** في تفسير ألفاظ الآية اما شرح الصدر
ففي تفسيره وجهان الاول قال الليث يقال شرح صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك الامر فتوسع والقول
ان مراد الليث بشرح الصدر توسيع الصدر ولا شك انه ليس المراد منه ان يوسع صدره لما بيناه فيما تقدم فلا بد من
اعادته فنقول اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح مال قلبه اليه وقويت رغبته في حصوله
وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله فتسمى هذه الحالة بسعة النفس واذا اعتقد في عمل من الاعمال ان شره
زائد وضرره راجح عظمت النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة ونبوة عن قبوله ومعلوم ان الطريق اذا كان ضيقا
لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فاذا حصل اعتقاد ان الامر الفلاني
زائد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل ذلك الميل في ذلك القلب فقيل انشرح الصدر له واذا حصل اعتقاد
انه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل اليه فقيل صار الصدر شبيها بالطريق الضيق الذي لا يمكن
الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه والوجه الثاني في تفسير الشرح يقال شرح فلان
امره اذا اظهره واوضحه وشرح مسألة اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظة الشرح غير مختص بالجانب الحق
لانه وارد في الاسلام في قوله افمن شرح الله صدره للاسلام وفي الكفر في قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا اما المفسرون
لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل كيف يشرح الله صدره فقال عليه السلام يقذف نورا فيه
حتى ينفسح وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال عليه السلام الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار
الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت واقول هذا الحديث من دلائل الدلائل على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الصدر
وتقريره ان الانسان اذا تصور ان الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر فاذا حصل الجزم بذلك اما بالبرهان
او التجربة او التقليد لابد وان يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة وهو الانابة الى دار الخلود
والنفرة عن دار الدنيا وهو المراد من التجافي عن دار الغرور واما الاستعداد للموت قبل الموت فهو يشتمل على امرين على
النفرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة واذا عرفت هذا فنقول الداعي الى الفعل لابد وان يحصل قبل حصول الفعل وشرح ٥
الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان فلهذا المعنى اشعر ظاهر الآية بان شرح الصدر متقدم على حصول
الاسلام وكذا القول في جانب الكفر واما قوله ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ففيه مباحث
البحث الاول قرأ ابن كثير ضيقا ساكنة الياء وكذلك في الفرقان والباقون مشددة الياء
مكسورة فيحتمل ان يكونا المشدد والمخفف بمعنى واحد كسيد وسيد وهين وهين ولين ولين وميت وميت وقرأ نافع ٥
وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء والباقون بفتحها قال الفراء وهو في كسره ونصبه بمنزلة الوحد والوحد والفرد
والفرد والدنف والدنف وقال الزجاج الحرج في اللغة اضيق الضيق ومعناه ذو حرج في صدره ومن قال حرج جعله
فاعلا وكذلك رجل دنف ذو دنف ودنف نعت **البحث الثاني** قال بعضهم الحرج
بكسر الراء الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهي الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراعية وحكى الواحدي في هذا
الباب حكايتين احداهما روي عن عبيد بن عمير عن عبد الله بن عباس انه قرأ هذه الآية وقال هل هنا من بني بكر احد
قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الموضع الكثير الشجر المتشابك الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس كذلك قلب
الكافر والثانية روى الواحدي رحمه الله عن ابي الصلت الثقفي قال قرأ عمر بن الخطاب هذه الآية ثم قال ائتوني
رجلا من كنانة واجعلوه راعيا فأتوه به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم قال الحرجة فينا الشجرة تحدق بها الاشجار
فلا يصل اليها راعية ولا وحشية فقال عمر كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير اما قوله تعالى كانما يصعد في السماء
ففيه بحثان **البحث الاول** قرأ ابن كثير يصعد ساكنة الصاد وقرأ ابو بكر يصاعد
مشددة الصاد والعين بغير الف اما قراءة ابن كثير يصعد فهي من الصعود والمعنى انه في نفوره عن الاسلام وثقله عليه
بمنزلة من تكلف الصعود الى السماء فكما ان ذلك التكليف ثقيل على القلب فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر واما قراءة
ابي بكر يتصاعد فهو مثل تصاعد واما قراءة الباقين يصعد فهي بمعنى يتصعد فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف
ما يثقل عليه **البحث الثاني** في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان اذا
كلف الصعود الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وقعه عليه وقويت نفرته عنه فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان
ويعظم نفرته عنه والثاني ان يكون التقدير ان قلبه يتباعد عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد
من الارض الى السماء اما قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ففيه بحثان البحث الاول الكاف في قوله كذلك
يفيد التشبيه بشيء وفيه وجهان الاول التقدير ان يجعل الرجس عليهم كجعله ضيق الصدر في قلوبهم والثاني قال الزجاج

التقدير مثل ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس **البحث الثاني** اختلفوا في تفسير الرجس فقال
ابن عباس هو الشيطان يسلطه الله عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطاء الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس
اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة ٥ ولنختم تفسير هذه الآية بما روي عن محمد بن كعب القرظي انه قال
تذاكرنا في امر القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا عليه السلام فاذا كان يوم
القيامة نادى منادي وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فتقوم القدرية وقد اورد القاضي هذا الحديث
في تفسيره وقال هذا الحديث من اقوى ما يدل على ان القدرية هم الذين ينسبون افعال العباد الى الله تعالى وقد ثبت
وعلمنا الا ان الذين يقولون هذا القول هم خصماء الله لانهم يقولون لله اي ذنب لنا حتى تعاقبنا وانت
الذي خلقته فينا واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له وما يسرت لنا غيره فهؤلاء لابد وان يكونوا خصماء الله بسبب
هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله مكن وازاح العلة وانما اتى العبد من قبل نفسه فكلامه موافق لما يعامل به من انزال
العقوبة فلا يكونون خصماء لله بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لانه يقال له
لم يبعد منك انك ما عرفت مذهب خصومك انه ليس للعبد على الله حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله
الرب في العبد فهو حكمة وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف يصير الانسان الذي هذا دينه واعتقاده
خصما لله تعالى انما الذين يكونون خصما لله فهم المعتزلة وتقريره من وجوه **الاول** انه يدعي عليه وجوب
الثواب والعوض ويقول لو لم تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء فهذا
الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى والثاني ان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه في آخر رمق
حياته قال لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات ثم ان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة والدرجات الرفيعة
الف الف الف سنة ثم اراد ان يقطع عنه تلك النعم لحظة واحدة فكذلك يقول ايها الاله اياك ثم اياك ان تترك
ذلك لحظة واحدة فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية والحاصل ان اقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة
واحدة اوجب على الاله ايصال تلك النعم مدة لا آخر لها ولا طريق له الى الخلاص عن عهدة العبد فهذا هو الخصومة
اما ان يقول انه لا حق لاحد من الملائكة والانبياء على الله وكل ما يصل اليهم من الثواب فهو بفضل واحسان من الله فهذا لا يكون
خصما **والوجه الثالث** في تقرير هذه الخصومة ما يحكى عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
لما فارق مجلس استاذه ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق يوما من
الايام ان الجبائي عقد مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس وجلس في بعض الجوانب
مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من العجائز اني اعلمك مسألة فاذكرها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة ٥
من البنين واحد كان في غاية الدين والزهد والثاني كان في غاية الكفر والفسق والثالث كان صبيا لم يبلغ فماتوا على
هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات
النار واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له لو اراد الصبي ان يذهب الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها
اخوه الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لان الله يقول له ان اخاك انما وصل الى تلك الدرجات العالية بسبب انه اتعب نفسه
في العلم والعمل وانت ليس معك ذلك فقال ابو الحسن قولي له لو ان الصبي يقول يا رب العالمين ليس الذنب لي لانك ما ابقيتني الى
البلوغ ولو امهلتني فربما زدت على اخي الزاهد في الزهد والدين فقال الجبائي يقول الله له كنت اعلم انك لو عشت لطغيت
وكفرت وكنت تستوجب النار فقبل ان تصل الى تلك الحالة راعيت مصلحتك وامتك حتى تنجو من العقاب فقال ابو الحسن
قولي له لو ان الاخ الكافر الفاسق رفع رأسه من الدرك الاسفل من النار وقال يا رب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين
كما علمت من ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ كفر علمت مني ذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي قال الراوي فلما
وصل الكلام الى هذا الموضع انقطع الجبائي فلما نظر الى ابي الحسن علم ان هذه المسألة منه لا من العجوز ثم ان ابا الحسين
البصري جاء بعد ارادة ادوار والكرمي بعد الجبائي فاراد ان يجيب عن هذا السؤال فقال نحن لا نرضى في جواب هؤلاء الاخوة
الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم بل انا نجيب بجواب آخر سوى ما ذكرتم وقال هو مبني في مسألة اختلف شيوخنا
فيه وهي انه هل يجب على الله تعالى ان يكلف العبد ام لا قال البصريون التكليف محض التفضل والاحسان وهو غير واجب
على الله تعالى وقال البغداديون انه واجب على الله فان فرعنا على قول البصريين فلله تعالى ان يقول لذلك الصبي اني طولت
عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كوني متفضلا على اخيك الزاهد بهذا التفضل ان اكون متفضلا
عليك بمثله واما ان فرعنا على قول البغداديين **فالجواب** انه يقال له اذا اطالة اخيك
وتوجيه التكليف عليه كان احسانا في حقه ولم يلزم من عود منفعة الى الغير لزوم مثله ٥ اما اطالة عمرك وتوجيه

التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدة الى الغير فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقك فظهر الفرق فهذا تلخيص كلام ابي الحسين البصري رحمه الله في تلخيص جوابه المتقدم عن سؤال الاشعري وقال مولانا فخر الملة والدين رضي الله عنه اقول قبل الخوض في الجواب ان كلام ابي الحسين في صحة المناظرة بين الله وبين العبد انما تليق على قول المعتزلة فاما على قول اصحابنا فلا مناظرة البتة بين الرب وبين العبد وليس للعبد ان يقول لربه لم فعلت كذا ولم ما فعلت كذا فثبت ان جميع ما ذكره هو المعتزلة لا اهل السنة وذلك يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا ثم نقول اما الجواب الاول وهو ان العالم لو لم يعلم وجه التكليف تفضل فيجوز ان يخص به بعضا دون بعض فنقول هذا الكلام مدفوع لانه تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله الى الثاني قبيح من الله تعالى لانا بينا ان هذا الثاني ليس بفاعل شيئا على الله ولا يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه وهذا الثاني محتاج الى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح فيما بيننا الا ترى ان من منع غيره من النظر الى المرآة المنصوبة على الجدار او من الاستضاءة بنار غيره قبح ذلك لانه منع من النفع من غير ضرر اليه ولا ايصال نفعه اليه فان كان علم الفعل في التحسين والتقبيح معقولا فليكن معقولا ههنا وان لم يكن معقولا لم يكن معقولا البتة في شيء من المواضع وبطل كلية مذهبكم فثبت ان هذا الجواب فاسد واما الجواب الثاني فهو ايضا فاسد وذلك لانه لو كان تكليفه يتضمن مفسدة في حق غيره ان هذا التكليف يوجب لزوم حصول المفسدة والا لزم ان تنفصل عن المفسدة ابدا في حق الكل وانه باطل ههنا اذ الله تعالى علم انه اذا كلف هذا الشخص فان شخصا اخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تكليفه فكذلك قد علم من ذلك الكافر انه اذا كلفه فانه يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب ان يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله من حاله انه يكفر وان لم يجب فهذا الوجب هناك فاما القول بانه يجب عليه تعالى ترك التكليف اذا علم ان غيره يختار فعلا قبيحا عند هذا التكليف ولا يجب عليه تركه اذا علم تعالى ان ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف فهذا محض التحكم فثبت ان الجواب الذي استخرجه ابو الحسين البصري بلطيف فكره ودقيق نظره بعد ان بقي ادوارا ضعيف فظهر ان رحمه الله هو المعتزلة لا اصحابنا والله اعلم

قوله تعالى وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون

في الآية مسائل

المسألة الاولى قوله وهذا اشارة الى مذكور تقدم ذكره وفيه قولان الاول وهو الاقوى عندي انه اشارة الى ما ذكره وقرره في الآية المتقدمة وهو ان الفعل يتوقف على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله تعالى وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدأ لجميع الكائنات والممكنات وانما سماه صراطا لان العلم به يؤدي الى العلم بالتوحيد الحق وانما وصفه بكونه مستقيما لان قول المعتزلة غير مستقيم وذلك لان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان توقف على المرجح لزم ان يتوقف الفعل لا محالة عن القادر على انضمام الداعي اليه وحينئذ يتم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة واما ان لم يتوقف رجحان احد طرفي الممكن على الآخر على مرجح وجب ان يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وابطال القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر فاما القول بان هذا الرجحان محتاج الى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقوله هؤلاء المعتزلة فهو معوج غير مستقيم انما المستقيم هو الحكم بثبوت الحاجة على الاطلاق وذلك يوجب عين مذهبنا فهذا القول هو المختار عندي في تفسير هذه الآية والقول الثاني ان قوله وهذا صراط ربك مستقيما اشارة الى كل ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس يريد هذا الذي انت عليه يا محمد دين ربك وقال ابن مسعود يعني القرآن والقول الاول اولى لان عود الاشارة الى اقرب المذكورات اولى فاذا ثبت هذا فنقول لما امر الله تعالى بمتابعة ما في الآية المتقدمة وجب ان يكون من المحكمات لا المتشابهات لانه تعالى اذا ذكر شيئا وبالغ في الامر بالتمسك به والرجوع اليه والتعويل عليه وجب ان يكون من المحكمات فثبت ان الآية المتقدمة من المحكمات وانه يجب اجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل

المسألة الثانية قال الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه معنى هذا وذلك ان ذا يتضمن معنى الاشارة كقولك هذا زيد قائما معناه اشير اليه في حال قيامه واذا كان العامل في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال عليه لا يجوز قائما هذا زيد ويجوز ضاحكا جاء زيد اما قوله قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون فنقول اما تفصيل الآيات فمعناه ذكرها فصلا فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالآخر والله تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة من هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه مختلفة واما قوله لقوم يذكرون فالذي اظنه والعلم عند الله انه تعالى انما جعل مقطع هذه الآية بهذه اللفظة لانه تقرر في عقل كل احد ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر الا لمرجح فكانه تعالى يقول للمعتزلي ايها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر

قوله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم

بما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما بين عظيم نعمه في الصراط المستقيم وبين تعالى انه بعده لمن يكون من المذكرين بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك الصراط المستقيم فقال لهم دار السلام عند ربهم وفي هذه الآية تشريفات الاول قوله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي هذه الآية تشريفات الاول قوله تعالى لهم دار السلام وهذا يوجب الحصر فمعناه لهم دار السلام لا لغيرهم وفي قوله دار السلام قولان

الاول ان السلام من اسماء الله تعالى فدار السلام هي الدار المضافة الى الله تعالى كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله والقول الثاني ان السلام صفة الدار بمعنى دار السلامة والمعنى دار السلامة والعرب تحذف من الهاء في كثير من المصادر فيقولون ضلال وضلالة وسفاه وسفاهة ورضاع ورضاعة الثاني ان السلام جمع السلامة وانما سميت الجنة بهذا الاسم لان انواع السلامة حاصلة فيها باسرها اذا عرفت هذين القولين فالقائلون بالقول الاول قالوا انه اولى لان اضافة الدار الى الله تعالى نهاية في تشريفها وتعظيمها واكرام قدرها فكان ذكر هذه الاضافة مبالغة في تعظيم الامر والقائلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين الاول ان وصف الدار بكونها دار السلامة ادخل في الترغيب من اضافة الدار الى الله والثاني ان وصف الله تعالى بانه السلام في الاصل مجاز وانما وصف بذلك لانه تعالى ذو السلام واذا امكن حمل الكلام على حقيقته كان اولى

النوع الثاني من الفوائد المذكورة في هذه الآية قوله عند ربهم وفي تفسيره وجوه الوجه الاول المراد انه معد عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة ونظيره قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان وصولهم اليها وكونهم على ثقة من ذلك الوجه الثاني وهو الاقرب الى التحقيق ان قوله عند ربهم يشعر بان ذلك الامر المدخر موصوف بالقرب من الله وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة وذلك يدل على ان ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة الى حيث لا يعرف كنهه الا الله ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين

الوجه الثالث انه كما قيل في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون وقال في صفة المؤمنين في الدنيا انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وقال ايضا انا عند ظن عبدي بي وقال في صفتهم يوم القيامة في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال في دارهم لهم دار السلام عند ربهم وقال في ثوابهم جزاؤهم عند ربهم وذلك يدل على حصول كمال صفة العبدية بواسطة صفة العندية

النوع الثالث من التشريفات المذكورة في هذه الآية قوله وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله سبحانه عند ربهم يدل على قربهم من الله وقوله وهو وليهم يدل على قربه منهم ولا نرى في العقل درجة للعبد اعلى من هذه الدرجة وايضا فقوله وهو وليهم يفيد الحصر اي لا ولي لهم الا هو وكيف وهذا التشريف انما حصل في التوحيد المذكور في قوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهؤلاء الاقوام قد عرفوا في هذه الآية ان المدبر والمقدر ليس الا هو وان النافع والضار ليس الا هو وان المسعد والمشقي ليس الا هو وانه لا مبدأ للكائنات والممكنات الا هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن كل ما سواه فما كان رجوعهم الا اليه وما كان توكلهم الا عليه وما كان انسهم الا به وما كان خضوعهم الا له فلما صاروا بالكلية له لا جرم قال سبحانه وهو وليهم وهذا اخبار بانه تعالى متكفل بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيه الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وايصال الخيرات ودفع الآفات والبليات ثم قال تعالى بما كانوا يعملون وانما ذكر ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فان العمل لا بد منه وتحقيق القول فيه ان بين النفس والبدن تعلقا شديدا فكما ان الهيآت النفسانية قد تنزل من النفس الى البدن مثل ما اذا تصور امرا اسفا ظهر الاثر على البدن فيسخن البدن ويحمى فكذلك الهيآت البدنية قد تصعد من البدن الى النفس فاذا واظب الانسان على اعمال البر والخير ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس وذلك يدل على ان الانسان لا بد له من العمل وانه لا سبيل له الى تركه البتة

قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الانس وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله ان ربك حكيم عليم

اعلم انه تعالى لما بين حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك ليكون قصة اهل الجنة مردفة بقصة اهل النار وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد وفيه مسائل

المسألة الاولى ويوم نحشرهم منصوب بمحذوف اي واذكر يوم نحشرهم او يوم نحشرهم قلنا يا معشر الجن كان ما لا يوصف لفظاعته

المسألة الثانية الضمير في قوله ويوم نحشرهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى المعلوم لا الى المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علم الله انه يبعثهم والثاني انه عائد الى الشياطين الذين تقدم ذكرهم في قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا

المسألة الثالثة في الآية محذوف والتقدير ويوم نحشرهم جميعا فنقول يا معشر الجن ويكون هذا القائل هو الله كما انه الحاشر لجميعهم وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون الا تبكيتا لانه ما حصل منهم وانهم تمردوا في الدنيا فيتبين حالهم في الآخرة الى الاستسلام والانقياد والاعتراف لا جرم قال الزجاج المعنى فيقال لهم يا معشر الجن ثم يبعد ان يتكلم الله تعالى بنفسه مع الكفار

بدليل قوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم اما قوله تعالى قد استكثرتم من الانس فنقول هذا لا بد فيه من التاويل لان الجن لا يقدرون على الاستكثار من نفس الانس لان القادر على الجسم وعلى الاحيا والقتل ليس الا الله فوجب ان يكون المراد قد استكثرتم من الدعا الى الضلال مع مصادفة القبول اما قوله وقال اولياؤهم من الانس فالاقرب ان فيه حذفا فكما قال للجن تبكيتا فكذلك قاله للانس توبيخا لانه حصل من الجن الدعا ومن الانس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين فلما بكت تعالى كلا الفريقين حكى ههنا جواب الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض فوصفوا انفسهم بالتوفر على منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها الى ان بلغوا هذا المبلغ عنده اعتقدوا الكفر ثم اعترفوا بذلك ثم ههنا قولان

الاول ان قوله استمتع بعضنا ببعض المراد منه انه استمتع الجن بالانس والانس بالجن ثم على هذا القول ففي المراد بذلك الاستمتاع وجهان الاول ان معنى هذا الاستمتاع هو ان الرجل اذا سافر فامسى بارض قفر وخاف على نفسه قال اعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت آمنا في نفسه فهذا استمتاع الانس بالجن واما استمتاع الجن بالانس فهو ان الانسي اذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما منه للجن وذلك الجني يقول قد سدت الانس والجن لان الانسي قد اعترف له بانه يقدر ان يدفع عنه وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن

والوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع ان الانس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصاروا كالرؤسا والانس كالاتباع والخادمين المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رئيسهم ومخدومهم في قليل ولا كثير ولا شك ان هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالانس واما استمتاع الانس بالجن فهو ان الجن كانوا يدلونهم على انواع الشهوات واللذات والطيبات ويسهلون تلك الامور عليهم وهذا القول اختيار الزجاج قال وهذا اولى من الوجه المتقدم والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الانس ومن كان يقول اعوذ بسيد هذا الوادي قليل والقول الثاني ان قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض هو كلام الانس خاصة لان استمتاع الجن بالانس وبالعكس امر قليل نادر لا يكاد يظهر اما استمتاع بعض الانس ببعض فهو امر ظاهر فوجب حمل الكلام عليه وايضا قوله تعالى وقال اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس الذين هم اولياء الجن فوجب ان يكون المراد من استمتاع بعضهم استمتاع بعض اولئك القوم ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا والمعنى ان ذلك الاستمتاع كان حاصلا الى اجل معين ووقت محدود ثم جاءت الخيبة والحسرة والندامة من حيث لا ينفع واختلفوا في ان ذلك الاجل اي الاوقات فقال بعضهم هو وقت الموت وقال آخرون هو وقت التخلية والتمكين وقال قوم ثالث المراد وقت المحاسبة في القيمة والذين قالوا بالقول الاول قالوا انه يدل على ان كل من مات من مقتول وغيره فانه يموت باجله لانهم اقروا انهم بلغوا اجلهم الذي اجلت لنا وفيهم المقتول وغير المقتول ثم قال تعالى قال النار مثواكم اي قال الله تعالى النار مثواكم والمثوى المقام والمقر والمصير ثم لا يبعد ان يكون للانسان مقام معين ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى فبين تعالى ان ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله خالدين فيها ثم قال تعالى الا ما شاء الله وفيه وجوه

الاول ان المراد منه استثناء اوقات المحاسبة لانه في تلك الاحوال ليسوا بخالدين في النار الثاني المراد الا الاوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار الى عذاب الزمهرير روي انهم يدخلون واديا فيه برد شديد فهم يطلبون الرد في ذلك البرد الى حر الجحيم

الثالث قال ابن عباس استثنى الله قوما سبق في علمه انهم يسلمون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول يجب ان يكون ما بمعنى من قال الزجاج والقول الاول اولى لان معنى الاستثنا انما هو من يوم القيمة لان قوله ويوم يحشرهم جميعا هو يوم القيمة ثم قال خالدين فيها مذ يبعثون الا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم قال ابو مسلم هذا الاستثنا غير راجع الى الخلود وانما هو راجع الى الاجل المؤجل لهم فكانهم قالوا وبلغنا الاجل الذي اجلت لنا الا من اهلكته قبل الاجل المسمى كقوله تعالى الم يروا كم اهلكنا قبلهم من قرن وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود فمن اهلكه الله قبل الاجل الذي لو آمنوا لبقوا الى ان يموتوا اليه وتلخيص الكلام انهم يقولون استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الاجل الا من شئت ان تخترمه فاخترمته قبل ذلك لكفره وضلاله واعلم ان هذا الوجه وان كان محتملا الا انه ترك لظاهر ترتيب الالفاظ في الاية ولما امكن اجراء الاية على ظاهرها فلا حاجة الى هذا التكلف ثم قال ان ربك حكيم عليم اي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة وكانه تعالى يقول انما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الابد لعلمي انهم يستحقون ذلك

المسألة الرابعة قال ابو علي الفارسي قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر دون المكان لان قوله خالدين فيها حال واسم الموضع لا يعمل عمل الفعل فقوله النار مثواكم معناه النار اهل ان تقيموا فيها خالدين

قوله تعالى

وكذلك

وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون فيه مسائل

المسألة الاولى في الاية فوائد الفائدة الاولى ان الله تعالى لما حكى عن الجن والانس ان بعضهم يتولى بعضا بين ان ذلك انما حصل بتقديره وقضائه فقال وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا والدليل عليه ان الامر كذلك ان القدرة صالحة للطرفين اعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي الى الصداقة لما حصلت الصداقة وتلك الداعية لا تحدث الا بخلق الله قطعا للتسلسل ثبت بهذا البرهان انه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا وبهذا التقدير تصير هذه الاية دليلا لنا في مسألة الجبر والقدر الفائدة الثانية انه تعالى لما بين في اهل الجنة ان لهم دار السلام بين انه تعالى وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وكذلك لما بين حال اهل النار ذكر ان مقرهم ومثواهم النار ثم بين ان اولياءهم من يشبههم في الظلمة والخزي والنكال وهذه مناسبة حسنة لطيفة

الفائدة الثالثة الكاف كاف التشبيه في قوله وكذلك نولي يقتضي شيا تقدم ذكره والتقدير كانه قال كما انزلت بالجن والانس الذين تقدم ذكرهم العذاب الدائم الذي لا مخلص منه كذلك نولي بعض الظالمين بعضا

الفائدة الرابعة وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا الا ان الجنسية علة الضم فالارواح الخبيثة تنضم الى ما يشاكلها في الخبث فكذلك القول في الظالم فكل احد يهتم بمن يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية المسألة الثانية الاية تدل على ان الرعية متى كانوا ظالمين فالله تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فان ارادوا ان يتخلصوا من ذلك الامير الظالم فليتركوا الظلم وايضا الاية تدل على انه لا بد في الخلق من امير وحاكم لانه تعالى اذا كان لا يخلي اهل الظلم من امير ظالم فبان لا يخلي اهل الصلاح من امير يحملهم على زيادة الصلاح كان اولى قال علي رضي الله عنه لا يصلح للناس الا امير عادل او جاير فانكروا قوله او جاير فقال نعم يؤمن السبيل ويمكن من اقامة الصلاة وحج البيت وروي ان ابا ذر سأل الرسول عليه السلام الامارة فقال انك ضعيف وانها امانة وهي يوم القيمة خزي وندامة الا من اخذها بحقها وادى ما عليه منها وعن مالك بن دينار جا في بعض كتب الله انا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة لا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الي اعطفهم عليكم اما قوله تعالى بما كانوا يكسبون فالمعنى نولي بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم والمراد منه ما بينا ان الجنسية علة الضم

قوله تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحيوة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين

المراد من هذه الاية من بقية ما ذكره الله تعالى في توبيخ الكفار يوم القيمة وبين تعالى انه لا يكون لهم الا الجحود على سبيل التشهد على انفسهم بانهم كانوا كافرين وانهم لا يقبل لهم الا الحجة وفي الاية مسائل

المسألة الاولى قال اهل اللغة المعشر كل جماعة امرهم واحد ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة والجمع المعاشر وقوله رسل منكم اختلفوا انه هل كان من الجن رسول ام لا فقال الضحاك ارسل من الجن رسلا كالانس وتلا هذه الاية وتلا قوله وان من امة الا خلا فيها نذير ويمكن ان يحتج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا قال المفسرون والسبب فيه ان استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فوجب في حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس ليكمل الاستيناس اذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب ان يكون رسول الجن من الجن

والقول الثاني وهو قول الاكثرين انه ما كان من الجن رسول البتة وانما كانت الرسل من بني آدم وما رايت في تقرير هذا القول حجة الا ادعاء الاجماع وهو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف ويمكن ان يستدل فيه بقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين واجمعوا على ان المراد بهذا الاصطفا النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم فقط فاما تمسك الضحاك بظاهر هذه الاية فالكلام عليه من وجوه

الاول انه تعالى قال يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم يقتضي ان رسل الجن والانس يكون بعضا من ابعاض هذا المجموع واذا كان الرسل من الانس كان الرسل بعضا من ابعاض ذلك المجموع فكان هذا القدر كافيا في حمل اللفظ على ظاهره فلم يلزم من ظاهر هذه الاية اثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد ان يقال ان الرسل كانوا من الانس الا انه تعالى كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به كما قال تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن فاولئك الجن كانوا رسل الرسل فكانوا رسلا لله تعالى والدليل عليه انه تعالى سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما وتحقيق القول فيه انه تعالى انما بكت الكفار بهذه الاية لانه تعالى ازال العذر وازاح العلة بسبب انه ارسل الرسل الى الكل مبشرين ومنذرين فاذا وصلت البشارة والنذارة الى الكل بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من ازاحة العذر وازالة العلة فكان المقصود حاصلا

الوجه الثالث

في الجواب قال الواحدي قوله تعالى رسل منكم اراد من احدكم وهو الانس وهو كقوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اي من احدهما وهو الملح الذي ليس بعذب واعلم ان الوجهين الاولين لا حاجة فيهما الى ترك الظاهر والوجه الثالث يحوج الى ترك الظاهر فالاول اولى قوله يقصون عليكم اياتي قال المراد التنبيه على الادلة بالتلاوة وبالتاويل وينذرونكم لقاء يومكم هذا اي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك الا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على انفسنا وانما لزمهم السبب في انهم اقروا في هذه الاية بالكفر وجحدوه في قوله والله ربنا ما كنا مشركين فلان يوم القيمة يوم طويل والاحوال فيه مختلفة فتارة يقرون واخرى يجحدون وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب احوالهم فان من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا والمعنى انهم لما اقروا على انفسهم بالكفر فكانه تعالى يقول وانما وقعوا في ذلك الكفر بسبب انهم غرتهم الحيوة الدنيا ثم قال تعالى وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين والمراد انهم وان بالغوا في عداوة الانبياء والطعن في شرائعهم ومعجزاتهم الا ان عاقبة امرهم انهم اقروا على انفسهم بالكفر ومن الناس من حمل قوله وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين بانه تشهد عليهم الجوارح بالشرك والكفر ومقصود هم دفع التكرار عن الاية وكيف ما كان فالمقصود من شرح احوالهم في القيمة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية والله اعلم واعلم ان اصحابنا يتمسكون بقوله تعالى الم ياتكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا على انه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع فانه لو حصل الوجوب واستحقاق العذاب قبل ورود الشرع لم يبق لهذا التعليل والذكر فائدة

قوله تعالى

ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون اعلم انه تعالى لما بين انه ما عذب الكفار الا بعد ان بعث اليهم الانبياء والرسل بين في هذه الاية ان هذا هو العدل والحق والواجب وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك اشارة الى ما تقدم من بعثة الرسل اليهم وانذارهم سوء العاقبة وهو خبر مبتدا محذوف والتقدير الامر ذلك واما قوله ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم ففيه وجوه احدها انه تعليل والمعنى الامر ما قصصنا عليك لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم وثانيها ان تكون ان هي التي تنصب الافعال وثالثها يجوز ان تكون مخففة من الثقيلة والمعنى لانه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في قوله لانه ضمير الشان والحديث والتقدير لان الشان والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم

وثانيها انه يجعل قوله ان لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع واما قوله بظلم ففيه وجهان الاول ان يكون المعنى وما كان ربك مهلك القرى ظالما عليهم وهو كقوله وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون في سورة هود فعلى الوجه الاول يكون الظلم فعلا للكفار وعلى الثاني يكون عائدا الى فعل الله تعالى والوجه الاول اليق بقول اهل السنة لان القول الثاني يوهم ان الله تعالى لو اهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما وليس الامر عندنا كذلك لانه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فلا اعتراض عليه لاحد في شيء من افعاله واما المعتزلة فهذا القول مطابق لمذهبهم وموافق لمعتقدهم واما اصحابنا فمن فسر الاية بهذا الوجه الثاني قال انه تعالى لو فعل ذلك لم يكن ظالما ولكنه يكون في صورة الظالم فيما بيننا فوصف بكونه ظالما مجازا وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله بظلم واهلها مصلحون واما قوله واهلها غافلون فليس المراد منه الغفلة ابتغاء المرع فيما وعظ به بل معناه انه لا يتبين لهم كيفية الحال وان لا يزيل عذرهم وعلتهم واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في اثبات انه لا يحصل الوجوب قبل الشروع وان العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة قالوا لانها تدل على انه تعالى لا يعذب احدا على امر من الامور الا بعد البعثة للرسل والمعتزلة قالوا انها تدل من وجه اخر على ان الوجوب قد تقرر قبل مجيء الشرع لانه تعالى قال ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فهذا الظلم انما يكون عائدا الى العبد او الى الله تعالى فان كان الاول فهذا يدل على امكان ان يصدر منه الظلم قبل البعثة وانما يكون الفعل ظلما قبل البعثة لو كان قبيحا وذنبا قبل بعثة الرسل وذلك هو المطلوب وان كان الثاني فذلك يقتضي ان يكون هذا الفعل قبيحا من الله وذلك لا يتم الا مع الاعتراف بتحسين الفعل وتقبيحه

قوله تعالى

ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون في الاية مسائل

المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحده تعملون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة

المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما شرح احوال اهل الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا فقال ولكل درجات مما عملوا وفي الاية قولان الاول ان قوله ولكل درجات مما عملوا عامة في المطيع والعاصي والتقدير ولكل عامل عمل فله في عمله درجات فتارة يكون في درجة ناقصة واخرى يترقى منها الى درجة كاملة وانه تعالى عالم بها على التفصيل التام فترتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق به من الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر والقول الثاني

ان قوله ولكل درجات مما عملوا مختص باهل الطاعة لان لفظ الدرجة لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية والصواب هو الاول

المسئلة الثالثة ان هذه الاية تدل ايضا على صحة قولنا في مسئلة الجبر والقدر وذلك لانه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة وعلم تلك الدرجة بعينها واثبت تلك الدرجة في اللوح المحفوظ واشهد عليه زمر الملائكة المقربين فلو لم يحصل تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم ولصار ذلك العلم جهلا ولصار ذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون واذا كان الامر كذلك فقد جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة والسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه

قوله تعالى

وربك الغني ذو الرحمة ان يشا يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما انشاكم من ذرية قوم اخرين انما توعدون لات وما انتم بمعجزين في الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين ثواب اصحاب الطاعات وعقاب اصحاب المعاصي والمحرمات وذكر ان لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة بين ان تخصيص المطيعين بالثواب والمذنبين بالعقاب ليس لاجل انه محتاج الى طاعة المطيعين او منتقص بمعصية المذنبين فانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة ولا سبيل الى تربية هذه الارواح البشرية والنفوس الانسانية وايصالها الى درجات السعداء الابرار الا بترتيب الترغيب في الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال وربك الغني ذو الرحمة ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فيفتقر هنا الى بيان امرين الاول ان بيان كونه تعالى غنيا فنقول انه تعالى غني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه لانه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل والمستكمل بغيره ناقص بذاته وهو على الله محال وايضا فكل ايجاب او سلب يفرض فان كان ذاته كافية في تحققه وجب دوام ذلك الايجاب او ذلك السلب بدوام ذاته وان لم تكن كافية فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على حضور سبب منفصل او عدمه فذاته لا ينفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان على وجود ذلك الشيء المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال فثبت انه تعالى غني على الاطلاق واعلم ان قوله وربك الغني يفيد الحصر معناه انه لا غني الا هو والامر كذلك لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غني الا هو فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله سبحانه وربك الغني واما اثبات انه ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك في وجود خيرات وسعادات ولذات وراحات اما بحسب الاحوال الجسمانية او بحسب الاحوال الروحانية فثبت بالبرهان الذي ذكرناه ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما يدخل في الوجود بايجاده وتكوينه وتخليقه فثبت ان كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهو من الحق بايجاده وتكوينه ثم ان الاستقراء دل على ان الخير غالب على الشر فان المريض وان كان كثيرا فالصحيح اكثر منه والجائع وان كان كثيرا لكن الشبعان اكثر منه والاعمى وان كان كثيرا الا ان البصير اكثر منه فثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة وثبت انه اغلب من الشرور والالام والافات وثبت ان مبدا تلك الراحات والخيرات باسرها هو الله فثبت بهذا البرهان انه تعالى انه هو ذو الرحمة واعلم ان قوله وربك الغني ذو الرحمة يفيد الحصر فمعناه انه لا رحمة الا منه لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد فكل ما سواه فهو منه فالرحمة داخلة فيما سواه فثبت ان لا رحمة الا من الحق فثبت بهذا البرهان صحة هذا الحصر فثبت انه لا غني الا هو وثبت انه لا رحيم الا هو

فان قيل فكيف يمكننا ان كان رحمة الوالدين على الولد والمولى على عبده وكذلك سائر انواع الرحمة

والجواب ان كلها عند التحقيق من الله ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى لو لم يخلق في قلب هذا الرحيم داعيا الى الرحمة والا لما اقدم على الرحمة فلما كان موجد تلك الداعية هو الله كان الرحيم هو الله الا ترى ان الانسان قد يكون شديد الغضب على انسان فاذا انقلب عليه ثم ينقلب رحيما رؤفا عطوفا فانقلابه من الحالة الاولى الى الحالة الثانية ليس الا بانقلاب تلك الدواعي فثبت ان مقلب القلوب هو الله بالبرهان قطعا للتسلسل وبالقران وهو قوله ونقلب افئدتهم وابصارهم فثبت انه لا رحمة الا من الله والثاني هب ان ذلك الرحيم اعطى الطعام والثوب والذهب ولكن لا يحصل الانتفاع والتمكن من الانتفاع بتلك الاشياء والا مكنة الانتفاع فالذي اعطى صحة المزاج والملكة هو الرحيم في الحقيقة والثالث ان كل من اعطى غيره شيا فهو انما يعطي لطلب عوض وهو اما الثناء في الدنيا او الثواب في الاخرة او دفع الرقة الجنسية عن القلب وهو تعالى يعطي لا لغرض ولا لاجل

هو الرحيم الكريم فثبت بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله سبحانه وربك الغني ذو الرحمة بمعنى انه لا غني
ولا رحيم الا هو واذا ثبت انه غني عن الكل ثبت انه لا يستكمل بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين واذا ثبت
انه ذو الرحمة ثبت انه ما رتب العذاب على الذنوب ولا الثواب على الطاعات الا لاجل الرحمة والفضل والكرم
والجود والاحسان كما قال في اية اخرى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا
الباب واما تفصيل تلك الحالة وشرحها على البيان التام فما لا يليق بهذا الموضع **المسألة الثانية**
اما المعتزلة فقالوا هذه الاية اشارة الى ذلك الدليل الدال على كونه عادلا منزها عن فعل القبيح وعلى كونه رحيما
محسنا بعباده اما المطلوب الاول قالوا تقريره انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان
كذلك فانه متعال عن فعل القبيح اما المقدمة الاولى فتقريرها انما يتم بمجموع مقدمات ثلاثة
اولها ان في الحوادث ما يكون قبيحا نحو الظلم والسفه والكذب والعبث وهذه المقدمة غير مذكورة في الاية
لغاية ظهورها وثانيها كونه تعالى عالما بالمعلومات واليه الاشارة بقوله قبل هذه الاية وما ربك بغافل
عما يعملون وثالثها كونه تعالى غنيا عن الحاجات واليه الاشارة بقوله وربك الغني واذا ثبت مجموع هذه
المقدمات الثلاثة ثبت انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا
لها لان المقدم على فعل القبيح اما لعدم علمه واما لجهله بكونه قبيحا واما لاحتياجه فاذا كان عالما بالكل امتنع
كونه جاهلا بقبح القبائح وذلك يدل على انه تعالى منزه عن فعل القبائح متعال عنه فحينئذ يقطع بانه لا يظلم
احدا فلما كلف عبيده الافعال الشاقة وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب العقاب والعذاب على فعل المعاصي وجب
ان يكون عادلا فيه فبهذا الطريق انتفى الظلم عنه تعالى فما الغاية في التكليف **الجواب**
ان التكليف احسان ورحمة على ما هو مقرر في كتب الكلام فقوله وربك الغني اشارة الى المقام الاول وقوله ذو الرحمة
اشارة الى المقام الثاني فهذا تقرير الدلائل التي استنبطها طوائف العقلاء من هذه الاية يدل على صحة
قولهم واعلم يا اخي ان الكل لاجل التعليل والتعظيم وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر بن الحسين
رحمة الله عليه قال سمعت الشيخ ابا القسم سليمان بن ناصر الانصاري كان يقول نظر اهل السنة على تعظيم الله في جانب
القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة على تعظيم الله في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت
ان احدا لم يصف الله الا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اخطأ ومنهم من اصاب ورجاء الكل متعلق بهذه
الكلمة وهي قوله وربك الغني ذو الرحمة ثم قال تعالى ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء والمعنى انه تعالى
لما وصف نفسه بانه ذو الرحمة الا ان للرحمة معدنا مخصوصا وموضعا معينا بين انه تعالى قادر على وضع الرحمة في
هذا الخلق وقادر على ان يخلق قوما اخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين اكمل واتم
والمقصود التنبيه على ان تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لاجل انه لا يمكنه اظهار رحمته الا بخلق هؤلاء اما قوله ان يشأ يذهبكم
فالاقرب ان المراد به الاهلاك ويحتمل الاماتة ايضا ويحتمل ان لا يبلغهم مبلغ التكليف واما قوله ويستخلف من بعدكم يعني
من بعد اذهابكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل امر ثابت واما قوله ما يشاء فالمراد منه خلق ثالث
ورابع واختلفوا فقال بعضهم خلقا اخر من امثال الجن والانس قال القاضي وهذا الوجه اقرب لان القوم
يعلمون بالعادة انه تعالى قادر على انشاء امثال هذا الخلق فمتى حمل على خلق ثالث ورابع يكون اقوى في دلالة القدرة فكانه تعالى نبه
على ان قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي الثواب فبين بهذا الخبر
انه تعالى لرحمته لهؤلاء الاقوام الحاضرين ابقاهم واصلحهم ولو شاء لاماتهم وافناهم وابدل بهم سواهم ثم بين
تعالى علة قدرته على ذلك فقال كما انشأكم من ذرية قوم اخرين لان المراد اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة
ليس فيها صورته فلا بد ان يكون ذلك بمحض القدرة والحكمة واذا كان كذلك فكما قدر تعالى على تصوير هذه
الاجسام بهذه الصورة الخاصة فكذلك يقدر على تصويرهم بخلافها وقرأ القراء كلهم ذرية بضم
الذال وقرأ زيد بن ثابت ذرية بكسر الذال قال الكسائي هما لغتان ثم قال تعالى ان ما توعدون لات قال
الحسن اي من مجيء الساعة لانهم كانوا ينكرون والقول فيه احتمال اخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن الثواب فقوله
ان ما توعدون لات يعني كل ما تعلق بالوعد بالثواب فهو ات لا محالة فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد
ليس كذلك ويقوي هذا الوجه وجه اخر وهو انه قال وما انتم بمعجزين لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا فالحاصل انه لما ذكر
الوعد جزم بكونه اتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمة والاحسان
غالب **قوله تعالى** قل يا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فسوف تعلمون من تكون له

عاقبة

عاقبة الدار انه لا يفلح الظالمون اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما توعدون لات امر رسوله من بعده ان يهدد من ينكر البعث
من الكفار فقال يا قوم اعملوا على مكانتكم وفيه مباحث **البحث الاول** قرأ ابو بكر عن عاصم
مكاناتكم بالالف على الجمع في كل القران والباقون مكانتكم قال الواحدي والوجه الافراد لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر
مفردة وقد تجمع ايضا في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول البحث الثاني قال صاحب الكشاف المكانة تكون مصدرا يقال
مكن مكانة اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان يقال مكان ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل اعملوا
على تمكنكم من امركم واقصى استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ايضا ان يراد اعملوا على ما انتم عليه يقال للرجل اذا امر ان يثبت على
حالة على مكانتك يا فلان اي اثبت على ما انت عليه لا تنحرف عنه اني عامل اي انا عامل على مكانتي التي انا عليها والمعنى اثبتوا على كفركم
وعداوتكم لي فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف تعلمون اينا له العاقبة المحمودة وطريقة هذا الامر طريقة قوله اعملوا
ما شئتم وهي تفويض الامر اليهم على سبيل التهديد **البحث الثالث** من في قوله فسوف
تعلمون من تكون له عاقبة الدار ذكر الفراء في موضعه من الاعراب وجهين الاول انه نصب بوقوع العلم عليه الثاني ان يكون
رفعا على معنى تعلمون اينا يكون له عاقبة الدار كقوله لنعلم اي الحزبين **البحث الرابع** قوله فسوف تعلمون من تكون له عاقبة
الدار يوهم ان الكافر ليس له عاقبة الدار وذلك مشكل فان العاقبة تكون على الكافر ولا تكون له كما يقال له الكرة ولهم الظفر
وضده يقال عليهم الكرة والظفر **البحث الخامس** قرأ حمزة والكسائي من يكون بالياء وفي القصص ايضا والباقون بالتاء
في سورتين قال الواحدي العاقبة مصدر كالعافية وتانيثه غير حقيقي فمن انث فكقوله فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله
واخذ الذين ظلموا الصيحة وقال قد جاءتكم موعظة وفي اية اخرى فمن جاءه موعظة ثم قال انه لا يفلح الظالمون والغرض
منه بيان ان قوله اعملوا على مكانتكم تهديد وتخويف لا انه امر وطلب ومعناه ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم
البتة **قوله تعالى** وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا
هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم
ساء ما يحكمون اعلم انه تعالى لما بين قبح طريقتهم في انكار البعث والقيامة ذكر عقيبه انواعا من جهالاتهم وركاكات اقوالهم
تنبيها على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم فمن جملتها انهم يجعلون لله من حروثهم كالتمر
والقمح ومن انعامهم كالضأن والمعز والابل والبقر نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم يريد بكذبهم **فان قيل**
الكل لله فكيف نسبوا الى الكذب في قولهم هذا لله قلنا افرازهم النصيبين نصيبا لله ونصيبا للشيطان هو
الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما بعد
وهو قوله هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا وعنوا بالشركاء الاوثان لانهم جعلوا لها نصيبا من اموالهم ينفقونه عليها ثم قال
تعالى فما كان لشركائهم وفي تفسيره وجوه **الاول** قال ابن عباس كان المشركون يجعلون لله من حروثهم
وانعامهم نصيبا وللاوثان نصيبا فما كان للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه الصبيان والمساكين ولا ياكلون منه
البتة ثم ان سقط مما جعلوه لله في نصيب الاوثان تركوه وقالوا ان الله غني عن هذا وان سقط مما جعلوه للاوثان في
نصيب الله اخذوه وردوه الى نصيب الصنم وقالوا انه فقير **الثاني** قال الحسن والسدي كانوا اذا هلك ما لاوثانهم
اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله عز وجل **والثالث** قال مجاهد المعنى
من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله نبذوه وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع
قال قتادة اذا اصابتهم السنة استعانوا بما لله ووفروا ما جعلوه لشركائهم **الخامس** قال مقاتل ان زكا ونما نصيب
الالهة ولم يزك نصيب الله تركوه للالهة وقالوا لو شاء لازكى نصيب نفسه فاخذوا نصيب الله فاعطوه السدنة
فذلك قوله فما كان لشركائهم يعني من تمام الحرث والانعام فلا يصل الى الله يعني الى المساكين وانما قال الى الله لانهم
كانوا يفردونه لله ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ثم انه تعالى ذم هذا الفعل فقال ساء ما يحكمون وذكر
العلماء في كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة **الاول** انهم رجحوا جانب الاصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله وهو سفه
الثاني انهم جعلوا بعض النصيب لله وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى الخالق للجميع وهذا ايضا سفه **الثالث**
ان ذلك الحكم حكم احدثوه من قبل انفسهم ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع فكان ايضا سفها **الرابع** انه لو حسن افراز نصيب
للاصنام لحسن افراز النصيب لكل حجر ومدر **والخامس** انه لا تاثير للاصنام في حصول الحرث والانعام ولا قدرة لها البتة على
الانتفاع بذلك النصيب فكان افرازها النصيب لها عبثا فثبت بهذه الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من حكاية امثال
هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب وان يصير ذلك سببا لتحقيرهم
في اعين العقلاء وانه لا يلتفت الى كلامهم البتة **قوله تعالى** وكذلك زين لكثير من

المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان هذا هو النوع الثاني من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم الباطلة
وقوله وكذلك عطف على قوله وجعلوا لله مما ذرا من الحرث اي كما فعلوا ذلك وكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الاولاد ○
والمعنى ان جعلهم لله نصيبا وللشركاء نصيبا نهاية في الجهل بمعرفة الخالق المنعم واقدامهم على قتل اولادهم نهاية في الجهالة
والضلالة وذلك يفيد التنبيه على ان احكام هؤلاء واحوالهم يشاكل بعضها بعضا في الركاكة والخساسة **المسئلة الثانية**
كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفا من الفقر ومن التزويج وهو المراد من هذه الاية واختلفوا
في المراد بالشركاء فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان يئدوا اولادهم خشية العيلة وسميت الشياطين شركاء
لانهم اطاعوهم كقوله تعالى اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون من دون الله وقال الكلبي كان لالهتهم سدنة وخدام وهم الذين
كانوا يزينون للكفار قتل اولادهم وكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله ان ولد له كذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف
عبد المطلب على ابنه عبد الله وعلى هذا القول الشركاء هم السدنة سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول
مجاهد **المسئلة الثالثة** قرا ابن عامر وحده زين بضم الزاي وكسر الياء قتل بضم اللام اولادهم
بالنصب شركائهم بالجر اما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل شركائهم اولادهم الا انه
فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهو الاولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله ○ فزججتها بمزجة
زج القلوص ابي مزاده ○ واذا كان مستكرها في الشعر فكيف في القران الذي هو معجز في الفصاحة قالوا والذي حمل
ابن عامر على هذه القراءة انه راى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرا بجر الاولاد والشركاء لاجل ان الاولاد شركاؤهم
في اموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب واما القراءة المشهورة فليس فيها الا تقديم المفعول
على الفاعل ونظيره قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها وقوله واذ ابتلى ابراهيم ربه والسبب في تقديم المفعول انهم يقدمون
الاهم والذي هم بشانه اعنى وموضع التعجب هنا اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب حصل هذا التقديم ثم قال تعالى
ليردوهم والارداء في اللغة الاهلاك وفي القران ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم في النار واللام هنا محمول
على لام العاقبة كما في قوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وقوله وليلبسوا عليهم دينهم اي ليخلطوا انهم كانوا على دين اسمعيل فهذا
الذي اتاه هؤلاء بسبب الاوضاع الفاسدة ارادوا ان يزيلوهم عن ذلك الدين الحق ثم قال تعالى ولو شاء الله ما فعلوه قال
اصحابنا انه يدل على ان كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى وقالت المعتزلة انه محمول على مشيئة الالجاء وقد
سبق ذكره مرارا فذرهم وما يفترون وهذا على قانون قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله وما يفترون يدل على انهم
كانوا يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم وكانوا كاذبين في ذلك القول

قوله تعالى
وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون
اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما كانوا يفترون اعلم ان هذا نوع ثالث من احكامهم الفاسدة وهي انهم
قسموا انعامهم اقساما فاولها ان قالوا هذه انعام وحرث حجر فقوله حجر بمعنى محجور كالذبح والطحن ويستوي
في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسماء غير الصفات واصل الحجر المنع سمي العقل حجرا لمنعه
عن القبائح وفلان في حجر القاضي اي في منعه وقرا الحسن وقتادة حجر بضم الحاء وعن ابن عباس حرج وهو من الضيق
وكانوا يعينون اشياء من حرثهم وانعامهم لالهتهم وقالوا لا يطعمها الا من نشاء يعنون خدم الاوثان والرجال دون النساء ○
والقسم الثاني من انعامهم التي قالوا فيه وانعام حرمت ظهورها وهي البحائر والسوائب والحوامي وقد سبق تفسيره
في سورة المائدة **والقسم الثالث** انعام لا يذكرون اسم الله عليها في الذبح وانما يذكرون
عليها اسماء الاصنام وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال تعالى افتراء عليه وانتصابه على انه
مفعول له او حال اي مفترين او مصدر مؤكد لان قولهم ذلك في معنى الافتراء ثم قال سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد

قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا
وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى**
هذا نوع رابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون في اجنة البحائر والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور
لا تاكل منه الاناث وما ولد ميتا اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم وصفهم المراد منه الوعيد انه حكيم عليم
ليكون الزجر واقعا على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق **المسئلة الثانية** ذكروا في سبب التانيث
في قوله خالصة ثلاثة اقوال قولان للفراء وقول للكسائي احدها ان الهاء ليست للتانيث وانما هي للمبالغة في الوصف
كما قالوا راوية وعلامة ونسابة والداهية والطاغية كذلك يقول هو خالصة لي وخالص لي وهذا قول الكسائي ○

والقول الثاني ان ما في قوله ما في بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة واذا كان عبارة عن مؤنث جاز تانيثه على المعنى
وتذكيره على اللفظ كما في هذه الاية فانه انث خبره الذي هو خالصة بمعناه وذكر في قوله ومحرم على اللفظ والثالث
ان يكون مصدرا والتقدير ذو خالصة كقولهم عطاؤك عافية والمطر رحمة والرخص نعمة **المسئلة الثالثة**
قرا ابن عامر وان تكن بالتاء ميتة بالرفع وقرا ابن كثير يكن بالياء ميتة بالنصب اما قراءة ابن عامر فوجهها انه الحق الفعل علامة
التانيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ واما قراءة ابن عامر فوجهها ان قوله ميتة اسم تكن وخبره مضمر والتقدير وان تكن
لهم ميتة وان تكن هنا التامة وذكر ان الميتة في معنى الميت وقال ابو علي لم يلحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل المسند اليه
تانيثه غير حقيقي ولا يحتاج الكون الى خبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب فالتقدير
وان تكن المذكورة ميتة فانث الفعل لهذا السبب واما قراءة الباقين وان يكن بالياء ميتة بالنصب فالمعنى وان يكن المذكور ميتة
ذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون هذه الانعام وهو مذكر وانتصب قوله ميتة لما كان الفعل مسندا
الى الضمير

قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم
الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين في الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى ذكر فيما تقدم قتلهم
اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى جمع هذين الامرين في هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران ○
والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة كل واحد
منها سبب تام في حصول الذم اما الاول فهو الخسران وذلك لان الولد نعمة عظيمة من الله على العبد فاذا سعى في ابطاله
فقد خسر خسرانا عظيما لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في الاخرة اما الذم
في الدنيا فلان الناس يقولون قتل ولده خوفا من ان ياكل طعامه وليس في الدنيا ذم اشد منه واما العقاب في الاخرة
فلان قرابة الولادة اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا اقدم على الحاقه اعظم المضار به كان ذلك اعظم انواع ○
الذنوب فكان موجبا لاعظم انواع العقاب **والنوع الثاني** السفاهة وهي عبارة عن الخفة
المذمومة وذلك لان قتل الولد انما يكون للخوف من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم منه وايضا هذا القتل
ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر موهوم لا شك انه سفاهة والنوع ○
الثالث قوله بغير علم والمقصود ان هذه السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل اعظم المنكرات والقبائح
والنوع الرابع تحريم ما احل الله لهم وهو ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يمنع نفسه اعظم انواع العذاب والعقاب
والنوع الخامس الافتراء على الله ومعلوم ان الجراءة على الله والافتراء عليه اعظم الذنوب واكبر الكبائر والنوع السادس
الضلال عن الرشد في مصالح الدين ومنافع الدنيا والنوع السابع انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل
الانسان عن الحق الا انه يعود الى الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم الاهتداء قط فثبت انه تعالى ذم الموصوفين
بقتل الاولاد وتحريم ما احله الله لهم بهذه الصفات السبعة الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة

قوله تعالى وهو الذي انشا جنات معروشات الى قوله لا يحب المسرفين
في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد
والنبوة والمعاد واثبات القضاء والقدر وانه تعالى بالغ في تقرير هذه الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء
ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من انكر البعث والقيامة ثم اتبعه بحكاية اقوالهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة في مسائل
اربعة والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفير الناس عن الالتفات الى قولهم والاغترار بشبههم فلما
تمم هذه الاشياء عاد بعدها الى ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال وهو الذي انشا
جنات معروشات واعلم انه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة وهو قوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به
نبات كل شيء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان
مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان في ذلكم لايات لقوم يؤمنون فالاية المتقدمة ذكر فيها
خمسة انواع وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الاية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها
لكن على خلاف ذلك الترتيب لانه ذكر العنب ثم النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الاية المتقدمة مشتبها
وغير متشابه وفي هذه الاية متشابها وغير متشابه ثم ذكر في الاية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر
تعالى هناك بالنظر في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وذكر في هذه الاية كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا
حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع بها وامر بصرف جزء منها الى الفقراء فالذي حصل به الامتياز بين الايتين ان هناك
امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وهنا اذن في الانتفاع بها وذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على الصانع

الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية والحاصل من الانتفاع سعادة
جسمانية سريعة الانقضا والاول اولى بالتقديم فلهذا السبب قدم الله تعالى الامر بالاستدلال بها على الاذن
بالانتفاع **المسئلة الثانية** وهو الذي انشا جنات اي خلقها يقال نشا الشي ينشا نشاة ونشاءة اذا ظهر
وارتفع والله ينشئه انشا اي يظهره ويرفعه وقوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته
تعريشا اذا عطفت العيدان التي ترسل عليها قضبان الكرم والواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه
عرش واعترش العنب اعتراشا اذا علاه واذا عرفت هذا فنقول في قوله معروشات وغير معروشات فيه اقوال
وآتوا حقه انما حسن ذكره لو كان ذلك الحق قبل ورود هذه الاية لئلا تبقى هذه الاية مجملة وقد قال عليه السلام ليس
في المال حق سوى الزكاة فوجب ان يكون المراد بهذا الحق الزكاة **البحث الثالث**
قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده بعد ذكر الانواع الخمسة العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان يدل على وجوب
الزكاة في الكل وهذا يقتضي وجوب الزكاة في الثمار كما كان يقوله ابو حنيفة فان قالوا لفظ الحصاد مخصوص
بالزرع فنقول لفظ الحصد في اللغة غير مخصوص بالزرع والدليل عليه ان الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك
يتناول الكل وايضا الضمير في قوله حصاده يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان
فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه **البحث الرابع** قال ابو حنيفة العشر واجب في القليل
والكثير وقال الاكثرون انه لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال قوله وآتوا حقه يقتضي
ثبوت حق في القليل والكثير فاذا كان ذلك الحق هو الزكاة وجب القول بوجوب الزكاة في القليل والكثير اما قوله
تعالى ولا تسرفوا فاعلم ان لاهل اللغة في تفسير الاسراف قولين الاول قال ابن الاعرابي السرف تجاوز ما حد لك
الثاني سرف المال ما ذهب منه من غير منفعة اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان
اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئا فقد اسرف لانه جاء في الخبر ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروي ان ثابت
بن قيس بن شماس عمد الى خمسمائة نخلة فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله شيئا فانزل الله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اي لا تعطوا كله والثاني قال سعيد بن المسيب لا تسرفوا اي لا تمنعوا الصدقة
وهذان القولان يشتركان في ان المراد من الاسراف مجاوزة الحد الا ان الاول مجاوزة في الاعطا والثاني مجاوزة
في المنع **الثالث** قال مقاتل معناه لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام وهذا ايضا
من باب المجاوزة لان من اشرك الاصنام في الحرث والانعام فقد جاوز ما حد له **الرابع** قال الزهري معناه لا تنفقوا
في معصية الله قال مجاهد لو كان ابو قبيس ذهبا فانفقه رجل في طاعة الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله
كان مسرفا وهذا المعنى اراده حاتم الطائي حين قيل له لا خير في السرف فقال لا سرف في الخير فاما من ينفق في معصية
فقد انفق فيما لا نفع فيه ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لان كل مكلف لا يحبه الله تعالى فهو
من اهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم
يدل هذا على ان كل من احبه الله فليس هو من اهل النار وذلك يفيد من بعض الوجوه ان من لا يحبه الله فهو من اهل النار

قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ان الله لا يهدي
القوم الظالمين اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده بالمنافع النباتية اتبعها بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية
فقال ومن الانعام حمولة وفرشا وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الواو في قوله تعالى
ومن الانعام حمولة وفرشا يوجب العطف على ما تقدم من قوله وهو الذي انشا جنات معروشات والتقدير
وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات وانشا من الانعام حمولة وفرشا وذكروا اقوالا في تفسير الحمولة
والفرش ما يفرش وينسج من وبره وشعره للفرش والثاني الحمولة الكبار التي تصلح للحمل والفرش الصغار كالفصلان
والعجاجيل والغنم لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم
يريد ما احلها لكم قالت المعتزلة انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام ثم قال
تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي في التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل الجاهلية قال الزجاج
في خطوات الشيطان ثلاثة اوجه بضم الطا وفتحها واسكانها ومعناه طرق الشيطان اي لا تسلكوا الطريق
الذي يسوله لكم الشيطان ثم قال تعالى انه لكم عدو مبين اي بين العداوة اخرج ادم من الجنة وهو القائل لاحتنكن
ذريته الا قليلا ثم قال تعالى ثمانية ازواج وفيه مباحث **الاول** في انتصاب قوله ثمانية وجهان الاول
قال الفرا بالبدل من قوله حمولة وفرشا والثاني ان يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج **البحث الثاني**

الزوج

الواحد اذا كان وحده فهو فرد فاذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجا وهما زوجان بدليل قوله خلق الزوجين الذكر
والانثى وبدليل قوله ثمانية ازواج ثم فسرها بقوله من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ثم قال
من الضان اثنين يعني الذكر والانثى والضان ذوات الصوف من الغنم قال الزجاج وهو جمع ضائن وضائنة مثل تاجر
وتجر ويجمع الضان ايضا على الضئين بكسر الضاد وفتحها وقوله ومن المعز اثنين وقرئ من المعز بفتح العين والمعز والمعز
ذوات الشعر ويقال للواحد ماعز وللجمع معزى ولمن قرا المعز بفتح العين فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب
وطلب وحارس وحرس ومن قرا بسكون العين فهو ايضا جمع ماعز كصاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب واما
انتصاب اثنين فلان تقدير الاية انشا ثمانية ازواج انشا من الضان اثنين ومن المعز اثنين وقوله
قل الذكرين حرم ام الانثيين نصب الذكرين بقوله حرم والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله قال
المفسرون ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بان ذكر الضان
والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد من هذه الاربعة زوجين ذكرا وانثى ثم قال ان كان حرم
منها الذكر وجب ان يكون كل ذكورها حراما وقوله اما اشتملت عليه ارحام الانثيين تقديره وان كان حرم ما اشتمل
عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام تشتمل على الذكور والاناث هذا ما اطبق عليه
المفسرون في تفسير هذه الاية وهو عندي بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعني
الضان والمعز والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث الا انه لا يجب ان يكون علة تحريم ما حكموا
بتحريمه محصورة في الذكورة والانوثة بل علة تحريمها لكونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاما او سائر
الاعتبارات كما انا اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان حرم
لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن هذا
لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الاية ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير
كلام الله وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب عندي فيه وجهان احدهما ان يقال
ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار يعني انكم لا تقرون
بنبوة نبي ولا تعرفون بشريعة شارع فكيف تحكمون بان هذا يحل وان ذاك يحرم **وثانيها** ان حكمهم
بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة
فلما لم تحكموا بهذه الاحكام في الاقسام الثلاثة وهي الضان والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين
فهذا ما عندي في هذه الاية ثم قال تعالى ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا والمراد هل شاهدتم الله حرم هذا
اذ كنتم لا تؤمنون برسول وحاصل الكلام من هذه الاية انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبيا فكيف تثبتون هذه الاحكام
المختلفة ولما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي لانه
هو الذي غير شريعة اسمعيل والاقرب ان يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم
عامة فالتخصيص تحكم محض قال المحققون اذا ثبت ان من افترى الكذب في تحريم مباح استحق هذا الوعيد الشديد
فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات وفي النبوات والملائكة ومباحث العالم
كان وعيده اشد واشد قال القاضي ودل ذلك على ان الاضلال فعل مذموم لا يليق بالله لانه تعالى
اذا ذم الاضلال الذي ليس فيه الا تحريم المباح فالذي هو اعظم منه اولى بالذم وجوابه انه ليس كل ما كان مذموما
منا كان مذموما من الله الا ترى ان الجمع بين العبيد والاما والشهوة وتسليطها عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور مذموم
منا وليس بمذموم من الله ثم قال ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه والى زيادات الهدى
التي يختص المهتدي بها وقال اصحابنا المراد منه الاخبار بانه تعالى لا يهدي اولئك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات
الكفر الى نور الايمان والكلام في ترجيح احد القولين على الاخر معلوم **قوله تعالى**
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا
اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم الى قوله ولا يرد باسه عن القوم المجرمين اعلم
انه تعالى لما بين فساد طريقة اهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب
فقال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا ابن كثير وحمزة الا ان
تكون بالتا ميتة بالنصب على تقدير الا ان تكون العين او النفس او الجثة ميتة وقرا ابن عامر الا ان يكون بالياء ميتة
بالرفع يعني الا ان تقع ميتة او تحدث ميتة والباقون الا ان يكون ميتة اي الا ان يكون الماكول ميتة او الا ان يكون

الماكول ميتة او الا ان يكون الموجود ميتة **المسألة الثانية** لما بين الله تعالى ان التحريم والتحليل لا يثبت الا بالوحي قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه اي على آكل ياكله وذكر هذا ليظهر ان المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من الماكولات ثم ذكر امورا اربعة اولها الميتة وثانيها الدم المسفوح **وثالثها** لحم الخنزير فانه رجس ورابعها الفسق وهو الذي اهل به لغير الله فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا هذه الاربعة مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة وذلك لانه لما ثبت انه لا طريق الى معرفة المحللات والمحرمات الا بالوحي وثبت انه لا وحي من الله الا الى محمد وثبت انه تعالى يامره ان يقول اني لا اجد فيما اوحي الي محرما من المحرمات الا هذه الاربعة كان هذا مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة واعلم ان هذه السورة مكية فبين تعالى في هذه السورة المكية انه لا يحرم الا هذه الاربعة ثم اكد ذلك بان قال في سورة النحل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وكلمة انما تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان يدلان على حصر المحرمات في هذه الاربعة ثم ذكر تعالى في سورة المائدة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اجمع المفسرون على ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذه الآية بقليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ثم قال والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وهذه الاشياء اقسام الميتة وانه تعالى اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ثم بين في سورة البقرة وهي سورة مدنية ايضا بانه لا يحرم الا هذه الاربعة فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وكلمة انما تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية مطابقة لتلك الآية المكية لان كلمة انما تفيد الحصر فكلمة انما في الآية المدنية مطابقة لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا وكذا في الآية المكية ثبت ان الشريعة من اولها الى آخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر فان قال قائل فيلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزم عليه تحليل الخمر وايضا فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع ان الله تعالى حكم بتحريمها **قلنا** هذا لا يلزمنا من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه الآية او لحم خنزير فانه رجس ومعناه انه تعالى حرم لحم الخنزير لكونه نجسا فهذا يقتضي ان النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب ان يكون كل نجس يحرم اكله واذا كان هذا مذكورا في الآية كان السؤال ساقطا **والثاني** انه تعالى قال في آية اخرى ويحرم عليهم الخبائث وذلك يقتضي تحريم كل الخبائث والنجاسات خبائث فوجب القول بتحريمها **الثالث** ان الامة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب انا التزمنا تخصيص هذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم في باب النجاسات فوجب ان يبقى ما سواها على وفق الاصل تمسكا بعموم كتاب الله في الآية المكية والآية المدنية فهذا اصل مقرر كامل في باب ما يحل ويحرم من المطعومات واما الخمر **فالجواب** عنه انها نجسة فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله فانه رجس وتحت قوله ويحرم عليهم الخبائث وايضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد في تحريمه وبقوله تعالى فاجتنبوه وبقوله فيهما اثم كبير والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص فتبقى هذه الآية فيما عداها حجة واما قوله يلزم تحليل الموقوذة والمتردية والنطيحة فالجواب عنه من وجوه اولها انها ميتات فكانت داخلة تحت هذه الآية **وثانيها** انا نخصص عموم هذه الآية بتلك الآية وثالثها ان نقول انها ان كانت ميتة دخلت تحت هذه الآية وان لم تكن فنخصصها بتلك الآية فان قالوا فقد نرى المحرمات من المطعومات اكثر مما ذكر في هذه الآية فما وجهها اجابوا عنه من وجوه احدها ان المعنى لا اجد محرما مما كان اهل الجاهلية يحرمه من البحائر والسوائب وغيرها الا ما ذكر في هذه الآية وثانيها ان المراد ان وقت نزول هذه الآية لم يكن تحريم غير ما نص عليه في هذه الآية ثم وجدت محرمات اخرى بعد ذلك وثالثها هب ان اللفظ عام الا ان تخصيص عموم القرآن باخبار الآحاد جائز ورابعها ان مقتضى هذه الآية ان نقول انه لا اجد في القرآن ويجوز ان يحرم الله ما سوى هذه الاربعة على لسان رسوله عليه السلام **ولقائل** ان يقول هذه الاجوبة ضعيفة اما الجواب الاول فضعيف لوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون المراد من قوله لا اجد فيما اوحي الي محرما ما كان اهل الجاهلية يحرمونه من البحائر والسوائب [illegible] الميتة والدم ولحم الخنزير [illegible] الجاهلية [illegible] يوجب ابقاء هذه الآية على عمومها [illegible]

وثانيها انه تعالى قال في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة [illegible] وكلمة انما تفيد الحصر وهذه الآية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال اهل الجاهلية في تحريمهم البحائر والسوائب فسقط هذا السؤال واما الجواب الثاني [illegible] **وثانيها** [illegible]

[illegible] **المسألة الثالثة** [illegible] الاربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة فاولها الميتة ودخلها التخصيص في قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد **وثانيها** الدم المسفوح والسفح والسفح الصب يقال سفح الدم والدمع سفحا وسفوحا اذا سال وانشد ابو عبيدة

اقول ودمعي واكف عند رسمها • عليك سلام الله والدمع يسفح •

قال ابن عباس يريد ما خرج من الانعام وما يخرج من الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما ولا ما يختلط باللحم والدم فانه غير سائل وسئل ابو مجلز عما يتلطخ من اللحم بالدم وعلى القدر يرى فيه حمرة الدم فقال لا باس به انما نهي عن الدم المسفوح **وثالثها** لحم الخنزير فانه رجس ورابعها قوله او فسقا اهل لغير الله به وهو منسوق على قوله الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فسمى ما اهل به لغير الله فسقا لتوغله في باب الفسق كما يقال فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق واما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم فالمعنى انه تعالى لما بين في هذه الاربعة انها محرمة بين ان عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وهذه الآية قد استقصينا تفسيرها في سورة البقرة وقوله عقيب ذلك فان الله غفور رحيم يدل على حصول الرخصة ثم بين تعالى انه حرم على اليهود اشياء اخرى سوى هذه الاربعة وهي نوعان **فالاول** انه تعالى حرم عليهم كل ذي ظفر وفيه مباحث **الاول** قال الواحدي في الظفر لغات ظفر بضم الفاء وهو اعلاها وظفر بسكون الفاء وظفر بكسر الظاء وسكون الفاء وهو قراءة الحسن وظفر بكسرهما وهو قراءة ابن السماك البحث الثاني قال الواحدي اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرمه الله على اليهود فروى عطاء عن ابن عباس انه الابل فقط وفي رواية اخرى انه الابل والنعامة وهو قول مجاهد وقال عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب ثم قال كذلك قال المفسرون وقال وسمي الحافر ظفرا على الاستعارة واقول

اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا والثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الاية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهما واذا ثبت هذا فنقول وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب آلات الجوارح في الصيد في الاصطياد والبراثن آلات للسباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس اذا ثبت هذا فنقول

الاول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله وعلى اليهود حرمنا كذا وكذا يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا فائدة فثبت ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص باليهود فوجب ان لا تكون محرمة على المسلمين فصارت هذه الاية دالة على حل هذه الحيوانات على المسلمين وعند هذا نقول ما روي انه عليه السلام حرم كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور ضعيف لانه خبر واحد على خلاف كتاب الله فوجب ان لا يكون مقبولا وهذا التقدير يقوي قول مالك في هذه المسئلة

النوع الثاني من الاشياء التي حرمها الله على اليهود خاصة قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما فبين تعالى انه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ثم في الاية قولان **الاول** انه تعالى استثنى عن هذا التحريم ثلثة انواع اولها قوله ما حملت ظهورهما قال ابن عباس الا ما علق بالظهر من الشحم فاني لم احرمه وقال قتادة الا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما واقول ليس على الظهر والجنب شحم الا اللحم الابيض السمين الملتصق باللحم الاحمر وعلى هذا التقدير فذلك اللحم السمين يكون مسمى بالشحم وبهذا التقدير لو حلف لا ياكل الشحم وجب ان يحنث باكل ذلك اللحم السمين والاستثناء الثاني قوله تعالى او الحوايا قال الواحدي وهي المباعر والمصارين واحدها حاوية وحوية وقال ابن الاعرابي هي الحوية والحاوية وهي الدوارة التي في بطن الشاة وقال ابن السكيت يقال حاوية وحوايا مثل زاوية وزوايا اذا عرفت هذا فالمراد ان الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين غير محرمة والاستثناء الثالث قوله او ما اختلط بعظم قالوا انه شحم الالية في قول جميع المفسرين وقال ابن جريج في القوائم والجنب والراس والعينين والاذنين يقولون انه قد اختلط بالعظم فهو حلال لهم وعلى هذا التقدير فالشحم الذي حرمه الله عليهم هو الثرب وشحم الكلية

القول الثاني في الاية ان قوله او الحوايا غير معطوف على المستثنى بل على المستثنى منه والتقدير حرمت عليهم شحومهما او الحوايا او ما اختلط بعظم الا ما حملت الظهور فانه غير محرم قالوا ودخول كلمة او كدخولها في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا والمعنى كل هؤلاء اهل ان يعصى فاعص هذا او ذاك ههنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى انا خصصناهم بهذا التحريم جزاء على بغيهم وهو قتلهم الانبياء واخذهم الربوا واستحلالهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم قال تعالى وانا لصادقون اي في الاخبار عن بغيهم وفي الاخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم قال القاضي نفس التحريم لا يجوز ان يكون عقوبة على جرم صدر منهم لان التكليف جزا على الجرم المتقدم **والجواب** ان المنع من الانتفاع يمكن ان يكون لمزيد استحقاق الثواب ويمكن ايضا ان يكون للجرم المتقدم وكل واحد منهما غير مستبعد ثم قال تعالى فان كذبوك يعني ان كذبوك في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ هذه الاحكام فقل ربكم ذو رحمة واسعة فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة ولا يرد باسه اي عذابه اذا جاء الوقت عن القوم المجرمين الذين كذبوك فلا تغتر بذلك

قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية اعلم انه تعالى لما حكى عنهم اقدامهم على الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شاء الله منا ان لا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا عنه ثبت انه مريد لذلك فاذا اراده منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى ان المعتزلة زعموا ان هذه الاية تدل على قولهم في مسئلة ارادة الكائنات من سبعة اوجه فالاول انه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم لو شاء الله ما اشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب وفيه قراءتان بالتخفيف وبالتشديد اما القراءة بالتخفيف فهي تصريح بانهم قد كذبوا في ذلك

القول وذلك يدل على ان الذي تقوله المجبرة في هذه المسئلة كذب واما القراءة بالتشديد فلا يمكن حملها على ان القوم استوجبوا الذم بسبب انهم كذبوا اهل المذهب لانا لو حملنا الاية عليه لكان هذا المعنى ضد المعنى الذي يدل عليه قراءة كذب بالتخفيف وحينئذ تصير احدى القرائتين ضد القراءة الاخرى وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله تعالى واذا بطل ذلك وجب حمله على ان المراد منه ان كل من كذب نبيا من الانبياء في الزمان المتقدم فانما كذبه بهذا الطريق لانه يقول الكل بمشية الله تعالى فلم يمنعني منه فهذا طريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتاخرين في تكذيب الانبياء وفي دفع دعوتهم عن انفسهم اذا ثبت هذا فالاية على كلتا القرائتين تدل على ان قول المجبرة باطل **الوجه الثالث** قوله تعالى حتى ذاقوا باسنا وذلك يدل على انهم استوجبوا الوعيد من الله في قولهم الكل بمشية الله **الوجه الرابع** قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ومعلوم ان ذلك استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على ان القائلين بهذا القول ليس لهم به علم ولا حجة وهذا يدل على فساد هذا المذهب لان كل ما كان حقا كان القول به علما **الوجه الخامس** قوله تعالى ان تتبعون الا الظن مع انه تعالى قال في سائر الايات ان الظن لا يغني من الحق شيئا **الوجه السادس** قوله وان انتم الا تخرصون والخرص اقبح انواع الكذب **الوجه السابع** قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وتقريره انهم احتجوا في دفع دعوة الانبياء والرسل على انفسهم بان قالوا كل ما حصل فهو بمشية الله تعالى واذا شاء الله منا ذلك فكيف يمكننا تركه واذا كنا عاجزين عن تركه فكيف يامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشية الله تعالى فهذه هي حجة الكفار على الانبياء فقال تعالى قل فلله الحجة البالغة وذلك من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة وافهاما وافية واذانا سامعة وعيونا باصرة واقدركم على الخير والشر وازال الاعذار والموانع بالكلية عنكم فان شئتم ذهبتم الى عمل الخيرات وان شئتم ذهبتم الى عمل المعاصي والمنكرات وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة وزوال العوائق والموانع معلوم الثبوت ايضا بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان ادعاؤكم انكم عاجزون عن الايمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله حجة بالغة بل لله الحجة البالغة عليكم **والوجه الثاني** انكم تقولون لو كانت افعالنا واقعة على خلاف مشية الله لكنا قد غلبنا الله تعالى وقهرناه واتينا بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب كونه عاجزا ضعيفا وذلك يقدح في كونه الها فاجاب تعالى عنه بان العجز والضعف انما يلزم اذا لم اكن قادرا على حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء وانا قادر على ذلك وهو المراد من قوله فلو شاء لهداكم اجمعين الا اني لا احملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت بهذا البيان ان الذي تقولونه من انا لو اتينا بعمل على خلاف مشية الله فانه يلزم منه كونه تعالى عاجزا ضعيفا كلام باطل فهذا اقصى ما يمكن ان يذكره المعتزلة في هذه الاية **والجواب** المعتمد في هذا الباب ان نقول انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل اية ما يذكرونه من التاويلات واجبنا عنها باجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة واذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الاية ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله تعالى وانه يوجب اعظم انواع الطعن فيه واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى حكى عن القوم انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على ان القوم قالوا لما كان الكل بمشية الله وتقديره كان التكليف عبثا فكانت دعوة الانبياء باطلة ونبوتهم ورسالتهم باطلة ثم انه تعالى بين ان التمسك بهذا الطريق في ابطال النبوة باطل وذلك لانه اله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض لاحد في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث اليه الانبياء ويامره بالايمان وورود الامر على خلاف الارادة غير ممتنع فالحاصل انه تعالى حكى عن الكفار انهم يتمسكون بمشية الله في ابطال نبوة الانبياء ثم انه تعالى بين ان هذا الاستدلال فاسد باطل فانه لا يلزم من ثبوت المشية لله في كل الامور دفع دعوة الانبياء وعلى هذا الطريق فقد سقط هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين عائد الى تمسكهم بثبوت المشية لله على دفع دعوة الانبياء فيكون الحاصل ان هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة ما يدل على ان القول بالمشية باطل **فان قالوا** هذا العذر انما يستقيم اذا قرانا قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم بالتشديد اما اذا قراناه بالتخفيف فانه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الاول انا نمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه انا بينا ان هذه السورة من اولها الى اخرها تدل على قولنا فلو كانت هذه الاية

فهذا الذي انا عليه من الكفر انما حصل بمشية الله تعالى

ان الدعاء على قولهم لوقع التناقض ويخرج القرآن عن كونه كلام الله تعالى ويدفع هذا التناقض بان لا يحمل هذه القراءة توجب المصير اليه **الثاني** انا ان سلمنا صحة هذه القراءة لكن نحملها على القوم الذين كذبوا فانه يلزم من ثبوت مشية الله في كل افعال العباد سقوط نبوة الانبياء وبطلان دعوتهم اذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك البتة والحمد لله الذي اعاننا على الخروج عن هذه العهدة القوية ومما يقوي ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس قيل له بعد ذهاب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال ان كان في البيت احد منهم اتيت عليه ويله اما يقول الله انا كل شيء خلقناه بقدر انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وقال ابن عباس اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر فجرى بما يكون الى قيام الساعة وقال صلوات الله عليه المكذبون بالقدر مجوس هذه الامة

المسألة الثانية زعم سيبويه ان عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز ان يقول قمت وزيد وذلك لان المعطوف عليه اصل والمعطوف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعا للضعيف لا يجوز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ان جاء الكلام في جانب الاثبات وجب تاكيد المضمر فتقول قمت انا وزيد وان جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد اذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عطف قوله ولا آباؤنا على الضمير في قوله ما اشركنا الا انه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف قال جامع الاصفهاني ان حرف العطف يجب ان يكون متأخرا عن اللفظة المذكورة للضمير حتى يحسن العطف ويزيد في المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المقصود انما يحصل اذا قلنا ما اشركنا ولا آباؤنا حتى تكون كلمة لا متقدمة على حرف العطف اما ههنا فحرف العطف متقدم على كلمة لا وحينئذ يعود المحذور المذكور

والجواب ان كلمة لا لما ادخلت على قوله آباؤنا كان ذلك موجبا اضمار فعل هناك لان صرف النفي الى ذوات الآباء محال بل يجب صرف هذا النفي الى فعل يصدر منهم وذلك هو الاشراك فكان التقدير ما اشركنا ولا اشرك آباؤنا وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل

المسألة الثالثة احتج اصحابنا على قولهم ان الكل بمشية الله تعالى بقوله فلو شاء لهداكم اجمعين وكلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل هذا على انه تعالى ما شاء ان يهديهم وما هداهم ايضا وتقريره بحسب الدليل العقلي ان قدرة الكافر على الكفر ان لم تكن قدرة على الايمان فالله تعالى على هذا التقدير ما اقدره على الايمان فلو شاء الايمان منه فقد شاء الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشية المحال محال وان كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان توقف رجحان احد الطرفين على حصول الداعية فان قلنا انه تعالى خلق تلك الداعية وحصل الداعية المرجحة مع القدرة فمجموعهما موجب للفعل بحيث لم يحصل الفعل علمنا ان تلك الداعية لم تحصل واذا لم تحصل امتنع منه فعل الايمان واذا امتنع ذلك منه امتنع ان يريده الله منه لان ارادة المحال محال ممتنع فثبت ان ظاهر القرآن دل على انه تعالى ما اراد الايمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه ايضا فبطل قولهم من كل الوجوه واما قوله تحمل هذه الآية على مشيئة الالجاء فنقول هذا التأويل انما يحسن المصير اليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام اما لما قام البرهان العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه هذا الظاهر فكيف يصار الى التأويل ثم نقول التأويل باطل لوجوه **الاول** ان هذا الكلام لا بد فيه من اضمار فنحن نقول التقدير لو شاء الهداية لهداكم وانتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الالجاء لهداكم فاضماركم اكثر فكان قولكم مرجوحا **الثاني** انه تعالى يريد من الكافر الايمان الاختياري والايمان الحاصل بالالجاء غير الايمان الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزا عن تحصيل مراده لان مراده هو الايمان الاختياري وانه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازما **الثالث** ان هذا الكلام موقوف على الفرق بين الايمان الحاصل بالاختيار وبين الايمان الحاصل بالالجاء اما الايمان الحاصل بالاختيار فانه يمتنع حصوله الا عند حصول داعية جازمة وارادة لازمة فان الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل اما ان يكون بحيث يترتب الفعل عليها حصول الفعل اما ان يكون بحيث يترتب الفعل او لا يجب فان وجب فهي الداعية الضرورية وحينئذ لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالالجاء فرق وان لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفا عنها وتارة غير متخلف فامتياز احد الوقتين عن الآخر لا بد وان يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم عند انضمام هذا القيد الزائد وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورة فرق وان لم يجب افتقر الى قيد آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الفرق الذي ذكروه بين الداعية الاختيارية وبين الداعية الضرورية وان كان في الظاهر معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول

قوله تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا بآياتنا

والذين

والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون اعلم انه تعالى لما ابطل على الكفار جميع انواع حججهم بين انه ليس لهم على قولهم شهود البتة وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** هلم كلمة دعوة الى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم ...

[illegible]

وملك في ضلال مبين والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين حكى الله عن ابراهيم عليه السلام انه ابطل قولهم بقوله لا احب الآفلين والطائفة الثالثة الذين حكى الله عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن والطائفة الرابعة الذين اثبتوا لله بنين وبنات واقام الدلائل على فساد اقوال هؤلاء الطوائف والفرق فلما بين ههنا انه لا تشركوا به شيئا فقد ابطل جميع انواع الشرك النوع الثاني قوله وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا التكليف لان اعظم النعم على الانسان نعمة الله تعالى ويتلوها نعمة الوالدين لان المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله سبحانه وفي الظاهر هو الابوان ثم نعمهما على الانسان عظيمة وهي نعمة التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر **والنوع الثالث** قوله ولا تقتلوا اولادكم من املاق اي من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر الخوف في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الوأد اذ كانوا يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم خوف الفقر وهو السبب الغالب فبين تعالى فساد هذه العلة بقوله نحن نرزقكم واياهم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق الوالد والولد فكما وجب على الوالد تبقية النفس والاتكال في رزقها على الله فكذلك القول في حال الولد قال شمر املق لازم ومتعد يقال املق الرجل فهو مملق اذا افتقر فهذا لازم واملق الدهر ما عنده اذا افسده والاملاق

الانداد النوع الرابع قوله ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تعالى عن الزنا علانية وسرا والاولى ان لا يخص هذا النهي بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي هو كونه فاحشة عامة ومع عموم اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله وطاعته ولكن لاجل الخوف من مذمة الناس وذلك باطل لان من كان مذمة الناس عنده اعظم وقعا من عقاب الله ونحوه فانه يخشى عليه الكفر ومن ترك المعصية ظاهرا وباطنا دل ذلك على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه ورغبة في عبوديته

والنوع الخامس قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق واعلم ان هذا داخل في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدتين احداهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم كقوله وملائكته وجبريل وميكال والثانية انه تعالى اراد ان يستثني منه ولا يتاتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول قوله بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منه والحديث ايضا موافق له وهو قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقران دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب القبول فقال ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرافة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا

قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها الى قوله لعلكم تذكرون اعلم انه تعالى ذكر في الاية الاولى خمسة انواع من التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر تعالى في هذه الاية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج المرء في معرفتها بمقدارها العدل الى التفكر والتامل والاجتهاد

فالنوع الاول من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة ويسالونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بان تسعى في تنميته وتحصيل الربح له ورعاية وجوه الغبطة له ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا اخذ بالمعروف وان كان غنيا فاحترز عنه كان اولى فقوله الا بالتي هي احسن معناه بمعنى قوله ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره قال الليث مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها شد في القياس ولم اسمع لها بواحد وقال ابو الهيثم واحد الاشد شدة كما في واحد الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا بلوغ الاشد في هذه الاية بالاحتلام بشرط ان يونس منه الرشد وقد استقصينا في هذا الفصل في اول سورة النساء

والنوع الثاني قوله واوفوا الكيل والميزان بالقسط اعلم ان كل شئ بلغ تمام الكمال فقد وفي وتم ويقال درهم واف وكيل واف واوفيته حقه ووفيته اذا اتممته واوفوا الكيل اي اتموه ولا تنقصوا منه شيئا وقوله والميزان اي الوزن بالميزان وقوله بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان **فان قيل** ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط فما الفائدة في هذا التكرير قلنا امر الله المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب على التحقيق وذلك صعب شديد في العدل اتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف نفسا الا وسعها اي الواجب في ايفاء الكيل والوزن هو القدر الممكن اما الكيل والوزن على التحقيق فغير واجب قال القاضي اذا كان تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان التضييق مقدور له فكيف يتوهم انه تعالى يكلف الكافر الايمان مع انه لا قدرة له عليه بل قالوا خلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به وخلق فيه القدرة الموجبة لذلك الكفر والداعية الموجبة له ثم نهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من التشديد والتضييق على العبد وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد واعلم انا قد عارضنا القاضي وشيوخه في هذا الموضع بمسئلة العلم ومسئلة الداعي وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق

والنوع الثالث من التكاليف المذكورة في هذه الاية قوله تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى واعلم ان هذا ايضا من الامور الخفية التي اوجب الله تعالى فيه اداء الامانة والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط والامر والنهي فقط قال القاضي وليس الامر كذلك

بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقوله المرء في الدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدليل ملخصا عن الحشو والزيادة بالفاظ مفهومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على الوجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش ونقصان عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد فيها ولا ينقص عنها ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس فانه يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ويدخل فيه حكم الحاكم بالقول ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه بين القريب والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله تعالى لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد

والنوع الرابع من هذه التكاليف قوله وبعهد الله اوفوا وهذا من خفي الامور لان الرجل يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا خفيا ولما ذكر تعالى هذه الاقسام قال ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون **فان قيل** فما السبب في ان جعل خاتمة الاية الاولى بقوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الاية بقوله لعلكم تذكرون قلنا لان التكاليف الخمسة المذكورة في الاية الاولى امور ظاهرة جلية فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة في هذه الاية فامور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال فلهذا السبب قال لعلكم تذكرون [illegible] وقرئ تذكرون بالتخفيف والتشديد [illegible]

قوله تعالى وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه [illegible]

المسئلة الاولى [illegible]

المسئلة الثانية [illegible]

المسئلة الثالثة [illegible]

المسئلة الرابعة [illegible] الاية تدل على ان كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم منه ان يقال ان كل ما كان واحدا فهو حق واذا كان الحق واحدا كان كل ما سواه باطلا وما سوى الحق اشياء كثيرة فيجب الحكم بان كل كثير باطل ولكن لا يلزم ان يكون كل باطل كثيرا بعين ما قررناه في العكس الاول

قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شئ وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اعلم ان في قوله ثم اتينا وجوها الاول التقدير ثم اني اخبركم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الاحكام انا اتينا موسى الكتاب فذكرت كلمة ثم لتاخير الخبر عن الخبر لا لتاخير الواقعة ونظيره قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا الثاني ان التكاليف التسعة المذكورة في الاية المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها بحسب اختلاف الشرائع بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان التكليف الى قيام القيامة واما الشرائع التي كانت التورية مختصة بها فهي انما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة فتقدير الاية انه تعالى لما ذكرها قال ذلكم وصاكم به يا بني ادم قديما وحديثا ثم بعد ذلك اتينا موسى الكتاب **الثالث** ان فيه حذفا تقديره ثم قل يا محمد انا اتينا موسى فتقديره اتل ما اوحي اليك ثم اتل عليهم خبر ما اتينا موسى اما قوله تماما على الذي احسن ففيه وجوه الاول معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن اي على من كان محسنا صالحا ويدل عليه

قراءة عبد الله على الذي احسن الطاعة في التبليغ في كل ما امر به **والثالث** تماما على الذي احسن
موسى من العلم والشرائع من احسن الشيء اذا جاد معرفته اي زيادة على علمه على وجه التتميم وقرا يحيى بن يعمر على الذي
هو احسن بحذف المبتدا كقراءة من قرا مثلا ما بعوضة بالرفع وتقدير الاية على الذي هو احسن دينا وارضاه او يقال
المراد اتينا موسى الكتاب تماما اي تاما كاملا على احسن ما يكون عليه الكتب اي على الوجه الذي هو احسن وهو معنى قول
الكلبي اتم له الكتاب على احسنه ثم بين تعالى ما في التورية من النعم في الدين وهو تفصيل كل شيء وسائر الادلة والاحكام
الا ما نسخ منه ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى معروف وكل الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اي لكي
يؤمنوا بلقاء ربهم والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب **قوله تعالى**
وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون الى قوله بما كانوا يصدفون اعلم ان قوله وهذا كتاب لا شبهة
ان المراد هو القرآن وفائدة وصفه بانه مبارك انه لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين او المراد انه كثير الخير والنفع ثم قال
فاتبعوه والمراد ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون اي لكي ترحموا وفيه ثلثة اقوال قيل اتقوا مخالفته على رجاء الرحمة وقيل
اتقوا لترحموا اي ليكن الغرض بالتقوى رحمة الله وقيل لترحموا جزاء على التقوى ثم قال تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وفيه وجوه الاول قال الكسائي والفراء التقدير انزلناه لان لا تقولوا ثم حذف الجار وحرف
النفي كقوله يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا **والوجه الثاني** وهو قول
الكوفيين معناه انزلناه كراهة ان تقولوا ولا يجيزون اضمار لا لانه لا يجوز ان يقال جئت ان اكرمك بمعنى ان لا اكرمك
وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في اخر سورة النساء **الوجه الثالث** قال الفراء يجوز ان يكون
ان متعلقة باتقوا والتاويل واتقوا ان تقولوا انما انزل الكتاب الحجة الثاني في قوله ان تقولوا خطاب لاهل مكة والمعنى
كراهة ان يقول اهل مكة انزل الكتاب وهو التورية والانجيل على طائفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى وان كنا
ان هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والاصل وانه كنا عن دراستهم لغافلين والمراد من هذه الاية
اثبات الحجة عليهم بانزال القرآن على محمد كيلا يقولوا يوم القيامة ان التورية والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين
عما فيهما فقطع الله عذرهم بانزال القرآن عليهم وقوله وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم لم يكن بلغتنا ومعنى
او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم هذا كالاول في ان معناه لئلا تقولوا وتحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع
احتجاجهم بهذا فقال فقد جاءكم بينة من ربكم وهو القرآن وما جاء به الرسول وهدى ورحمة **فان قيل** البينة
والهدى واحد فما الفائدة في التكرير قلنا القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت
الفائدة صح هذا العطف وقد بينا ان معنى رحمة انه نعمة في الدين ثم قال تعالى فمن اظلم ممن كذب بايات الله والمراد تعظيم
كفر من كذب بايات الله وصدف عنها اي منع لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال تعالى سنجزي الذين
يصدفون عن اياتنا سوء العذاب وهو كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب
قوله تعالى هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض ايات
ربك الى قوله منتظرون اعلم انه تعالى لما بين انه انما انزل الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لا يؤمنون
البتة وشرح احوالا توجب اليأس عن دخولهم في الايمان فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة ونظيره هذه الاية
في سورة البقرة هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفي
وتقدير الاية انهم لا يؤمنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلثة وهو مجيء الملائكة او مجيء الرب او مجيء الايات القاهرة
من الرب **فان قيل** قوله او ياتي ربك هل يدل على جواز المجيء والغيبة على الله قلنا الجواب عنه من وجوه
الاول ان هذا حكاية عنهم فهم كانوا كفارا واعتقاد الكفار ليس بحجة والثاني ان هذا مجاز ونظيره قوله تعالى فاتى الله بنيانهم
من القواعد وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله والثالث قيام الدلائل القاطعة على ان المجيء والغيبة على الله محال واقوى
الدلائل قول الخليل عليه السلام في الرد على عبدة الكواكب لا احب الافلين فان قالوا قوله او ياتي ربك لا يمكن حمله على اتيان اثر
من اثار قدرته لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او ياتي بعض ايات ربك فوجب حمله على ان المراد منه اتيان
الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار وهو المعجزات القاهرة ثم قال تعالى يوم ياتي بعض ايات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل واجمعوا على ان المراد بهذه الايات علامات القيامة عن البراء بن عازب
قال كنا نتذاكر امر الساعة اذ اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تتذاكرون قلنا نتذاكر الساعة قال
انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات الدخان ودابة الارض وخسفا بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب
والدجال وطلوع الشمس من مغربها وياجوج وماجوج ونزول عيسى ونارا تخرج من عدن وقوله لم تكن امنت من قبل صفة

لقوله نفسا او كسبت في ايمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط الساعة اذا ظهرت
ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان نفسا ما امنت قبل ذلك وما كسبت في ايمانها خيرا قبل ذلك ثم قال قل انتظروا انا
منتظرون وعيد وتهديد **قوله تعالى** ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست
منهم في شيء انما امرهم الى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون قرا حمزة والكسائي فارقوا بالالف والباقون فرقوا ومعنى
القراءتين عند التحقيق واحد لان الذي فرق دينه بمعنى انه امن ببعض وكفر ببعض فقد فارقه في الحقيقة وفي الاية اقوال
الاول المراد سائر الملل قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون انهم بنات الله وبعضهم يعبد الاصنام
ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا اي فرقا واحزابا في الضلالة وقال مجاهد وقتادة
هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى تفرقوا فرقا وكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود وهم اهل كتاب واحد اليهود
تكفر النصارى **والقول الثاني** المراد من الاية اخذوا ببعض وتركوا بعضا كما قال افتؤمنون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض وقال ايضا ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر
ببعض **والقول الثالث** قال مجاهد ان الذين فرقوا دينهم من هذه الامة هم اهل البدع والشبهات واعلم
ان المراد من الاية الحث على ان تكون كلمة المسلمين واحدة وان لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع وقوله لست منهم في شيء فيه
قولان الاول انت منهم بريء وهم منك براء وتأويله انك بعيد عن اقوالهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور
عليهم ولا يتعداهم والثاني لست من قتالهم في شيء قال السدي يقولون لم يؤمر بقتالهم فلما امر بقتالهم نسخ وهذا بعيد لان المعنى
لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء فورود الامر بالقتال في وقت اخر لا يوجب النسخ ثم قال انما امرهم الى الله اي فيما يتصل
بالامهال والانظار والاستئصال والاهلاك ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد **قوله تعالى**
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون في الاية مسائل
المسئلة الاولى قال بعضهم الحسنة قول لا اله الا الله والسيئة هي الشرك وهذا بعيد لانه يجب
ان يكون محمولا على العموم اما تمسكا باللفظ واما لاجل انه حكم مرتب على وصف مناسب له فيقتضي كون الحكم معللا
بذلك الوصف فوجب ان يعم لعموم العلة **المسئلة الثانية** قال الواحدي رحمه الله حذفت الهاء من عشر والامثال جمع مثل
والمثل مذكر لانه اريد عشر حسنات امثالها ثم حذفت الحسنات واقيمت الامثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف
كثير في الكلام ويقوى هذا قراءة من قرا عشر امثالها بالرفع والتنوين **المسئلة الثالثة** مذهبنا ان الثواب
تفضل من الله تعالى في الحقيقة وعلى هذا التقدير فلا اشكال في الاية اما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب والتفضل [illegible]

[illegible]

المسئلة الرابعة [illegible]

[illegible]

السؤال الاول [illegible]

الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة وجوابه ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته **السؤال الرابع**
انه يجب في مقابلة تفويت اكثر كل واحد من الاعضاء دية كاملة ثم اذا قتله وفوت كل الاعضاء وجب دية واحدة وذلك
يمنع القول من رعاية المماثلة جوابه انه من باب تحكمات الشريعة ۞ **قوله تعالى**

قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين اعلم انه تعالى لما علم رسوله
انواع الدلائل في التوحيد والرد على القائلين بالشركاء والانداد وبالغ في تقرير اثبات القضاء والقدر ورد على اهل الجاهلية في اباطيلهم
امره ان يختم الكلام بقوله انني هداني ربي الى صراط مستقيم وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله وانتصب دينا
لوجهين احدهما على محل صراط لان معناه هداني ربي صراطا مستقيما كما قال ويهديك صراطا مستقيما والثاني ان يكون
التقدير الزموا دينا وقوله قيما قال صاحب الكشاف القيم فيعل من قام كالسيد من ساد وهو ابلغ من القائم وقرأ اهل
الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج وهو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع
والتأويل دينا ذا قيم او وصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة وقوله ملة ابراهيم حنيفا بدل من قوله دينا قيما
وحنيفا منصوب على الحال من ابراهيم والمعنى هداني وعرفني ملة ابراهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم قال في صفة ابراهيم وما كان من المشركين
والمقصود منه الرد على المشركين **قوله تعالى** قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي
لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين اعلم انه تعالى لما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف
يقوم به ويؤديه فقوله ان صلاتي ونسكي لله يدل على انه يؤديه مع الاخلاص واكده بقوله لا شريك له وهذا يدل
على انه لا يكفي في العبادات ان يؤتى بها كيف كانت بل يجب ان يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا اقوى الدلائل على
ان شرط صحة الصلاة ان يؤتى بها مقرونا بالاخلاص اما قوله ونسكي فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها يقال من فعل
كذا فعليه نسك اي دم يريقه وجمع بين الصلاة وبين النحر كما في قوله فصل لربك وانحر ۞ وروي ثعلب عن ابن الاعرابي ۞
قال النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة
المخلصة من الخبث وعلى هذا التاويل فالنسك كل ما يتقرب به الى الله الا ان الغالب عليه في العرف الذبح وقوله ومحياي
ومماتي لله اي حياتي وموتي لله واعلم انه تعالى قال ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فاثبت كون الكل لله والمحيا والممات
ليس بمعنى انه يؤتى بهما لطاعة الله فان ذلك محال بل معنى كونهما لله انهما حاصلان بخلق الله فكذلك يجب
ان يكون كون الصلاة والنسك لله مفسرا بكونهما واقعين بخلق الله وذلك من ادل الدلائل على ان طاعة العبد مخلوقة
لله وقرأ نافع محياي ساكنة الياء ونصبها في مماتي واسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل لان فيه جمعا بين الساكنين ۞
لا يلتقيان على هذا الحد في نثر ولا نظم ومنهم من قال انه لغة لبعضهم وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله بان يبين ان صلاته
وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه وحكمه ثم نص على انه لا شريك
له في الخلق والتقدير ثم يقول بذلك امرت اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول وانا اول المسلمين اي المستسلمين
لقضاء الله وقدره ومعلوم انه ليس اولا لكل مسلم فيجب ان يكون المراد كونه اول المسلمين من هذه الامة ۞ ۞
قوله تعالى قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها
اعلم انه تعالى لما امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالتوحيد وهو ان يقول ان صلاتي ونسكي الى قوله لا شريك له امره بان يذكر
ما يجري مجرى الدليل في صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين **الاول** ان اصناف
المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب اشركوا بالله والقائلون بان المسيح ابن الله والملائكة
بنات الله اشركوا ايضا بالله وهؤلاء هم فرق المشركين وكلهم معترفون بان الله خالق الكل وذلك لان عبدة الاصنام معترفون
بان الله سبحانه هو الخالق للسموات والارض ولكل ما في العالم من الموجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان باسرها
واما عبدة الكواكب فهم معترفون بان الله خالقها وموجدها واما القائلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون ۞
بان الشيطان محدث وان محدثه هو الله سبحانه واما القائلون بالمسيح والملائكة فهم ايضا معترفون بان الله سبحانه
خالق الكل فثبت بما ذكرنا ان طوائف المشركين اطبقوا واتفقوا على ان الله خالق هؤلاء الشركاء واذا عرفت هذا فالله سبحانه
قال له يا محمد قل اغير الله ابغي ربا مع ان هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله اقروا بان الله خالق تلك الاشياء وهل يدخل في
العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الامر كذلك
ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله قول فاسد ودين باطل **الوجه الثاني** في تقرير
هذا الكلام ان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته وثبت ان الواجب الوجود واحد وثبت ان ما سواه ممكن لذاته وثبت
ان الممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان الامر كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول

فصريح العقل يشهد بانه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله قل اغير الله ابغي ربا
وهو رب كل شيء ثم انه تعالى لما بين بهذا الدليل القاهر القاطع هذا التوحيد بين انه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب
فقال ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يؤخذ نفس اثمه باثم
اخرى ثم بين تعالى ان رجوع هؤلاء المشركين الى موضع لا حاكم فيه ولا امر الا لله سبحانه وهو قوله سبحانه وتعالى ثم
الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون **قوله تعالى** وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم
فوق بعض درجات ليبلوكم في ما اتاكم ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم اعلم ان في قوله جعلكم خلائف الارض وجوها احدها
جعلهم خلائف الارض لان محمدا عليه السلام خاتم النبيين فخلفت امته سائر الامم وثانيها جعلهم يخلف بعضهم بعضا وثالثها
انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والمال والجاه والرزق
واظهار هذا التفاوت ليس لاجل العجز والجهل والبخل فانه سبحانه متعال عن هذه الصفات وانما هو لاجل الابتلاء والامتحان وهو المراد من قوله
ليبلوكم الا ان المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيها بالابتلاء والامتحان فسمي بهذا الاسم
لاجل هذه المشابهة ثم ان هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفيا فيه فان كان الاول كان نصيبه من التخويف
والترهيب هو قوله ان ربك سريع العقاب ووصفه العقاب بالسرعة لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون
موفيا في القيام بالطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب وهو قوله وانه لغفور رحيم اي يغفر العيوب والذنوب في الدنيا
يستر بفضله وكرمه ويرحمه في الآخرة بان يفيض عليه انواع نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب
الى حيث لا يمكن الزيادة عليه وهذا آخر الكلام في تفسير سورة الانعام ۞ والحمد لله الملك العلام ۞ ۞

سورة الاعراف مائتان وخمسون آية

قال ابن عباس رضي الله عنه انها مكية وعن قتادة كذلك غير قوله واسألهم عن القرية الى قوله بما كانوا يفسقون وهي ثمان آيات

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى المص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين في الآية مسائل **المسألة الاولى**
قال ابن عباس المص انا الله افصل وعنه ايضا انا الله اعلم وافصل قال الواحدي وعلى هذا التفسير فهذه الحروف في موضع جمل والجملة
اذا كانت ابتداء وخبرا لا موضع لها من الاعراب فقوله انا الله اعلم لا موضع لها من الاعراب فقوله انا مبتدأ والله خبره وقوله
اعلم خبر بعد خبر واذا كان معنى المص انا الله اعلم كان اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تاويل لها قال السدي المص هجاء قولنا المصور
انه المصور وقال التابعون لم يحمل هذا اللفظ على قوله انا الله افصل اولى من قوله انا الله اصلح انا الله امتحن انا الله املك لانه ان كانت العبرة
بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله اصلح وان كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان
فكان حمل قولنا المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك
اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر الفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق
واما قوله بعضهم انه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لله تعالى اولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة او الانبياء ولان الاسم
انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود هنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة واسماء
الالقاب لا تفيد فائدة في المسميات بل هي قائمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد
منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد اذا عرفت هذا فنقول قوله المص مبتدأ وقوله كتاب خبره وقوله انزل اليك
صفة لذلك الخبر اي السورة المسماة بقولنا المص كتاب انزل اليك **فان قيل** الدليل الذي دل
على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو ان الله تعالى خصه بانزال هذا القرآن عليه فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نعرف
نبوته وما لم نعرف نبوته لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله لزم الدور قلنا
نحن لا نثبت بهذا القول ان هذه السورة كتاب انزل عليه من عند الله تعالى والدليل عليه انه صلى الله عليه وسلم ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم
من معلم وما طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء واهل الاخبار وانقضى من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الاحوال
ثم بعد انقضاء الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المشتمل على علوم الاولين والآخرين وصريح العقل يشهد بان هذا لا يحصل
الا بطريق الوحي من عند الله فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل الى محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه والهه **المسألة
الثانية** احتج القائلون بخلق القرآن بقوله كتاب انزل اليك قالوا انه تعالى وصفه بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال

من حال الى حال وذلك لا يليق بالقديم فدل على انه محدث وجوابه ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز
هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة **فان قيل** ان المراد منه الحروف الا ان الحروف
اعراض غير باقية بدليل انها متوالية وكونها متوالية يشعر بتقدم بعضها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين
كيف يعقل وصفه بالنزول **والجواب** انه تعالى احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح
المحفوظ ثم ان الملك يطالع تلك النقوش وينزل من السماء الى الارض ويعلم محمدا صلى الله عليه وسلم تلك الحروف
والكلمات فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة هو ان مبلغها نزل من السماء الى الارض **المسئلة الثالثة**
الذين اثبتوا لله مكانا تمسكوا بهذه الاية فقالوا ان كلمة من لابتداء الغاية وكلمة الى لانتهاء الغاية فقوله انزل
اليك يقتضي حصول مسافة مبدأها هو الله تعالى وغايتها هو محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على انه تعالى مختص
بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل **وجوابه** لما ثبت بالدلائل القاطعة القاهرة ان المكان
والجهة على الله محال وجب حمله على التاويل الذي ذكرناه وهو ان الملك انتقل به ثم قال تعالى فلا يكن في صدرك حرج
منه اي شك كقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك وسمي الشك حرجا لان الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن
منشرح الصدر ومنفسحه ثم قال تعالى لتنذر به هذه اللام بماذا تتعلق فيه اقوال **الاول**
قال الفراء انه متعلق بقوله انزل على التقديم والتاخير والتقدير كتاب انزل اليك لتنذر به فلا يكن في صدرك
حرج منه **فان قيل** فما السبب في التزام امره تعالى بازالة الحرج عن الصدر ثم امره بعد ذلك بالانذار
والتبليغ **الثاني** قال ابن الانباري اللام ههنا بمعنى كي والتقدير فلا يكن في صدرك شك كي تقدر ان تنذر
غيرك **الثالث** قال صاحب النظم اللام ههنا بمعنى ان والتقدير لا يضيق صدرك ولا يضعف عن ان تنذر
به والعرب تضع هذه اللام في موضع ان قال تعالى يريدون ان يطفئوا وفي موضع اخر يريدون ليطفئوا وهما بمعنى
واحد **والرابع** تقدير الكلام انه هذا الكتاب انزله الله عليك واذا علمت انه تنزيل الله فاعلم ان عناية الله معك واذا
علمت هذا فلا يكن في صدرك حرج لان من كان الله حافظا له وناصرا لم يخف احدا واذا زال الخوف والضيق عن القلب
فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ولا تبال باحد من اهل الزيغ والضلال والابطال
ثم قال وذكرى للمؤمنين قال ابن عباس يريد مواعظ للمصدقين قال الزجاج وهو اسم في موضع المصدر
وقال الليث الذكرى اسم للتذكرة وفي محل ذكرى من الاعراب وجوه قال الفراء يجوز ان يكون في موضع نصب
على معنى لتنذر به ولتذكر ويجوز ان يكون رفعا بالرد على قوله كتاب والتقدير كتاب حق وذكرى ويجوز ايضا
ان يكون التقدير وهو ذكرى ويجوز ان يكون خفضا لان معنى لتنذر به لان تنذر به فهو في موضع خفض لان المعنى
الانذار والذكرى **فان قيل** لم قيد هذا الذكرى بالمؤمنين قلنا هو نظير قوله هدى للمتقين والبحث العقلي فيه ان النفوس
البشرية على قسمين نفوس بليدة جاهلة بعيدة عن عالم الغيب غريقة في طلب اللذات الجسمانية والشهوات الجسدانية
ونفوس شريفة مشرقة بانوار الالهية مستعدة بالحوادث الروحانية فبعثة الانبياء والرسل في حق القسم الاول
انذار وتخويف فانهم لما غرقوا في نوم الغفلة ورقدة الجهالة احتاجوا الى موقظ يوقظهم والى منبه ينبههم واما في حق القسم
الثاني فتذكير وتنبيه وذلك لان هذه النفوس بمقتضى جواهرها الاصلية مستعدة للانجذاب الى عالم القدس والاتصال
بالحضرة الصمدية الا انه ربما غشيها غواش من عالم الجسم فيعرض لها نوع ذهول وغفلة فاذا سمعت دعوة الانبياء
واتصل بها انوار ارواح رسل الله تذكرت مركزها وابصرت منشأها واشتاقت الى ما حصل هنالك من الروح والراحة
والريحان فثبت انه تعالى انما انزل هذا الكتاب على رسوله ليكون انذارا في حق طائفة وذكرى في حق طائفة اخرى
قوله تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون اعلم ان امر
الرسالة انما يتم بالمرسل وهو الله سبحانه والمرسل وهو الرسول صلى الله عليه وسلم والمرسل اليه وهو الامة فلما امر الله
الاول الرسول بالتبليغ والانذار مع قلب قوي وعزم صحيح امر المرسل اليه وهم الامة بمتابعة الرسول فقال
اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الحسن يا ابن ادم
امرت باتباع كتاب الله وسنة رسوله والعلم ان قوله اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم يتناول القران والسنة
فان قيل لماذا قال ما انزل اليكم وانما انزل على الرسول قلنا انه منزل على الكل بمعنى انه خطاب
للكل اذا عرفت هذا فنقول هذه الاية تدل على ان تخصيص عموم القران بالقياس لا يجوز لان عموم القران
منزل من عند الله والله تعالى اوجب متابعته فوجب العمل بعموم القران ولما وجب العمل به امتنع العمل بالقياس والا
لزم التناقض فان قالوا لما ورد الامر بالقياس في القران وهو قوله فاعتبروا كان العمل بالقياس عملا بما انزل

قلنا هب انه كذلك الا انا نقول الاية الدالة على وجوب العمل بالقياس انما تدل على الحكم المثبت بالقياس لا ابتداء
بل هو واسطة ذلك القياس واما عموم القران فانه يدل على ثبوت ذلك الحكم ابتداء لا بواسطة ولما وقع التعارض كان
الذي دل عليه ما انزله الله تعالى ابتداء اولى بالرعاية من الحكم الذي دل عليه بواسطة شيء اخر فكان الترجيح
من جانبنا **المسئلة الثانية** قوله تعالى ولا تتبعوا من دونه اولياء قال الواحدي ولا تتولوا
من دونه من شياطين الانس والجن فيحملوكم على عبادة الاوثان والاهواء والبدع ولقائل ان يقول الاية
تدل على ان المتبوع اما ان يكون هو الشيء الذي انزله الله او غيره اما الاول فهو الذي امر الله باتباعه واما الثاني
فهو الذي نهى الله عن اتباعه فكان المعنى ان كل ما يغاير الحكم الذي انزله الله فانه لا يجوز اتباعه اذا ثبت هذا فنقول
ان نفاة القياس تمسكوا به في نفي القياس فقالوا الاية تدل على انه لا يجوز متابعة غير ما انزله الله تعالى والعمل بالقياس
متابعة لغير ما انزله الله تعالى فوجب ان لا يجوز فان قالوا لما دل قوله فاعتبروا على العمل بالقياس كان العمل بالقياس
عملا بما انزله الله تعالى واجيب عنه بان العمل بالقياس لو كان عملا بما انزله الله لكان تارك العمل بمقتضى القياس كافرا
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وحيث اجمعت الامة على عدم التكفير علمنا ان العمل بالقياس ليس
عملا بما انزله الله وحينئذ يتم الدليل واجاب عنه مثبتوا القياس بان كون القياس حجة ثبت باجماع الصحابة والاجماع
دليل قاطع وما ذكرتموه تمسك بظاهر العموم وهو دليل مظنون والقاطع اولى من المظنون واجاب الاولون بان الذي اثبتم
به الاجماع حجة لعموم قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وعموم قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وعموم قوله كنتم خير امة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وبعموم قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وعلى هذا فاثبات
كون الاجماع حجة فرع على التمسك بالعمومات والفرع لا يكون اقوى من الاصل واجاب مثبتوا القياس بان الايات
والاحاديث والاجماع لما تعاضدوا في اثبات القياس قويت الحجة وحصل الترجيح **المسئلة الثالثة**
الحشوية الذين ينكرون النظر العقلي والبراهين العقلية تمسكوا بهذه الاية وهو بعيد لان العلم بكون القران
حجة موقوف على صحة التمسك بالدلائل العقلية فلو جعلنا القران طاعنا في صحة الدلائل العقلية لزم التناقض
وهو باطل **المسئلة الرابعة** قرا ابن عامر قليلا ما يتذكرون بالياء تارة وبالتاء اخرى وقرا حمزة
والكسائي وحفص عن عاصم بالتاء وتخفيف الذال والباقون بالتاء وتشديد الذال قال الواحدي تذكرون اصله
تتذكرون فادغم تاء تتفعل في الذال لان التاء مهموسة والذال مجهورة والمجهور ازيد صوتا من المهموس فحسن
ادغام الانقص في الازيد وما موصولة بالفعل وهي معه بمنزلة المصدر والمعنى قليلا تذكركم واما قراءة ابن عامر
بياء وتاء فوجهه ان هذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم اي قليلا ما يتذكرون هؤلاء الذين ذكروا بهذا الخطاب
واما قراءة حمزة والكسائي وحفص خفيفة الذال شديدة الكاف فقد حذفوا التاء التي ادغمها الاولون وذلك
حسن لاجتماع ثلاثة احرف متقاربة قال صاحب الكشاف وقرئ من دونه ولا تبتغوا من الابتغاء
من قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا **قوله تعالى** وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا
او هم قائلون فما كان دعواهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اعلم انه تعالى لما امر الرسول
صلى الله عليه وسلم بالانذار والتبليغ وامر القوم بالقبول والمتابعة ذكر في هذه الاية ما في ترك المتابعة والاعراض
عنه من الوعيد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قال الزجاج موضع كم رفع بالابتداء
وخبره اهلكناها وهو احسن من ان يكون في موضع نصب لان قولك زيد ضربته اجود من قولك زيدا ضربته والنصب
جيد عربي لقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر **المسئلة الثانية** قيل في الاية محذوف والتقدير
وكم من اهل قرية وذكروا في تعليله وجوها احدها قوله فجاءها باسنا والباس لا يليق الا بالاهل وثانيها قوله او هم
قائلون فعاد الضمير الى اهل القرية وثالثها ان الزجر والتحذير لا يقع للمكلفين الا باهلاكهم ورابعها ان البيات والقائلة
لا تنفع الا فيهم فان قيل فلم قال اهلكناها اجابوا بانه تعالى رد الكلام على اللفظ دون المعنى كقوله تعالى وكاين من قرية
عتت عن امر ربها فرده على اللفظ ثم قال اعد الله لهم فرده على المعنى ولهذا السبب قال الزجاج ولو قال فجاءهم باسنا لكان صوابا
وقال بعضهم لا حذف في الاية والمراد اهلاك نفس القرية لان في اهلاكها بهدم او خسف او غيرهما اهلاك من فيها
ولان على هذا التقدير كان قوله فجاءها باسنا محمولا على ظاهره ولا حاجة فيه الى التاويل **المسئلة الثالثة**
لقائل ان يقول وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا يقتضي ان يكون الاهلاك متقدما على مجيء الباس ومجيء
الباس متقدم على الاهلاك والعلماء اجابوا عن هذا السؤال من وجوه **احدها** ان المراد بقوله اهلكناها
حكمنا بهلاكها فجاءها باسنا وثانيها كم من قرية اردنا اهلاكها فجاءها باسنا كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة

فاسئلوا وجوهكم [illegible] وكم من قرية اهلكناها فجاءها [illegible]

[illegible] فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون [illegible] التعقيب وهو يوجب

المغايرة [illegible] صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه

فيغسل وجهه ويديه [illegible]

[illegible] قال صاحب الكشاف [illegible] بياتا [illegible] او هم قائلون [illegible]

البحث الاول [illegible]

البحث الثاني [illegible]

قوله تعالى فما كان دعواهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين [illegible]

قوله تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين

المسألة الاولى [illegible]

والوجه الثاني [illegible]

المسألة الثانية [illegible] السؤال والجواب

انهم لما اقروا بانهم كانوا ظالمين مقصرين سئلوا بعد ذلك عن سبب الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فان قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بانه لم يصدر عنهم تقصير البتة قلنا لانهم اذا بينوا انهم لم يصدر عنهم تقصير البتة التحق التقصير بكليته بالامة فيتضاعف اكرام الله في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير ويتضاعف اسباب الخزي والاهانة في حق الكفار لما ثبت ان كل ذلك التقصير كان منهم ثم قال تعالى فلنقصن عليهم بعلم والمراد انه تعالى يكرر ويبين للقوم ما اعلنوه واسروه من اعمالهم وان يبين الوجوه التي لاجلها اقدموا على تلك الاعمال ثم بين تعالى انه انما صح منه ان يقص تلك الاحوال عليهم لانه ما كان غائبا عن احوالهم بل كان عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك يدل على ان الالهية لا تكمل الا اذا كان الاله عالما بجميع المعلومات من حيث انه يميز المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء وظهر ان كل من انكر كونه تعالى عالما بالجزئيات امتنع منه الاعتراف بكونه تعالى امرا وناهيا ومثيبا ومعاقبا ولهذا السبب فانه تعالى انما ذكر احوال البعث والقيمة بين كونه عالما بجميع المعلومات. المسألة الثالثة قوله تعالى فلنقصن عليهم بعلم يدل على انه تعالى عالم بالعلم وان قول من قال انه لا علم لله قول باطل فان قيل كيف الجمع بين قوله فلنسألن الذين ارسل اليهم وبين قوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه احدها ان القوم لا يسألون عن الاعمال لان الكتب مشتملة عليها ولكنهم يسألون عن الدواعي التي دعتهم الى الاعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنه وثانيها ان السؤال قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة وقد يكون لاجل التوبيخ والاهانة كقول القائل الم اعطك وقوله تعالى الم اعهد اليكم وقال الشاعر

الستم خير من ركب المطايا

اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لا يسأل احدا لاجل الافادة والاسترشاد ويسألهم لاجل توبيخ الكفار واهانتهم ونظيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ثم قال فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فان الاية الاولى تدل على ان المسائلة الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله واقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون معناه انه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لان النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام والوجه الثالث في الجواب ان يوم القيمة يوم طويل ومواقفها كثيرة فاخبر عن بعض الاوقات بحصول السؤال وعن بعضها بعدم السؤال المسألة الرابعة الاية تدل على انه تعالى يحاسب كل عباده لانهم لا يخرجون عن ان يكونوا رسلا او مرسلا اليهم ويبطل قول من يزعم انه لا حساب على الانبياء والكفار. المسألة الخامسة الاية تدل على كونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة لانه تعالى قال وما كنا غائبين ولو كان تعالى في العرش لكان غائبا عنا فان قالوا نحمله على انه ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة قلنا هذا تأويل والاصل في الكلام حمله على الحقيقة فان قالوا فانتم لما قلتم انه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات فقد قلتم ايضا بكونه غائبا قلنا هذا باطل لان الغائب هو الذي يعقل ان يحضر بعد غيبته وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة فاما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة فاما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا في حقه امتنع وصفه بالغيبة والحضور فظهر الفرق.

قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى من جملة احوال القيمة السؤال والحساب بين في هذه الاية ان من جملة احوال القيمة ايضا وزن الاعمال وفي الاية مسائل

المسألة الاولى الوزن مبتدأ ويومئذ ظرف له والحق خبر المبتدأ ويجوز ان يكون يومئذ الخبر والحق صفة للوزن اي والوزن الحق اي العدل يوم يسأل الله الامم والرسل

المسألة الثانية في تفسير وزن الاعمال قولان الاول في الخبر ان الله تعالى ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة يوزن به اعمال العباد خيرها وشرها قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى بعمله في احسن صورة فيوضع في كفة الميزان فيثقل حسناته على سيئاته فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما قال في سورة الانبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية وزن الاعمال على هذا القول ففيه وجهان احدهما ان اعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة واعمال الكافر تتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني ان الوزن يعود الى الصحف التي تكون فيها اعمال العباد مكتوبة فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيمة فقال الصحف وهذا القول مذهب المفسرين في هذه الاية وعن عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين

ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش احدى كفتي الميزان على الجنة والاخرى على جهنم ولو وضعت السموات والارض في احديهما لوسعتهن وجبريل اخذ بعموده ينظر الى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى برجل يوم القيمة الى الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فتوضع في الاخرى فترجح وعن الحسن بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع راسه في حجر عائشة قد اغفى اذ سالت الدموع من عينها فقال ما اصابك ما ابكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر احد احدا فقال لها يحشرون حفاة عراة غرلا لكل امرئ منهم يومئذ شان يغنيه لا يذكر احد احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الاكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول الثاني وهو قول مجاهد والضحاك والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتاخرين ذهبوا الى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان ان حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطاء لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ومما يقوي ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا ويقال ايضا فلان استخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر

قد كنت قبل لقائكم ذا قوة ... عندي لكل مخاصم ميزانه

اراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدل اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون المراد من الاية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما يراد ليتوصل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن اظهارها بالميزان لان اعمال العباد اعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا فبتقدير بقائها كان وزنها محال واما قولهم الموزون صحائف الاعمال او صور مخلوقة على مقادير الاعمال فنقول ان المكلف يوم القيمة اما ان يكون مقرا بان الله تعالى عادل حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في علمه بانه عدل وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيات او بالعكس من حصول الرجحان الا صالحا لانه تعالى اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن لا فائدة فيه البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيمة انه تعالى منزه عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل القيمة فان كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لاهل القيمة وان كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته في يوم القيمة ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان الحسنات وظلمة في رجحان السيات واخرون قالوا يظهر رجحان في الكفة

المسألة الثالثة الاظهر اثبات موازين في يوم القيمة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال في هذه الاية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق بالقول ميزان اخر قال الزجاج انما جمع الله الموازين ههنا فقال فمن ثقلت موازينه لوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فتقول خرج فلان الى مكة على البغال والثاني ان الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان واراد بالموازين الاعمال الموزونة ولقائل ان يقول هذان الوجهان يوجبان العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا تعذر ههنا فوجب اجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات موازين بهذه الصفة فما الموجب لتركه والمصير الى التاويل واما قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون ففي الاية مسائل **المسألة الاولى** الاية تدل على ان اهل القيمة فريقان منهم من يزيد حسناته على سياته ومنهم من يزيد سياته على حسناته فاما القسم الثالث وهو الذي تكون حسناته وسياته متعادلة متساوية فانه غير موجود **المسألة الثانية** قال اكثر المفسرين

المراد

المراد من قوله ومن خفت موازينه الكافر والدليل عليه القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون ولا معنى لكون الانسان ظالما بايات الله الا كونه كافرا بها منكرا لها فدل هذا على ان المراد من هذه الاية اهل الكفر واما الخبر فما روي انه اذا خفت حسنات المؤمن اخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجزته بطاقة كالانملة فيلقيها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي صلى الله عليه وسلم بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك من انت فيقول انا نبيك محمد وهذه صلواتك التي كنت تصلي علي قد وفيتك احوج ما تكون اليها وهذا الخبر رواه الواحدي في البسيط واما جمهور العلماء فرووا هذا الخبر الذي ذكرناه من انه تعالى يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله قال القاضي يجب ان يحمل هذا على انه اتى بالشهادتين بحقهما من العبادات لانه لو لم يعتبر ذلك لكان من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي لا تضره وذلك اغراء له بمعصية الله ولقائل ان يقول دل العقل على صحة ما دل عليه هذا الخبر وذلك لان العمل كلما كان اشرف واعلى درجة وجب ان يكون اكثر ثوابا ومعلوم ان معرفة الله تعالى ومحبته اعلى شانا واعظم درجة من سائر الاعمال فوجب ان يكون ادخل في الثواب واعلى درجة من سائر الاعمال واما الاثر فلان ابن عباس واكثر المفسرين حملوا هذه الاية على اهل الكفر واذا ثبت هذا الاصل فنقول المرجئة الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الاية وقالوا انه تعالى حصر اهل موقف القيمة في قسمين احدهما الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح والثاني الذين رجحت كفة سياتهم وحكم عليهم بانهم اهل الكفر الذين كانوا يظلمون بايات الله وذلك يدل على ان المؤمن لا يعاقب البتة ونحن نقول في الجواب اقصى ما في الباب انه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الاية الا انه تعالى ذكره في سائر الايات فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمنطوق راجح على المفهوم فوجب المصير الى اثباته وايضا فقال تعالى في صفة هذا القسم فاولئك الذين خسروا انفسهم ونحن نسلم ان هذا لا يليق الا بالكافر اما العاصي المؤمن فانه يعذب اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله ابد الاباد من غير زوال ولا انقطاع

قوله تعالى ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما امر الخلق بمتابعة الانبياء وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله وكم من قرية اهلكناها ثم خوفهم بعذاب الاخرة من وجهين احدهما السؤال وهو قوله فلنسألن الذين ارسل اليهم والثاني بوزن الاعمال وهو قوله والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول دعوة الانبياء في هذه الاية بطريق اخر وهو انه ذكر كثرة نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة فقال ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش فقوله مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا او مكناكم فيها واقدرناكم على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش والمراد من المعايش وجوه المنافع وهي على قسمين منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة انما يحصل بفضل الله واقداره وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله تعالى وكثرة الانعام لا شك انها توجب الطاعة والانقياد ثم بين تعالى انه مع هذا الافضال والانعام عليهم لا يقومون بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم قد يشكرون والامر كذلك وذلك لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم لجبلة عقل كل عاقل ونعم الله على الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله في بعض الاوقات على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر وبعضهم يكون قليل الشكر **المسألة الثانية** روى خارجة عن نافع انه همز معائش قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معائش خطأ وذكروا انه انما يجوز جعل الياء همزة اذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحائف فاما معايش فمن العيش الياء اصلية وقراءة نافع لا اعرف لها وجها الا ان لفظ هذه الياء التي هي من نفس الكلمة اسكنت في معيشة فصارت هذه الكلمة مشابهة لقولنا صحيفة فجعل قولنا معايش شبيها بقولنا صحايف فكما ادخلوا الهمزة في قولنا صحائف فكذا في قولنا معائش على سبيل التشبيه الا ان الفرق ما ذكرنا ان الياء في معيشة اصلية وفي صحيفة زائدة

قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى رغب الامم في قبول دعوة الانبياء بالتخويف اولا ثم بالترغيب ثانيا على ما بيناه والترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة نعم الله على الخلق فبدأ في شرح تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش ثم اتبعه بذكر انه خلق ابانا ادم وجعله مسجودا للملائكة والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن فهذا

هو وجه النظم في هذه الآيات ونظيره انه تعالى قال في اول سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم فمنع الله تعالى عن المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلل ذلك المنع بكثرة نعمه على الخلق وهو انهم كانوا امواتا
فاحياهم ثم خلق لهم ما في الارض جميعا من المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل آدم خليفة في الارض ومسجود
للملائكة والمقصود من الكل تقرير ان مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد والجحود فكذا في هذه السورة ذكر
تعالى عين هذا المعنى ليبين هذا الترتيب فقد بان ان وجه النظم على احسن الوجوه **المسألة الثانية**
اعلم انه تعالى ذكر قصة آدم عليه السلام مع قصة ابليس في القرآن في سبعة مواضع اولها في سورة
البقرة وثانيها في هذه السورة وثالثها في سورة الحجر ورابعها في سورة بني اسرائيل وخامسها في سورة
الكهف وسادسها في سورة طه وسابعها في سورة ص اذا عرفت هذا فنقول في هذه الآية سؤال
وهو ان قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال بعده ثم قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم وكلمة ثم تفيد التراخي وظاهر الآية يقتضي ان امر الملائكة بسجود آدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا
ومعلوم ان الامر ليس كذلك فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على اربعة اقوال الاول
ان قوله ولقد خلقناكم اي خلقنا اباكم آدم وصورناكم اي صورنا آدم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهو
قول الحسن ويونس النحوي وهو المختار وذلك لان امر الملائكة بسجود آدم تأخر عن خلق آدم وتصويره ولم يتأخر
عن خلقنا وتصويرنا اقصى ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره
فنقول لان آدم عليه السلام ابو البشر فوجب ان يحسن هذه الكناية نظيره قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم
ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق اسلافكم من بني اسرائيل في زمان موسى عليه السلام ويقال قتلت بنو اسد
فلانا وانما قتله احدهم قال صلى الله عليه وسلم ثم انتم يا خزاعة قد قتلتم هذا القتيل وانما قتله احدهم وانما
قتله احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ نجيناكم من آل فرعون واذ قتلتم نفسا
والمراد من جميع هذه الخطابات اسلافهم فكذا ههنا **الثاني** ان يكون قوله خلقناكم آدم ثم صورناكم
اي صورنا ذرية آدم في ظهره ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهذا قول مجاهد وذكر انه تعالى خلق
آدم اولا ثم اخرج اولاده من ظهره في صورة الذر ثم بعد ذلك امر الملائكة بالسجود لآدم **الوجه الثالث**
خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فهذا العطف
يفيد ترتيب خبر على خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر والوجه الرابع ان الخلق في اللغة عبارة
عن التقدير كما قررناه في هذا الكتاب وتقدير الله عبارة عن علمه بالاشياء ومشيته بتخصيص كل شيء
بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في هذا العالم وقوله
صورناكم اشارة الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صورة كل كائن محدث الى قيام القيمة
على ما جاء في الخبر ان الله تعالى قال اكتب ما هو كائن الى يوم القيمة فخلق الله عبارة عن حكمه ومشيته
والتصوير عبارة عن اثبات صور الاشياء في اللوح المحفوظ ثم بعد هذين الامرين احدث الله تعالى آدم
وامر الملائكة بالسجود وهذا التأويل عندي اقرب من سائر الوجوه **المسألة الثالثة**
ذكرنا في سورة البقرة ان هذه السجدة فيها ثلثة اقوال **احدها** ان المراد منه مجرد التعظيم لا نفس السجدة
وثانيها ان المراد هو السجدة الا ان المسجود له هو الله تعالى وآدم كالقبلة وثالثها
ان المسجود هو آدم وقد ذكرنا ان الناس اختلفوا في ان الملائكة الذين امرهم الله تعالى بالسجود لآدم هل هم
ملائكة السموات والعرش او المراد ملائكة الارض ففيه خلاف وهذه المباحث قد سبق ذكرها في
سورة البقرة والله اعلم **المسألة الرابعة** ظاهر الآية يدل على انه تعالى استثنى
ابليس من الملائكة فوجب كونه منهم وقد استقصينا هذه المسألة ايضا في سورة البقرة وكان الحسن
يقول ابليس لم يكن من الملائكة لانه خلق من نار والملائكة من نور والملائكة لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يعصون وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر والملائكة ليسوا من الجن وابليس من
الجن والملائكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليقة الجن وابوهم كما ان آدم اول خليقة الانس
وابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مأمورا مع الملائكة استثناه الله وكان اسم ابليس شيئا آخر فلما عصى الله
سماه بذلك وكان مؤمنا عابدا في السماء حتى عصى ربه فاهبط الى الارض **قوله تعالى**
قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال

فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين في الآية مسائل **المسألة الاولى**
اعلم ان هذه الآية تدل على انه تعالى لما امر الملائكة بالسجود فان ذلك الامر قد تناول ابليس فظاهر هذا يدل على ان ابليس كان من الملائكة
الا ان الدلائل التي ذكرناها تدل على ان الامر ليس كذلك واما الاستثناء فقد اجبنا عنه في سورة البقرة المسألة
الثانية ظاهر الآية يقتضي انه تعالى طلب من ابليس ما منعه من ترك السجود وليس الامر كذلك لان المقصود
طلب ما منعه من السجود ولهذا الاشكال حصل في الآية قولان **الاول** وهو المشهور ان كلمة لا صلة
زائدة والتقدير ما منعك ان تسجد وله نظائر في القرآن كقوله لا اقسم معناه اقسم وقوله وحرام على قرية
اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب وهذا قول الكسائي والفراء والزجاج والاكثرين
والقول الثاني ان كلمة لا ههنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب الله لغو لا فائدة فيه
مشكل صعب وعلى هذا القول ففي تفسير الآية وجهان الاول ان يكون التقدير اي شيء منعك عن ترك السجود ويكون
هذا الاستفهام على سبيل الانكار ومعناه انه ما منعك عن ترك السجود كقول القائل لمن ضربه ظلما ما الذي
منعك من ضربي ادينك ام عقلك ام حياؤك والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنعت من ضربي
الثاني قال القاضي ذكر الله المنع واراد الداعي فكانه قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة امر الله
تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعي اليها **المسألة الثالثة** احتج العلماء بهذه
الآية على ان صيغة الامر تفيد الوجوب فقالوا انه تعالى ذم ابليس بهذه الآية على ترك ما امر به ولو لم يفد
الامر الوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجبا للذم فان قالوا هب ان هذه الآية تدل على ان ذلك الامر كان يفيد
الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان تكون
كذلك قلنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله اذ امرتك
مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه امر لا كونه مخصوصا في صورة مخصوصة
واذا كان كذلك وجب ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل امر فانه يقتضي
الوجوب وهو المطلوب **المسألة الرابعة** احتج من زعم ان الامر يفيد الفور بهذه الآية
وقال انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود
في الحال **المسألة الخامسة** اعلم ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد طلب للداعي الذي دعاه
الى ترك السجود وحكى تعالى عن ابليس ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ومعناه ان ابليس قال انما لم اسجد لآدم لاني خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز امر ذلك الاكمل بالسجود لذلك
الادون ثم بين المقدمة الاولى وهي قوله انا خير منه بان قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار
افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل فوجب كون ابليس خيرا من آدم اما بيان ان النار افضل من الطين
فلان النار مشرق علوي لطيف خفيف حار يابس مجاور لجواهر السموات ملاصق لها والطين مظلم
سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات وايضا فالنار قوية التأثير والفعل والارض ليس لها
الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال وايضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة
الحيوة واما الارضية فالبرد واليبس بهما يناسبان الموت والحيوة اشرف من الموت وايضا فنضج الثمار
متعلق بالحرارة وايضا فسن النمو من الشباب لما كان وقت كمال الحرارة وكان غاية كمال الحيوان حاصلا
في هذين الوقتين وايضا وقت الشيخوخة هو وقت البرد واليبس المناسبين للارضية لا جرم كان هذا
الوقت اردأ اوقات عمر الحيوان واما بيان ان المخلوق من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصول
يوجب شرف الفروع واما بيان ان الاشرف لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون الادنى فلانه قد تقرر في العقول
ان من امر ابا حنيفة والشافعي رضي الله عنهما وسائر اكابر الفقهاء بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك
قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات ثلاث اولها
ان النار افضل من التراب فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة واما المقدمة الثانية وهي ان من كانت مادته
افضل فهو افضل فهذا محل النزاع والبحث لانه لما كانت الفضيلة عطية من الله تعالى ابتداء لم يلزم
من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر والنور من الظلمة والظلمة
من النور وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا التكليف
انما يتناول الحي بعد انتهائه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه لا بما خلق منه وايضا فالفضل انما يكون بالاعمال

المسألة السادسة وبما يتصل بهذا الباب العادة الا ترى ان الحبشي المؤمن مفضل على القرشي الكافر
احتج من قال لا يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا
لما استوجب ابليس هذا التعنيف الشديد والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص عموم النص
بالقياس لا يجوز وبيان الملازمة ان قوله تعالى للملائكة اسجدوا لادم خطاب عام يتناول جميع الملائكة
ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس وهو انه مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن
كان اصله اشرف فهو اشرف فيلزم كون ابليس اشرف من ادم ومن كان اشرف من غيره فانه لا يجوز ان يؤمر
بخدمة الادون الادنى والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت في جميع النظائر ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت
ان ابليس ما عمل في هذه الواقعة شيئا الا انه خصص عموم قوله تعالى للملائكة اسجدوا لادم بهذا القياس
فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لوجب ان لا يستحق ابليس الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم التام
عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا ففي الاية دلالة على صحة هذه المسألة من وجه اخر وذلك
لان ابليس لما ذكر هذا القياس قال الله تعالى فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فوصف الله تعالى ابليس بكونه
متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص النص
بالقياس تكبر على الله ولما دلت هذه الاية على ان تخصيص عموم النص بالقياس تكبر على الله ودلت هذه
الاية على ان التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين
ثبت ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال
كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس ابليس فكفر بقياسه فمن قاس الدين
بشيء من رايه قرنه الله مع ابليس هذا جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس رضي الله عنهما
فان قيل القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل اما القياس الذي يخصص النص في بعض الصور
فلم قلتم انه باطل وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بالسجود لمن كان مخلوقا من الارض لكان قبح
امر من كان مخلوقا من النور المحض بالسجود لمن كان مخلوقا من الارض اولى واقوى لان النور اشرف من النار وهذا
القياس يقتضي انه يقبح امر احد من الملائكة بالسجود لادم فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وانه
باطل اما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام فلم قلتم انه باطل وهذا سؤال حسن اوردته على هذه
الطريقة وما رايت احدا ذكر هذا السؤال ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كونه اشرف من غيره يقتضي قبح
ان يلجا الى خدمة الادنى الادون اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا اعتراض عليه في اسقاط
حق نفسه واما الملائكة فقد رضوا بذلك فلا كلام بسببه واما ابليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق فوجب
ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وانه يوجب تخصيص النص ولا يوجب رفعه بالكلية
ولا ابطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استوجب الذم العظيم فلما استوجب هذا الذم العظيم
علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان تخصيص النص بالقياس غير جائز **المسألة السابعة**
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد لا شك ان قائل هذا القول هو الله لان قوله اذ امرتك لا يليق الا بالله سبحانه
اما قوله قال خلقتني من نار فلا شك ان قائل هذا القول هو ابليس واما قوله فاهبط منها فلا شك ان قائل
هذا القول هو الله ومثل هذه المناظرة بين الله وبين ابليس مذكورة في سورة ص على سبيل الاستقصاء اذا ثبت
هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبياء عليهم الصلوة والسلام مكالمة مع الله مثل ما اتفق لابليس
وقد عظم تشريف موسى عليه السلام بان كلمه حيث قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه وقال وكلم الله
موسى تكليما فان كانت هذه المكالمة تفيد التشريف العظيم فكيف حصلت على اعظم الوجوه لابليس وان لم توجب
التشريف العظيم فكيف ذكره الله تعالى في معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام **الجواب**
ان بعض العلماء قال انه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدي اليه من الملائكة ما منعك من السجود ولم يسمع
انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة قالوا لانه ثبت ان غير الانبياء لا يخاطبهم الله تعالى الا بواسطة ومنهم من قال انه تعالى
تكلم مع ابليس لا بواسطة لكن على وجه الاهانة بدليل انه تعالى قال له فاخرج انك من الصاغرين وتكلم مع موسى
ومع سائر الانبياء على سبيل الاكرام الا ترى انه تعالى قال لموسى وانا اخترتك وقال له
واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام **المسألة الثامنة** قوله تعالى فاهبط قال ابن عباس
يريد من الجنة وكانوا في جنة عدن وفيها خلق ادم وقال بعض المعتزلة انه انما امر بالهبوط من السماء وقد استقصينا

الكلام

الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة وقوله فما يكون لك ان تتكبر فيها اي في السماء قال ابن عباس يريد ان اهل السماء
ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين والصغار الذلة قال الزجاج ان ابليس طلب التكبر
فابتلاه الله بالذلة والصغار تنبيها على صحة ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر
وضعه الله وقال بعضهم لما اظهر الاستكبار البس الصغار **قوله تعالى** قال انظرني الى يوم يبعثون
قال انك من المنظرين قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن
ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين في الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى
قال انظرني الى يوم يبعثون يدل على انه طلب الانظار من الله الى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم
الناس لرب العالمين ومقصوده انه لا يذوق الموت فلم يعطه الله ذلك بل قال انك من المنظرين ثم ههنا قولان الاول
انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال في اية اخرى انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه
اليوم الذي يموت فيه الاحياء كلهم وقال اخرون لم يوقت الله تعالى له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الاية الاخرى
الى يوم الوقت المعلوم المراد منه الوقت المعلوم في علم الله قالوا والدليل على صحة هذا القول ان ابليس كان مكلفا
والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته
فاذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا قرب وقت اجله تاب عن تلك المعاصي
فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الاغراء بالقبيح وذلك غير جائز على الله تعالى واجاب الاولون
بان تعريف الله تعالى كونه من المنظرين الى يوم القيمة لا يقتضي اغراءه لانه تعالى كان يعلم منه انه يموت
على اقبح انواع الكفر والفسق سواء علم وقت موته او لم يعلمه فلم يكن ذلك الاعلام موجبا اغراءه بالقبيح
ومثاله انه تعالى عرف انبياءه انهم يموتون على الطهارة والعصمة ولم يكن ذلك موجبا اغراءهم بالقبيح لاجل انه
تعالى علم منهم انهم سواء عرفهم تلك الحالة او لم يعرفهم هذه الحالة فانهم يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان
لا يتفاوت حالهم بسبب هذا التعريف لا جرم لم يكن ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذلك ههنا
المسألة الثانية قول ابليس فبما اغويتني يدل على انه اضاف اغواءه الى الله تعالى وقال
في اية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين يدل على انه اضاف اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب
الجبر والثاني يدل على كونه على مذهب القدر وهذا يدل على انه كان متحيرا في هذه المسألة او يقال انه كان يعتقد
ان الاغواء لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي له هو الله قطعا للتسلسل
[illegible]
والثاني [illegible]
الاول [illegible]
الوجه الثاني [illegible]
المسألة الثالثة [illegible]

اغوايك اياي لاقعدن لهم والمراد انك لما اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث قال
بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام كانه قيل باي شيء اغويتني ثم ابتدا وقال لاقعدن لهم وفيه اشكال
وهو ان اثبات الالف اذا دخل حرف الجر على ما الاستفهامية قليل **المسئلة الرابعة** قوله
لاقعدن لهم صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين ان على محذوف والتقدير لاقعدن لهم على صراطك
المستقيم قال الزجاج ومثاله ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن الا ان لفظة على تحذف
لان الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في قولك اتيتك غدا او في غد اذا عرفت هذا فنقول
لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث **البحث الاول** المراد منه انه يواظب على الافساد
مواظبة لا يفتر عنه ولهذا المعنى ذكر القعود لان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور قعد حتى يصير
فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنه **البحث الثاني**
ان هذه الاية تدل على انه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم
وصراط الله المستقيم هو دينه الحق **البحث الثالث** الاية تدل على ان ابليس كان عالما بان الذي
هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب بما اغويتني وايضا
كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم واذا ثبت هذا فكيف يمكن ان يرضى
ابليس بذلك المذهب مع علمه بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم
فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما مع علمه بانه باطل وضلال وغواية
يستحيل ان يختاره ويعتقده ويرضى به واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل
لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية فقد علم ان ضده هو الحق فكان انكاره انكارا بمحض اللسان فكان ذلك
كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم يريد به في زعم
الخصم وفي اعتقاده **المسئلة الخامسة** احتج اصحابنا بهذه الاية في بيان انه لا يجب
على الله رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله ثم
بين انه انما استمهله لاغواء الخلق واضلالهم والقاء الوساوس في قلوبهم وكان تعالى عالما بان اكثر الخلق
يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فثبت
بهذا ان انظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر العظيم فلو كان
تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب
عليه شيء من رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء دعاة الى الخلق وعلم من حال
ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال ثم انه تعالى اماتنا الانبياء الذين هم دعاة الخلق الى الحق وابقى
ابليس وسائر الشياطين الذين هم الدعاة للخلق الى الكفر والباطل ومن كان يريد مصالح العباد امتنع
منه ان يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسئلة فقال الجبائي انه لا يختلف الحال
بسبب وجوده وعدمه ولا يضل بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا والدليل
عليه قوله تعالى فانكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو ضل به احد لكان بقاؤه
مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة فان هذه
الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح الا ان الامتناع منه يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة
تحصل الزيادة في الثواب فكذا ههنا بسبب بقاء ابليس يصير الامتناع من القبائح اشد واشق ولكنه
لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه **والجواب** اما قول الجبائي فضعيف وذلك
لان الشيطان لا بد وان يزين القبائح في قلب الكافر ويحسنها اليه ويذكره ما في القبائح من انواع اللذات
والطيبات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويا لحاله عند عدم
هذا التذكير والتزيين والدليل عليه العرف فان الانسان اذا حصل له جلساء يرغبونه في امر من الامور
ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون حاله في الاقدام
على ذلك كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين والعلم به ضروري واما قول ابي هاشم
فضعيف ايضا لانه اذا صار حصول هذا التذكير والتزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك
سعيا في القائه في المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة اخرى لنا في ان الله تعالى لا يراعي

المصلحة

المصلحة فكيف يمكنه ان يحتج به والذي تقرر انه بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد
ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد ثوابه بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب
شيء لا حاجة اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فاليه اعظم الحاجات فلو كان اله العالم مراعيا لمصالح العباد
لاستحال ان يهمل الاهم الاعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب
على الله شيء اصلا اما قوله تعالى ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين
ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في ذكر هذه الجهات الاربع قولان **القول الاول**
ان كل واحد منها مختص بنوع من الافة في الدين والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ثم لاتينهم
من بين ايديهم يعني اشككهم في صحة البعث والقيامة ومن خلفهم القي اليهم ان الدنيا قديمة ازلية وثانيها لاتينهم
من بين ايديهم والمعنى افترهم عن الرغبة في سعادات الاخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم في لذات الدنيا
وطيباتها واحسنها في اعينهم وعلى هذين الوجهين فالمراد من قوله بين ايديهم الاخرة لانهم يردون اليها ويصلون
اليها فهي بين ايديهم واذا كانت الاخرة بين ايديهم كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها **وثالثها** وهو قول
الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم الاخرة وانما فسرنا من بين ايديهم الدنيا لانها بين يدي الانسان
يسعى فيها ويشاهدها واما الاخرة فهي تاتي بعد ذلك ورابعها من بين ايديهم في تكذيب الانبياء والرسل الذين
يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل واما قوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم ففيه وجوه
احدها عن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع المعاصي وثانيها عن ايمانهم يعني افترهم في الحسنات
وعن شمائلهم اقوي دواعيهم في السيئات قال ابن الانباري وقول من قال الايمان كناية عن الحسنات والشمائل
كناية عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك ولا تجعلني في شمالك يريد اجعلني من المقدمين
عندك ولا تجعلني من المؤخرين وروى ابو عبيد عن الاصمعي انه يقال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خبثت
منزلته قال انت عندي بالشمال فهذا تلخيص ما ذكره المفسرون في تفسير هذه الجهات الاربع اما حكماء الاسلام فقد
ذكروا فيها وجوها اخرى احدها وهو الاقوى والاشرف ان في البدن قوى اربعا هي الموجبة لفوات السعادة الروحانية
فاحداها القوة الخيالية التي يجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ وصور
المحسوسات انما ترد عليها من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية القوة الوهمية التي
تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة في البطن المؤخر من الدماغ واليه الاشارة
بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن والقوة الرابعة
الغضب وهي موضوعة في البطن الايسر من القلب فهذه القوى الاربع هي التي يتولد عنها احوال توجب
زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه القوى الاربع لم تقدر على
القاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وهو وجه حقيقي شريف وثانيها
ان قوله لاتينهم من بين ايديهم المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه اما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة واما
في الافعال مثل شبه المعتزلة في التعديل والتجويز والتقبيح ومن خلفهم المراد منه الشبهات الناشئة من التعطيل
وانما جعلنا قوله من بين ايديهم شبهات التشبيه لان الانسان يشاهد هذه الجسمانيات واحوالها فهي حاضرة بين يديه
فيعتقد ان الغائب يجب ان يكون مساويا لهذا الشاهد وانما جعلنا قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل لان التشبيه ضد
التعطيل فلما جعلنا قوله من بين ايديهم كناية عن التشبيه وجب ان نجعل قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل واما قوله
وعن ايمانهم فالمراد الترغيب في ترك المأمورات وعن شمائلهم الترغيب في فعل المنهيات **وثالثها** نقل عن شقيق
رحمه الله انه قال ما من صباح الا ويأتيني الشيطان من الجهات الاربع من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما
من بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرا واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى واما من خلفي
فيخوفني من وقوع اولادي في الفقر فاقرا وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واما من قبل يميني فياتيني من قبل الثناء
فاقرا والعاقبة للمتقين واما من قبل شمالي فياتيني من قبل الشهوات فاقرا وحيل بينهم وبين ما يشتهون والقول الثاني
في هذه الاية انه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الاربعة والغرض منه انه يبالغ في القاء الوسوسة
ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة وتقدير الاية ثم لاتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان قعد لابن ادم بطريق الاسلام فقال له تدع دين اباءك فعصاه فاسلم ثم قعد
له بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتتغرب فعصاه وهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك

ونكح امرأتك نفساء. فنقول فهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة الا ويلقيها في القلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم قلنا اما في التحقيق فقد ذكرنا ان القوى التي يتولد منها ما يوجب تفويت السعادات الروحانية فهي موضوعة في هذه الجوانب الاربعة من البدن واما في الظاهر فروي ان الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه بقي للانسان جهتان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق في الدعاء على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة

المسئلة الثانية انه قال من بين ايديهم ومن خلفهم فذكرهما بكلمة من ثم قال وعن ايمانهم وعن شمائلهم فذكر هاتين الجهتين بكلمة عن ولا بد في هذا الفرق من فائدة فنقول اذا قال القائل جلس عن يمينه معناه انه جلس متجافيا عن صاحب اليمين غير ملتصق به قال تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فبين انه حضر اليمين والشمال بكلمة عن لاجل انها تفيد البعد والمباينة وايضا فقد ذكرنا ان المراد من قوله من بين ايديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة وذلك هو حصول الكفر وقوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم الشهوة والغضب والضرر الناشئ منهما هو حصول الاعمال الشهوانية والغضبية وذلك هو المعصية ولا شك ان الضرر الحاصل من الكفر لازم لانه عقاب دائم اما الضرر الحاصل من المعصية فسهل لان عقابه منقطع فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة عن تنبيها على ان هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الاول والله اعلم بمراده.

المسئلة الثالثة قال القاضي هذا القول من ابليس كالدلالة على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن ابن ادم ويخالطه لانه لو امكنه ذلك لكان بان يذكره في باب المبالغة احق ثم قال تعالى حكاية عن ابليس انه قال ولا تجد اكثرهم شاكرين وفيه سؤال وهو ان هذا من باب الغيب فكيف عرف ابليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان قد رآه في اللوح المحفوظ فقاله على سبيل القطع واليقين وقال آخرون انه قاله على سبيل الظن لانه كان عازما على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وعلم انها اشياء يرغب فيها فغلب على ظنه انهم يقبلون قوله فيها على سبيل الاكثر والاغلب ويؤكد هذا القول بقوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا والعجب ان ابليس قال للحق سبحانه ولا تجد اكثرهم شاكرين وقال الحق ما يطابق ذلك وقليل من عبادي الشكور وفيه وجه اخر وهو انه حصل للنفس تسع عشرة قوة وكلها تدعو النفس الى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية فخمس منها هي الحواس الظاهرة وخمسة اخرى هي الحواس الباطنة واثنان الشهوة والغضب وسبعة هي القوى النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة فمجموعها تسعة عشر وهي باسرها تدعو النفس الى عالم الجسم وترغبه في طلب اللذات البدنية واما العقل فهو قوة واحدة وهي التي تدعو النفس الى عبادة الله وطلب السعادات الروحانية ولا شك ان استيلاء تسع عشرة قوة اكمل من استيلاء قوة واحدة لا سيما وتلك القوى التسع عشرة تكون في اول الخلق ويكون العقل ضعيفا جدا وهي تقوى بعد قوتها ليصير حصولها ضعيفة من جوجه فلما كان الامر كذلك لزم القطع بان اكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد اكثرهم شاكرين

قوله تعالى قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لاملأن جهنم منكم اجمعين اعلم ان ابليس لما وعد بالافساد الذي ذكره خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال اخرج منها اي من الجنة او من السماء مذؤوما قال الليث ذأمت الرجل فهو مذؤوم اي محقور والذأم الاحتقار وقال الفراء ذأمته اذا عبته يقولون في المثل لا تعدم الحسناء ذاما وقال ابن الانباري المذؤوم المذموم وقال ابن قتيبة مذؤوما مذموما بابلغ الذم قال امية وقال لابليس رب العباد اخرج دحيرا لعينا مذؤوما وقوله مدحورا الدحر في اللغة الطرد والتبعيد يقال دحره دحرا ودحورا اذا طرده وبعده ومنه قوله تعالى ويقذفون من كل جانب دحورا قال امية

وباذنه سجدوا لادم كلهم • الا لعينا خاطئا مدحورا •

وقوله لمن تبعك اللام فيه لام القسم وجوابه قوله لاملأن قال صاحب الكشاف وروي عن عاصم لمن تبعك بكسر اللام بمعنى لمن تبعك منهم هذا الوعيد وهو قوله لاملأن جهنم منكم اجمعين على ان لاملأن في محل الابتداء ولمن تبعك خبره وقال ابو بكر بن الانباري الكناية في قوله لمن تبعك منهم عائدة على ولد ادم لانه حين قال ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد ادم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي دلت هذه الاية على ان التابع والمتبوع متفقان في ان جهنم تملأ منهما فكما ان الكافر تبعه فكذلك الفاسق يتبعه فيجب القطع بدخول الفاسق في النار وجوابه ان المذكور في الاية انه تعالى يملأ جهنم ممن تبعه وليس في الاية ان كل من تبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال وهو ان هذه الاية

تدل

تدل على ان جميع اصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لان كلهم متابعون لابليس. قوله تعالى ويا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين اعلم ان هذه الاية مشتملة على مسائل احدها ان قوله اسكن امر تعبد او امر اباحة واطلاق من حيث انه لا مشقة فيه فلا يتعلق به التكليف وثانيها ان زوج ادم هو حواء ويجب ان نذكر انه تعالى كيف خلق حواء وثالثها ان تلك الجنة كانت جنة الخلد او جنة من جنات السماء او جنة من جنات الارض ورابعها ان قوله فكلا امر اباحة لا امر تكليف وخامسها ان قوله ولا تقربا نهي تنزيه او نهي تحريم وسادسها ان قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة من الشخص او بالنوع وسابعها ان تلك الشجرة اي شجرة كانت وثامنها ان ذلك الذنب كان صغيرا او كبيرا وتاسعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين وهل يلزم من كونه ظالما بهذا التفسير الدخول تحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة هل وقعت قبل نبوة ادم صلى الله عليه او بعدها فهذه المسائل العشرة قد سبق تقريرها وتفسيرها في سورة البقرة فلا نعيدها والذي بقي علينا من هذه الاية حرف واحد وهو انه تعالى قال في سورة البقرة وكلا منها رغدا بالواو وقال ههنا بالفاء فما السبب فيه وجوابه من وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي هذه السورة ذكر النوع.

قوله تعالى فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين يقال وسوس اذا تكلم كلاما خفيا يكرره ومنه صوت الحلي وسواسا وهو فعل غير متعد كقولنا ولولت المرأة وقولنا وعوع الذئب ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ولكن موسوس له وموسوس اليه وهو الذي يلقى اليه الوسوسة ومعنى وسوس له فعل الوسوسة لاجله ووسوس اليه القاها اليه وههنا سؤالات السؤال الاول كيف وسوس اليه وادم في الجنة وابليس اخرج منها والجواب قال الحسن كان يوسوس من الارض الى السماء والى الجنة بالقوة الفوقية التي جعلها الله له وقال ابو مسلم الاصفهاني بل كان ادم وابليس في الجنة لان هذه الجنة كانت بعض جنات الارض والذي يقوله بعض الناس من ان ابليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية في الجنة فتلك القصة مشهورة ركيكة وقال اخرون ان ادم وحواء ربما قربا من باب الجنة وكان ابليس واقفا من خارج الجنة على بابها فيقرب احدهما من الاخر فتحصل الوسوسة هناك. السؤال الثاني ان ادم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين ابليس من العداوة فكيف قبل قوله والجواب لا يبعد ان ابليس لقي ادم مرارا كثيرة ورغبه في اكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه اثر كلامه في ادم. السؤال الثالث لم قال فوسوس لهما الشيطان والجواب معنى وسوس له اي فعل الوسوسة لاجله. اما قوله تعالى ليبدي لهما ففي هذه اللام قولان احدهما انه لام العاقبة كما في قوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وذلك لان الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ولم يعلم انهما اذا اكلا من الشجرة بدت عورتهما وانما كان مقصوده ان يحملهما على المعصية فقط الثاني لا يبعد ايضا ان يقال انه لام الغرض ثم فيه وجهان احدهما ان يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه والمعنى ان غرضه من القاء الوسوسة الى ادم زوال حرمته وذهاب منصبه والثاني لعله رأى في اللوح المحفوظ او سمع من بعض الملائكة انه اذا اكل من الشجرة بدت عورته وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض وقوله ما ووري عنهما من سوآتهما فيه مباحث البحث الاول ما ووري مأخوذ من المواراة يقال واريته اي سترته وقال تعالى كيف يواري سوءة اخيه وقال صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلام لما اخبره بوفاة ابيه اذهب فواره. البحث الثاني السوءة فرج الرجل والمرأة وذلك لان ظهوره يسوء الانسان قال ابن عباس كانا قد البسا ثوبا يستر عورتهما فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب وذلك قوله فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما البحث الثالث دلت هذه الاية على ان كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل مستهجنا في الطباع مستقبحا في العقول وقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين يمكن ان يكون هذا الكلام ذكره ابليس بحيث خاطب به ادم وحواء ويمكن ايضا ان يكون بوسوسة اوقعها في قلبهما والامران مرويان الا ان الاغلب انه كان ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين ومعنى الكلام ان ابليس قال لهما في الوسوسة الا ان تكونا ملكين واراد به ان اكلتما صرتما بمنزلة الملائكة ان اكلتما منها او تكونا من الخالدين ان اكلتما فرغبهما

بان اوهمهما انهما ان اكلا منها صارا كذلك وانه تعالى انما نهاهما عنها لئلا يكونا بمنزلة الملائكة ولا يخلدا وفي الاية سؤالات
السؤال الاول كيف اطمع ابليس ادم في ان يكون ملكا عند الاكل من الشجرة مع انه شاهد الملائكة
متواضعين ساجدين له معترفين بفضله والجواب من وجوه احدها ان هذا المعنى احد ما يدل
على ان الملائكة الذين سجدوا لادم هم ملائكة الارض اما ملائكة السموات وسكان العرش والكرسي والملائكة المقربون
فما سجدوا البتة لادم ولو كانوا قد سجدوا له لكان هذا التطميع فاسدا مختلا وثانيها نقل الواحدي عن بعضهم انه
قال ان ادم علم ان الملائكة لا يموتون الى يوم القيمة ولم يعلم ذلك لنفسه فعرض عليه ابليس انه يصير مثل الملك في البقا
واقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير فالمطلوب من الملائكة هو الخلود وحينئذ لا يبقى فرق بين قوله
الا ان تكونا ملكين وبين قوله او تكونا من الخالدين والوجه الثالث قال الواحدي
كان ابن عباس يقرا ملكين ويقول ما طمعا ان يكونا ملكين لكنهما استشرفا الى ان يكونا ملكين وانما اتاهما الملعون من
جهة الملك ويدل على هذا قوله تعالى هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى واقول هذا الجواب ضعيف وبيانه
من وجهين الاول انه هب ان حصل الجواب على هذه القراءة فهل يقول ابن عباس ان تلك القراءة المشهورة باطلة
او لا يقول ذلك والاول باطل لان تلك القراءة قراءة متواترة فكيف يمكن الطعن فيها واما الثاني فعلى هذا التقدير
الاشكال باق لان على تلك القراءة يكون التطميع قد وقع في ان يصير بواسطة ذلك الاكل من جملة الملائكة وحينئذ يعود
السؤال والوجه الثاني انه تعالى جعله مسجود الملائكة واذن له في ان يسكن الجنة وان ياكل منها
رغدا كيف شاء واراد ولا مزيد في الملك على هذه الدرجة السؤال الثاني هل تدل هذه الاية على ان درجة الملائكة
اكمل وافضل من درجة النبوة والجواب من وجوه الاول انا اذا قلنا ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة لم يدل
على ذلك لان ادم حين طلب الوصول الى درجة الملائكة ما كان من الانبياء وعلى هذا التقدير زال الاستدلال والثاني
ان بتقدير ان يكون هذه الواقعة وقعت في زمان النبوة فلعل ادم عليه السلام رغب في ان يصير من الملائكة في القدرة
والقوة والشدة او في خلقة الذات بان يصير جوهرا نورانيا وفي ان يصير من سكان العرش والكرسي وعلى هذا
التقدير فيسقط الاستدلال السؤال الثالث نقل ان عمرو بن عبيد قال للحسن في قوله
الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وفي قوله وقاسمهما قال عمرو قلت للحسن فهل صدقاه في ذلك قال الحسن
معاذ الله لو صدقاه لكانا من الكافرين ووجه السؤال انه كيف يلزم هذا التكفير بتقدير ان يصدقا ابليس في
ذلك القول والجواب ذكروا في تقرير ذلك التكفير انه عليه السلام لو صدق ابليس في الخلود لكان ذلك انكارا
للبعث والقيمة وانه كفر ولقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك التصديق حصول الكفر وبيانه من وجهين
الاول ان لفظ الخلود محمول على طول المكث لا على الدوام وعلى هذا الوجه يندفع ما ذكروه
الوجه الثاني هب ان الخلود مفسر بالدوام الا انا لا نسلم ان اعتقاد الدوام يوجب الكفر وتقريره ان العلم
بانه تعالى هل يميت هذا المكلف او لا يميته علم لا يحصل الا من دليل السمع فلعله تعالى ما بين في وقت ادم عليه
السلام انه يميت الخلق ولما لم يوجد ذلك الدليل السمعي يجوز دوام البقا فلهذا السبب رغب فيه وعلى هذا
التقدير فالتكفير غير لازم السؤال الرابع ثبت بما سبق ان ادم وحوا لو صدقا ابليس فيما قال لم يلزم تكفيرهما
فهل يقولون انهما صدقاه فيه قطعا وان لم يحصل القطع فهل يقولون انهما ظنا ان الامر كما قال او ينكرون هذا الظن
ايضا والجواب ان المحققين انكروا حصول هذا التصديق قطعا وظنا بل الصواب انهما اقدما على الاكل لغلبة الشهوة
لا انهما صدقاه علما او ظنا كما نجد انفسنا عند الشهوة نقدم على الفعل اذا زين لنا الغير ما نشتهيه وان لم نعتقد
ان الامر كما قال السؤال الخامس قوله الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين هذا التطميع والترغيب
وقع في مجموع الامرين او في احدهما والجواب قال بعضهم الترغيب في مجموع الامرين لانه ادخل في الترغيب
وقيل بل هو على ظاهره على طريقة التخيير ثم قال تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين اي واقسم لهما اني لكما لمن الناصحين
فان قيل المقاسمة ان يقسم لصاحبه ويقسم له صاحبه تقول قاسمت فلانا اي حالفته وتقاسما تحالفا ومنه
قوله تعالى تقاسموا بالله لنبيتنه قلنا فيه وجوه الاول التقدير انه قال اقسم لكما اني لكما لمن الناصحين
فجعل ذلك مقاسمة بينهم والثاني اقسم لهما بالنصيحة واقسما له بقبولها والثالث انه اخرج قسم ابليس
على زنة المفاعلة لانه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم اذا عرفت هذا فنقول قال قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد
يخدع المؤمن بالله فقال اني خلقت قبلكما وانا اعلم منكما فاتبعاني ارشدكما
فدلاهما بغرور ذكر ابو منصور الازهري لهذه الكلمة اصلين احدهما ان الرجل

العطشان يدلي رجله في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه فيقال دلاه اذا
اطمعه الثاني فدلاهما بغرور اي جراهما ابليس على اكل الشجرة بغرور والاصل فيه دللهما والدل والدالة الجراءة
اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس غرهما باليمين وكان ادم يظن ان احدا لا يحلف بالله كاذبا وعن
ابن عمر انه كان اذا راى من عبده طاعة وحسن صلاة اعتقه فكان عبيده يفعلون ذلك طلبا للعتق فقيل له انهم
يخدعونك فقال من خدعنا بالله انخدعنا له ثم قال تعالى فلما ذاقا الشجرة وذلك يدل على انهما تناولا اليسير
قصدا الى معرفة طعمه ولولا انه تعالى ذكر في اية اخرى انهما اكلا منها لكان ما في هذه الاية لا يدل على الاكل لان
الذائق قد يكون ذائقا من دون الاكل ثم قال تعالى بدت لهما سوآتهما اي ظهرت عوراتهما وزال النور
عنهما وطفقا قال الزجاج طفق اخذ في الفعل وقوله يخصفان اي يجعلان ورقة على ورقة ومنه قيل
للذي يرقع النعل خصاف وفيه دليل على ان كشف العورة قبيح من لدن ادم الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما
تقرر في عقلهما من قبح كشف العورة وناداهما ربهما قال عطاء بلغني ان الله ناداهما افرارا مني يا ادم قال بل حياء
منك يا رب ما ظننت ان احدا يقسم باسمك كاذبا ثم ناداه ربه اما خلقتك بيدي اما نفخت فيك من روحي
الم اسجد لك ملائكتي الم اسكنك جنتي في جواري ثم قال والم اقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين قال
ابن عباس بين العداوة حيث ابى السجود وقال لاقعدن لهم صراطك المستقيم قوله تعالى
قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين اعلم ان هذه الاية مفسرة في سورة البقرة
وقد ذكرنا هناك ان هذه الاية تدل على صدور الذنب العظيم من ادم عليه السلام الا انا نقول هذا الذنب انما صدر عنه
قبل النبوة وعلى هذا التقدير سقط السؤال قوله تعالى قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض
مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون المراد الذي تقدم ذكره هو ادم وحوا وابليس
واذا كان كذلك فقوله اهبطوا يجب ان يتناول هؤلاء الثلاثة وقوله بعضكم لبعض عدو يعني العداوة ثابتة بين الجن والانس
لا تزول البتة وقوله فيها تحيون الكناية عائدة الى الارض في قوله ولكم في الارض والمراد في الارض تعيشون وفيها
تموتون ومنها تخرجون للبعث والقيمة قرا حمزة والكسائي تخرجون بفتح التاء وضم الراء والباقون بضم التاء وفتح
الراء قوله تعالى يا بني ادم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك
خير ذلك من ايات الله لعلهم يذكرون في نظم الاية وجهان الاول انه تعالى لما بين انه امر
ادم وحوا بالهبوط الى الارض وجعل الارض لهما مستقرا بين بعده انه تعالى انزل كلما يحتاجون اليه في الدين
والدنيا ومن جملتها اللباس الذي يحتاج اليه في الدين والدنيا والوجه الثاني انه تعالى لما ذكر واقعة ادم
في انكشاف العورة وانه كان يخصف الورق عليها اتبعه بان بين انه خلق اللباس للخلق ليستروا به عورتهم ونبه
به على المنة العظيمة على الخلق بسبب انه اقدرهم على التستر فان قيل ما معنى انزال اللباس قلنا انه
تعالى انزل المطر وبالمطر تتكون الاشياء التي منها يحصل اللباس فصار كانه تعالى انزل اللباس وتحقيق القول ان الاشياء
التي تحدث في الارض لما كانت معلقة بالامور النازلة من السماء صار كانه تعالى انزلها من السماء ومنه قوله تعالى
وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وقوله وانزلنا الحديد فيه باس شديد واما قوله وريشا ففيه مباحث البحث
الاول الريش لباس الزينة استعير من ريش الطير لانه لباسه وزينته اي انزلنا عليكم لباسين لباسا يواري
سوآتكم ولباسا يزينكم لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة وقال ولكم فيها جمال البحث الثاني
روي عن عاصم رواية غير مشهورة ورياشا وهو مروي ايضا عن عثمان والباقون وريشا واختلفوا في الفرق بين
الريش والرياش فقيل رياش جمع ريش كذئاب وذئب وقداح وقدح وشعاب وشعب وقيل هما واحد كلباس
ولبس وحلال وحل وروى ثعلب عن ابن الاعرابي قال كل شيء يعيش به الانسان من متاع او مال او ماكول فهو ريش ورياش
وقال ابن السكيت الرياش مختص بالثياب والاثاث والريش قد يطلق على سائر الاموال وقوله تعالى ولباس التقوى فيه مباحث
البحث الاول قرا نافع وابن عامر والكسائي ولباس بالنصب عطفا على قوله لباسا والعامل فيه
انزلنا وعلى هذا التقدير فقوله ذلك مبتدا وقوله خير خبره والباقون بالرفع وعلى هذا التقدير فقوله ولباس
التقوى مبتدا وقوله ذلك صفة او بدل او عطف بيان وقوله خير خبر لقوله ولباس التقوى ومعنى قولنا صفة ان قوله
ذلك اشير به الى اللباس كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه خير البحث الثاني اختلفوا في تفسير
قوله ولباس التقوى والضابط فيه ان منهم من حمله على نفس الملبوس ومنهم من حمله على غيره اما القول الاول ففيه وجوه
احدها ان المراد ان اللباس الذي انزله الله تعالى ليواري سوآتكم هو لباس التقوى وعلى هذا التقدير فلباس التقوى

هو اللباس الأول وإنما أعاده الله لأجل أن يخبر عنه بأنه خير لأن جماعة من الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل قد عرفتك الصدق في أبواب البر والصدق خير لك من غيره فيعيد ذكر الصدق ليخبر عنه بذلك المعنى وثانيها أن المراد من لباس التقوى ما يلبس من الدروع والجواشن والمغافر وغيرها مما يتقى به في الحرب **وثالثها** المراد من لباس التقوى الملبوسات المعدة لأجل إقامة الصلوات والقول الثاني أن يحمل قوله ولباس التقوى على المجازات ثم اختلفوا فقال قتادة والسدي وابن جريج لباس التقوى الإيمان وقال ابن عباس لباس التقوى العمل الصالح وقيل هو السمت الحسن وقيل هو العفاف والتوحيد لأن المؤمن لا تبدو عورته وإن كان عاريا من الثياب والفاجر لا تزال عورته مكشوفة وإن كان كاسيا وقال معبد هو الحياء وقيل هو ما يظهر على الإنسان من السكينة والإخبات والعمل الصالح وإنما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات لأن اللباس الذي يفيد التقوى ليس إلا هذه الأشياء أما قوله ذلك خير قال أبو علي الفارسي معنى الآية ولباس التقوى خير لصاحبه إذا أخذ به وأقرب له إلى الله مما خلق له من اللباس والرياش الذي يتجمل به قال وأضيف اللباس إلى التقوى كما أضيف إلى الجوع في قوله فأذاقها الله لباس الجوع وقوله ذلك من آيات الله معناه من آيات الله الدالة على فضله ورحمته على عباده يعني إنزال اللباس عليهم لعلهم يذكرون فيعرفون عظيم النعمة **قوله تعالى** يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون اعلم أن المقصود من ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام حصول العبرة لمن يسمعها فكأنه تعالى لما ذكر قصة آدم وبين فيها شدة عداوة الشيطان لآدم وأولاده أتبعها بأن حذر أولاد آدم من قبول وسوسة الشيطان فقال يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة وذلك لأن الشيطان لما بلغ بكيده ولطف وسوسته وشدة اهتمامه إلى أن قدر على إلقاء آدم في الزلة الموجبة لإخراجه من الجنة فبأن يقدر على أمثال هذه المضار في حق بني آدم أولى فبهذا الطريق حذر الله تعالى بني آدم من الاحتراز عن وسوسة الشياطين فقال تعالى لا يفتننكم الشيطان على أن لا تدخلوا الجنة كما فتن أبويكم فترتب عليه خروجهما منه وأصل الفتون عرض الذهب على النار وتخليصه من الغش ثم أتى في القرآن بمعنى المحنة وههنا بحثان

البحث الأول قال الكعبي هذه الآية حجة على من نسب المعاصي إلى الله لأنه تعالى نسب خروج آدم وحواء وسائر وجوه المعاصي إلى الشيطان وذلك يدل على أن الله تعالى بريء منه فيقال له لم قلتم أن كون هذا العمل منسوبا إلى الشيطان يمنع من كونه منسوبا إلى الله ولم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك العمل كان منسوبا إلى الله ولما أجرى عادته بأن يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان وتحسينه تلك الأعمال عند ذلك الكافر كان منسوبا إلى الشيطان **البحث الثاني** ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما أخرج آدم وحواء من الجنة عقوبة لهما على تلك الزلة وظاهر قوله إني جاعل في الأرض خليفة يدل على أنه تعالى خلقهما لخلافة الأرض وأنزلهما من الجنة إلى الأرض لهذا المقصود فكيف الجمع بين الوجهين **وجوابه** أنه ربما قيل حصل مجموع الأمرين ثم قال ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما وفيه مباحث **البحث الأول** ينزع عنهما لباسهما حال أي أخرجهما نازعا لباسهما وأضاف نزع اللباس إلى الشيطان وإن لم يباشر ذلك لأنه كان بسبب منه فأسند إليه كما تقول أنت فعلت هذا لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب وإن لم يباشر كذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره أسند إليه **البحث الثاني** اللام في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله ليبدي لهما قال ابن عباس يرى آدم سوأة حواء وترى حواء سوأة آدم البحث الثالث اختلفوا في اللباس الذي نزع عنهما فقال بعضهم النور وبعضهم التقى وبعضهم اللباس الذي هو ثياب الجنة وهذا القول أقرب لأن إطلاق اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام تأكيد التحذير لبني آدم لأنه لما بلغ تأثير وسوسة الشيطان في حق آدم عليه السلام مع جلالة قدره إلى هذا الحد فكيف يكون حال آحاد الخلق ثم أكد تعالى هذا التحذير بقوله إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وفيه مباحث **البحث الأول** إنه يراكم يعني إبليس هو وقبيله أعاد الكناية ليحسن العطف كقوله اسكن أنت وزوجك الجنة البحث الثاني قال أبو عبيد عن أبي زيد القبيل الجماعة يكونون من ثلاثة فصاعدا من قوم شتى وجمعه قبل والقبيلة بنو أب واحد وقال ابن قتيبة قبيله أصحابه وجنده وقال الليث هو وقبيله أي هو ومن كان من قبيله البحث الثالث قال أصحابنا إنهم يرون الإنس لأنه تعالى خلق في عيونهم إدراكا والإنس لا يرونهم لأنه تعالى لم يخلق هذا الإدراك في عيون الإنس وقالت المعتزلة الوجه في أن الإنس لا يرون الجن رقة أجسام الجن ولطافتها والوجه في رؤية الجن للإنس كثافة أجسام الإنس والوجه في أن يرى بعض الجن بعضا أن الله تعالى يقوي شعاع أبصار الجن ويزيد فيه

ولو زاد

ولو زاد الله في قوة بصرنا لرأيناهم كما يرى بعضهم بعضا ولو أنه تعالى كثف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناهم فعلى هذا كون الإنسان مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة إما على ازدياد كثافة أجسام الجن أو على ازدياد قوة أبصار الإنس البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم يدل على أن الإنس لا يرون الجن لأن قوله من حيث لا ترونهم يتناول أوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور أنفسهم بأي صورة شاؤوا وأرادوا لوجب أن ترتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل الذي أشاهده وأحكم عليه بأنه ولدي أو زوجتي جني صور نفسه بصورة ولدي أو زوجتي وعلى هذا التقدير فيرتفع الوثوق عن معرفة الأشخاص وأيضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وإزالة العقل عنهم مع أنه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين الإنس فلم لا يفعلون ذلك في حق أكثر البشر وفي حق العلماء والأفاضل والزهاد لأن هذه العداوة بينهم وبين العلماء والزهاد أكثر وأقوى ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت أنه لا قدرة لهم على البشر بوجه من الوجوه ويتأكد هذا بقوله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي قال مجاهد قال إبليس أعطينا أربع خصال نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا فتى ثم قال تعالى إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون فقد احتج أصحابنا بهذا النص على أنه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى أضلهم وأغواهم قال الزجاج ويتأكد هذا النص بقوله تعالى إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين قال القاضي معنى قوله جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون هو أنا حكمنا بأن الشيطان ولي لمن لا يؤمن قال ومعنى قوله إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين هو أنا خلينا بينهم وبينهم كما يقال فيمن يربط الكلب في داره ولا يمنعه من الوثوب على الداخل إنه أرسل عليه كلبه والجواب أن القائل إذا قال إن فلانا جعل هذا الثوب أبيض وأسود لم يفهم منه أنه حكم به بل يفهم منه أنه حصل السواد أو البياض فيه فكذلك ههنا وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وأيضا فهب أنه تعالى حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله توجب كونه كاذبا وهو محال والمفضي إلى المحال محال فكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب أن يكون محالا وأما قوله تعالى إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين أي خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف أيضا لأن رئيس أهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم إن زيدا وعمرا إذا لم يمنع بعضهم عن بعض لا يقال إنه أرسل بعضهم على البعض بل لفظ الإرسال إنما يصدق إذا كان تسلط بعضهم على البعض بسبب من جهته فكذا ههنا

قوله تعالى وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون المراد من الفاحشة ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما ومنهم من حمله على أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء والأول أولى لأنه أعم والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة [illegible] **أحدها** [illegible]

البحث الأول [illegible]

البحث الثاني [illegible]

وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم اتقولون على الله ما لا تعلمون وجواب شبهتهم القياس
عن امثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا قل امر ربي بالقسط واقيموا وجوهكم عند كل مسجد
وادعوه مخلصين له الدين كما بداكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة انهم اتخذوا الشياطين
اولياء من دون الله ويحسبون انهم مهتدون اعلم انه تعالى لما بين ان الامر بالفحشاء بين تعالى انه يامر بالقسط والعدل
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله امر ربي بالقسط يدل على ان الشيء يكون في نفسه قسطا لوجوه
عائدة اليه في ذاته ثم انه تعالى امر به لكونه كذلك في نفسه وذلك يدل ايضا على ان الحسن انما يحسن لوجوه
عائدة اليه وجوابه ما سبق ذكره **المسألة الثانية** قال عطاء والسدي بالقسط اي بالعدل
وبما ظهر في العقول كونه حسنا صوابا وقال ابن عباس هو قول لا اله الا الله والدليل عليه قوله تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وذلك القسط ليس الا شهادة لا اله الا الله ثبت ان القسط ليس الا قول
لا اله الا الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر في هذه الاية بثلاثة اشياء اولها انه امر بالقسط وهو قول
لا اله الا الله وهو يشتمل على معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله واحكامه ثم على معرفة انه واحد لا شريك
له وثانيها انه امر بالصلوة وهو قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وفيه مباحث **البحث الاول**
ان لقائل ان يقول امر ربي بالقسط خبر وقوله واقيموا وجوهكم امر وعطف الامر على الخبر لا يجوز وجوابه
التقدير قل امر ربي وقل اقيموا وجوهكم عند كل مسجد **البحث الثاني** في الاية قولان الاول ان المراد
بقوله اقيموا هو استقبال الكعبة والثاني ان المراد هو الاخلاص والسبب في ذكر هذين القولين ان اقامة الوجه
في العبادة قد يكون باستقبال القبلة وقد يكون بالاخلاص في تلك العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص
مذكور من بعد ولو حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا عند كل مسجد وادعوه مخلصين وذلك لا يستقيم
فان قيل كيف يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط قلنا لما امر بالتوجه اليها جميعا لم يبعد ان
على احدهما خصوصا مع قوله مخلصين له الدين نعم كل ما يليق دينا بذلك اذا ثبت هذا فنقول قوله عند كل مسجد
اختلفوا في ان المراد منه زمان الصلوة او مكانه والاقرب هو الاول لانه الموضع الذي يمكن فيه اقامة الوجه
للقبلة فكانه تعالى بين لنا ان لا نعتبر الاماكن بل نعتبر القبلة فكان المعنى وجهوا وجوهكم حيث ما كنتم في الصلاة
الى الكعبة وقال ابن عباس المراد انه اذا حضرت الصلوة وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم لا اصلي
الا في مسجد قومي ولقائل ان يقول حمل لفظ الاية على هذا بعيد لان لفظ الاية يدل على وجوب اقامة الوجه
في كل مسجد ولا يدل على انه لا يجوز له العدول من مسجد الى مسجد واما قوله وادعوه مخلصين له الدين فاعلم انه
تعالى لما امر في الاية الاولى بالتوجه الى القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر عندي ان المراد به اعمال الصلوة
وسماها دعاء لان الصلوة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء ولان اشرف اجزاء الصلاة هو الدعاء والذكر وبين
انه يجب ان يوتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
ثم قال كما بداكم تعودون وفيه قولان **القول الاول** قال ابن عباس كما بداكم خلقكم
مومنا او كافرا تعودون فيبعث المومن مومنا والكافر كافرا فان من خلقه الله في اول الامر للشقاوة استعمله
بعمل اهل الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة وان خلقه للسعادة استعمله بعمل اهل السعادة وكانت
عاقبته السعادة **والقول الثاني** قال الحسن ومجاهد كما بداكم وخلقكم في الدنيا ولم تكونوا
شيئا كذلك تعودون احياء والقائلون بالقول الاول احتجوا على صحته بانه تعالى ذكر عقيبه قوله فريقا هدى
وفريقا حق عليهم الضلالة وهذا يجري مجرى التفسير لقوله كما بداكم تعودون وذلك يوجب ما قلناه قال
القاضي هذا القول باطل لان احدا لا يقول انه تعالى بداهم مومنين او كافرين لانه لا بد في الايمان والكفر ان يكون
طاريا وهذا السؤال ضعيف لان جوابه انه تعالى كما بداكم بالايمان او الكفر او السعادة او الشقاوة فكذلك
يكونون الحال عليه يوم القيمة واعلم انه تعالى امر في الاية اولا بكلمة القسط وهي كلمة لا اله الا الله ثم امر بالصلوة
ثانيا ثم بين ان الفائدة في الاتيان بهذه الاعمال انما تظهر في الدار الاخرة ونظيره قوله تعالى في طه لموسى
انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلوة لذكري ان الساعة اتية اكاد اخفيها ثم قال فريقا هدى
وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه بحثان **البحث الاول** احتج اصحابنا بهذه الاية
على ان الهدى والضلال من الله تعالى قالت المعتزلة المراد فريقا هدى الى الجنة والثواب وفريقا حق عليهم العقوبة
اي العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضي لان هذا هو الذي يحق عليهم دون غيره اذ العبد لا يستحق ان يضل

عن

عن الدين كما امرهم باقامة الحدود المستحقة وفي ذلك زوال الثقة بالثواب واعلم ان هذا الجواب ضعيف
من وجهين **الاول** ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التاويل الذي يذكرونه يصير المعنى انه
تعالى سيهديهم في المستقبل ولو قالوا المراد انه تعالى حكم في الماضي بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة
لانا بينا بالدلائل العقلية القاطعة ان الهدى والضلال ليسا الا من الله والثاني ان نقول هب ان المراد من الهداية والضلال
حكم الله تعالى بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع من العبد صدور غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله محال
والمفضي الى المحال محال فكان صدور غير ذلك من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة من هذا الوجه البحث
الثاني انتصاب قوله وفريقا حق عليهم الضلالة بفعل يفسره ما بعده كانه قيل وخذل فريقا حق عليهم الضلالة
ثم بين تعالى ان الذي لاجله حقت على هذه الفرقة الضلالة هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم
اليه ولم يتاملوا في التمييز بين الحق والباطل **فان قيل** كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال
انما حصل بخلق الله ابتداء فنقول عندنا مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل والداعية التي دعتهم الى ذلك
الفعل هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما بين لهم
عمرو بن لحي وهو بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع في باطل فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه
حقا او لم يحسب ذلك وهذه الاية تدل على ان مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم
والقطع واليقين لانه تعالى ذم الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم والا لما ذمهم بذلك
يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة
كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون اعلم انه تعالى لما امر بالقسط في الاية الاولى وكان من جملة القسط امر
اللباس وامر الماكول والمشروب لا جرم اتبعه بذكرهما وايضا لما امرنا باقامة الصلوة في قوله واقيموا وجوهكم
عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلوة اتبعه بذكر اللباس وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا
اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم
من يقول نفعل ذلك تفاولا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا من الثياب وكانت المراة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقوها
لتستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يصلون في ثيابهم ولا ياكلون من الطعام الا قوتا
ولا ياكلون الا دسما فقال المسلمون يا رسول الله نحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية اي البسوا ثيابكم
وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا **المسألة الثانية** المراد من الزينة لبس الثياب
والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب وايضا فالزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك
صار التزين باجود الثياب في الجمع والاعياد سنة وايضا انه تعالى قال في الاية المتقدمة قد انزلنا عليكم
لباسا يواري سواتكم وريشا فبين ان اللباس الذي يواري سواتكم من قبيل الرياش والزينة ثم انه تعالى امر
باخذ الزينة في هذه الاية فوجب ان يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره في تلك الاية فوجب
حمل هذه الزينة على ستر العورة وايضا فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة هاهنا لبس الثياب الذي يستر العورة
وايضا فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس غير واجب
فوجب حمل الزينة على اللبس عملا باللفظ بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد امر والامر للوجوب
فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلوة وهيهنا سؤالان **السؤال الاول**
انه تعالى عطف عليه وكلوا واشربوا ولا شك ان ذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر
اباحة ايضا وجوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه وايضا فالاكل والشرب
قد يكونان واجبين ايضا في الجملة **السؤال الثاني** ان هذه الاية نزلت في المنع من الطواف
حال العري **والجواب** انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلوة لان اللبس التام
هو الزينة ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره من الاعضاء فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ
واذا ثبت ان ستر العورة واجب في الصلوة وجب ان تفسد الصلوة عند تركه لان تركه يوجب ترك المامور به
وترك المامور به معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا في اصول الفقه **المسألة الثالثة**

تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في مسئلة ازالة النجاسة فقالوا امر بالصلوة في قوله اقيموا الصلوة والصلوة عبارة عن الدعا وقد اتى به والاتيان بالمامور به يوجب الخروج عن العهدة مقتضى هذا الدليل ان لا يتوقف صحة الصلوة على ستر العورة الا انا اوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول بما الورد على اقصى وجوه النظافة احد الزينة فوجب ان يكون كافيا في صحة الصلوة وجوابنا ان الالف واللام في قوله اقيموا الصلوة تنصرف الى المعهود السابق وذلك هو عمل الرسول ولم يعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم صلى في الثوب المغسول بما الورد واما قوله تعالى وكلوا واشربوا فاعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية كانوا لا ياكلون من الطعام في ايام حجهم الا القليل وكانوا لا ياكلون الدسم يعظمون بذلك حجهم فانزل الله تعالى هذه الاية لبيان فساد تلك الطريقة والقول الثاني انهم كانوا يقولون الله تعالى حرم علينا شيا مما في بطون الانعام فحرموا عليهم البحيرة والسائبة فانزل الله هذه الاية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب واعلم ان قوله وكلوا واشربوا مطلق يتناول الاوقات والاحوال ويتناول جميع المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل ايضا مؤكد له لان الاصل في المنافع الحل والاباحة واما قوله ولا تسرفوا ففيه قولان الاول ان ياكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم في وقت الحج اشيا احلها الله لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل الاسراف على الاستكثار مما لا ينبغي اولى من حمله على المنع مما يجوز وينبغي ثم قال تعالى انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله بقي محروما عن الثواب لان معنى محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل الثواب فقد حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب ثم قال تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** ان هذه الاية ظاهرها الاستفهام الا ان المراد منه تقرير الانكار والمبالغة في تقرير ذلك الانكار وفي الاية قولان **الاول** المراد من الزينة في هذه الاية اللباس الذي تستر به العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين والقول الثاني انه يتناول جميع انواع الزينة فيدخل تحت الزينة جميع انواع الملبوس ويدخل تحته تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحته المركوب ويدخل تحته انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع الماكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته التمتع بالنسا وبالطيب وروي عن عثمان بن مظعون انه اتى الرسول صلى الله عليه وسلم فقال غلبني حديث النفس عزمت على ان اختصي فقال مهلا يا عثمان فان خصا امتي الصيام قال ان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوات فقال تحدثني نفسي بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم المساكين واليتيم فتعطيه افضل من ذلك فقال ان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله فقال ان نفسي تحدثني ان لا اغشاها فقال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنة وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال فان نفسي تحدثني ان لا اكل اللحم فقال مهلا اني احب اللحم واكله اذا وجدته ولو سالت ربي ان يطعمنيه كل يوم لفعل فقال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل اتاني بالطيب غبا وقال يا محمد لا تترك الطيب يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي ومات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي واعلم ان هذا الحديث يدل على ان هذه الشريعة الكاملة تدل على ان جميع انواع الزينة مباح ماذون فيه الا ما خصه الدليل فلهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله من حرم زينة الله **المسئلة الثانية** مقتضى هذه الاية ان كل ما تزين الانسان به وجب ان يكون حلالا وكذا كل ما يستطاب وجب ان يكون حلالا فهذه الاية تقتضي حل كل المنافع وهذا اصل معتبر في كل الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع فيها خالصا او راجحا او الضرر يكون خالصا او راجحا او يتساوى الضرر والنفع او يرتفعا اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقا ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا

وجب الاطلاق بمقتضى هذه الاية وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا فيلتحق بالقسم الاول وهو الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه خالص النفع فيلتحق بالقسم المتقدم وان كان الضرر راجحا بقي القدر الزائد ضررا خالصا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الاية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس لو تعبدنا الله بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص العام وحينئذ يكون ضائعا لان هذا النص مستقل به وان كان مخالفا كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القران وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى طريقة اخرى فهذا تقرير قول من يقول القران واف ببيان جميع الوقائع واما قوله تعالى قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** تفسير الاية هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا غير خالصة لهم لان المشركين شركاوهم فيها وهي خالصة يوم القيمة لا يشركهم فيها احد **فان قيل** هلا قيل هي للذين امنوا ولغيرهم قلنا فيه تنبيه على انها خلقت للذين امنوا على طريق الاصالة وان الكفار تبع لهم كقوله ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما تصفوا عن شوائب الزحمة يوم القيمة اما في الدنيا فانها تكون مكدرة مشوبة **المسئلة الثانية** قرا نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب والمعنى قل هي ثابتة للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة قال ابو علي ويجوز ان يكون قوله خالصة خبر المبتدا وقوله للذين امنوا متعلقا بخالصة والتقدير هي خالصة للذين امنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة قال ابو علي ويجوز ان يكون قوله خالصة خبر المبتدا وقوله للذين امنوا في الحيوة الدنيا واما القراة بالنصب فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين امنوا في حال كونها خالصة يوم القيمة ثم قال تعالى كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون ومعنى تفصيل الايات قد سبق وقوله لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر والاستدلال حتى يتوسلوا به الى حصول العلوم النظرية

قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

في الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** اسكن حمزة الياء من ربي وفتحها الباقون **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام بين في هذه الاية انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن الكباير لانه قد تفاحش قبحها اي تزايد والاثم عبارة عن الصغاير فكان معنى الاية انه حرم الكباير والصغاير وطعن القاضي فيه فقال هذا يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد والقول الثاني ان الفاحشة اسم لما يجب فيه الحد والاثم اسم لما لا يجب فيه الحد وهذا وان كان مغايرا للاول الا انه قريب منه والسوال فيه ما تقدم **والقول الثالث** ان الفاحشة اسم للكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سوا كان صغيرا او كبيرا والفائدة فيه انه تعالى لما حرم الكبيرة اردفه بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا القول اختيار القاضي والرابع ان الفاحشة وان كانت بحسب اهل اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد في امر من الامور الا انه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه انه تعالى قال في الزنا انه كان فاحشة ولان لفظ الفاحشة اذا اطلق لم يفهم منه الا ذاك واذا قيل فلان فحاش فهم انه يشتم الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط واذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن على هذا التفسير وجهان **الاول** يريد سر الزنا وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر منه بان يقع علانية **والثاني** ان يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة وما بطن الدخول واما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر لانه تعالى قال في صفة الخمر واثمهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير فانه يظهر الفرق بين اللفظين والنوع الثالث من المحرمات قوله والبغي بغير الحق فنقول اما الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكباير وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغي والشرك لا بد وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم الا انه تعالى خصهما بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك على هذا التقدير

غير واطلق تحت الفواحش والاثم فيقول البغي لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او عرضا وايضا قد يراد ايضا بالبغي الخروج على سلطان الوقت **فان قيل** البغي لا يكون الا بغير الحق فما الفائدة في ذكر هذا الشرط قلنا انه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لكم فيه حق فحينئذ يخرج من ان يكون بغيا والنوع الرابع من المحرمات قوله تعالى وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم ان في الشرك بالله ما قد انزل به سلطانا **وجوابه** انا المراد منه الاقرار بالشي الذي ليس على ثبوته حجة ولا سلطان ممتنع فلما امتنع حصول الحجة والبينة على صحة القول بالشرك وجب ان يكون القول به باطلا على الاطلاق وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان القول بالتقليد باطل والنوع الخامس من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد سبق تفسير هذه الاية في هذه السورة عند قوله ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وفي الاية سوالات **السوال الاول** كلمة انما تفيد الحصر فقوله انما حرم ربي كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشيا والجواب ان قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة في خمسة انواع **احدها** الجنايات على الانساب وهي انما تحصل بالزنا وهو المراد بقوله انما حرم ربي الفواحش **وثانيها** الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليها الاشارة بقوله والاثم **وثالثها** الجنايات على النفوس وعلى الاموال واليها الاشارة بقوله والبغي بغير الحق **ورابعها** الجنايات على الاديان وهي من وجهين احدهما الطعن في توحيد الله واليه الاشارة بقوله وان تشركوا بالله **وثانيهما** القول في دين الله من غير معرفة واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما كانت اصول الجنايات هي هذه الاشيا وكانت البواقي كالفروع والتوابع لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر السوال الثاني الفاحشة والاثم هو الذي نهى الله عنه فصار تقدير الاية انما حرم المحرمات وهو كلام خال عن الفائدة **والجواب** كون الفعل فاحشة انما هو عبارة عن اشتماله في ذاته على امور باعتبارها يجب النهي عنه وعلى هذا التقدير يسقط السوال ٥

ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** انه تعالى لما بين الحلال والحرام واحوال التكليف بين ان لكل واحد من الاحياء اجلا فاذا جاء ذلك الاجل مات لا محالة والغرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكاليف كما ينبغي **المسئلة الثانية** اعلم ان الاجل هو الوقت المضروب لانقضاء المهلة وفي هذه الاية قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن ومقاتل ان المعنى ان الله تعالى امهل كل امة كذبت رسولها الى وقت معين وهو تعالى لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذي يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستيصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة والقول الثاني ان المراد بهذا الاجل العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتاخير فيه والقول الاول اولى لانه تعالى قال ولكل امة اجل ولم يقل ولكل احد اجل وعلى القول الثاني ما قال ولكل امة بل كان يجب ان يقال ولكل احد لان الامة هي الجماعة في كل زمان ومعلوم من حالها التقارب في الاجل ولان ذكر الامة فيما يجري مجرى الوعيد اخص واصلح [illegible] الوقت الاول تقتضي ان يكون [illegible] لا يتاخرون ولا يتقدمون على ذلك الامر كذلك لا يتاخر البتة كذلك **المسئلة الثالثة** [illegible] في هذه الاية دلالة على ان المقتول مات باجله لانه لا يتقدم [illegible] المقتول [illegible] المعتزلة [illegible] المعتبر [illegible] لم يقتل لعاش الى ان يموت [illegible] ولو تقدم او تاخر [illegible] هذا [illegible] وجه [illegible] وصيرورته [illegible] فلا يوجب لزامه [illegible] فان هذا [illegible] **المسئلة الرابعة** قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون [illegible] ذكر الساعة [illegible] اقل اسما الاوقات **فان قيل** ما معنى قوله ولا يستقدمون مع ان عند حضور الاجل امتنع عقلا وقوع ذلك الاجل [illegible] الوقت المتقدم عليه قلنا يحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل [illegible] اذا قرب وقته ومع مقاربة الاجل يصح التقدم على ذلك تارة والتاخر عنه اخرى

يا بني ادم اما ياتينكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك

اصحاب

اصحاب النار هم فيها خالدون اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل احد من الاحيا اجلا لا يتقدم ولا يتاخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا حزن وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب وقوله اما ياتينكم هي ان الشرطية ضمت اليها ما موكدة لمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفا وما بعده من الشرط والجزا هو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا للرسول صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الانبيا عليه وعليهم الصلوة والسلام لانه تعالى اجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الامم وانما قال منكم لان كون الرسول منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات **احدها** ان معرفتهم باحواله وبطهارته تكون متقدمة **وثانيها** ان معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله تعالى لا بقدرته ولهذا السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا **وثالثها** ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابنا الجنس بخلاف ما لا يكون من الجنس فانه لا يحصل معه الالف واما قوله يقصون عليكم اياتي فقيل تلك الايات هي القران وقيل الدلائل وقيل الاحكام والشرائع والاولى دخول الكل فيه لان جميع هذه الاشيا ايات الله تعالى لان الرسل اذا جاوا فلا بد وان يذكروا جميع هذه الاشيا ثم قسم تعالى حال الامة فقال فمن اتقى واصلح فجمع هاتين الحالتين مما يوجب الثواب لان المتقي هو الذي يتقي كل ما نهى الله عنه ودخل في قوله واصلح انه اتى بكل ما امر به ثم قال تعالى فلا خوف عليهم اي بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون اي بسبب الاحوال الماضية لان الانسان اذا جوز وصول المضرة اليه في الزمان المستقبل خاف واذا تفكر فعلم انه وصل اليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي حصل الحزن في قلبه لهذا السبب والاولى في نفي الحزن ان يكون المراد ان لا يحزن على ما فاته في الدنيا لان حزنه على عقاب الاخرة يجب ان يرتفع بما حصل له من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة اولى فبين تعالى ان حاله في الاخرة يفارق حاله في الدنيا فانه في الاخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن البتة واختلف العلما في ان المومنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف او حزن عند اهوال القيمة فبعضهم ذهب الى انه لا يلحقهم ذلك والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب بعضهم الى انه يلحقهم ذلك الفزع لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى اي من شدة الخوف **واجاب** هولا عن هذه الاية بان معناه ان امرهم يؤول الى الامن والسرور كقول الطبيب للمريض لا باس عليك اي يؤول امرك الى العافية والسلامة وان كان في الوقت في باس من علته ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الايات التي يجي بها الرسل واستكبروا اي تكبروا عن قبولها وتمردوا عن التزامها فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقد تمسك اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلوة لا يبقى مخلدا في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بايات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار وكلمة هم تفيد الحصر فذلك يقتضي ان من لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا في النار والله اعلم

فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين

اعلم ان قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى يرجع الى قوله والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها وقوله فمن اظلم اي فمن اعظم ظلما ممن يقول على الله ما لم يقله او كذب ما قاله والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم بانكار ما وجد والاول دخل فيه قول من اثبت الشريك لله سوا كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام او عن الكواكب او عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن ويدخل فيه قول من اثبت البنات والبنين ويدخل فيه قول من اضاف الاحكام الباطلة الى الله والثاني يدخل فيه قول من انكر كون القران كتابا نازلا من عند الله وقول من انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا في المراد بذلك النصيب على قولين احدهما ان المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبا لهم في الكتاب ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين والذي يدل عليه قوله تعالى ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور في قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى وفي قوله فسلكه عذابا صعدا وفي قوله اذ الاغلال في اعناقهم فهذه الاشيا هي نصيبهم من الكتاب على قدر ذنوبهم في كفرهم والقول الثاني ان المراد من هذا النصيب شي سوى العذاب واختلفوا فيه فقال بعضهم اليهود والنصارى يجب علينا اذا كانوا اهل ذمة لنا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم وننذب عنهم فذلك هو معنا النصيب في الكتاب وقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب اي ما سبق لهم في حكم الله وفي مشيته من الشقاوة والسعادة فان قضى الله لهم بالختم على الشقاوة ابقاه على كفره

وان قضى لهم بالختم على الشقاوة نقله الى الايمان والتوحيد وقال الربيع وابو زيد يعني ما كتب لهم من الارزاق والاعمال والاعمار فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها جاءتهم رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على العمر والرزق اولى لانه تعالى بين انهم وان بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم الا ان ذلك ليس بمانع من ان ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى لكي يصلحوا ويتوبوا وايضا فقوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم يدل على ان مجيء الرسل للتوفي غاية لحصول ذلك النصيب فوجب ان يكون حصول ذلك النصيب متقدما على حصول الوفاة والمتقدم على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق واما قوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اينما كنتم تدعون من دون الله ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال الخليل وسيبويه لا تجوز امالة حتى والا واما وهذه الفات الزمت الفتح لانها اواخر حروف جاءت لمعان فصل بينها وبين اواخر الاسماء التي فيها الالف نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها على اربعة احرف لا ينصرف والامالة ضرب من التصرف

المسئلة الثانية قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم فيه قولان **الاول** هو قبض الروح لان لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى قال ابن عباس الموت قيامة الكافر فالملائكة يطالبونهم بهذه الاشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد وهؤلاء الرسل هو ملك الموت واعوانه **والقول الثاني** وهو قول الحسن واحد قولي الزجاج ان هذا يكون في الاخرة ومعنى قوله حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم اي الملائكة العذاب يتوفونهم اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت منهم احد

المسئلة الثالثة قوله اينما كنتم معناه اين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله ولفظة ما وقعت موصولة باين في خط المصحف قال صاحب الكشاف وكان حقها ان تفصل لانها موصولة بمعنى اين الالهة ثم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ضلوا عنا اي بطلوا وذهبوا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم انه على جميع الوجوه فالمقصود من الاية زجر الكفار عن الكفر لان التوسل بذكر هذه الاحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال والتشدد في الاحتراز عن التقليد

قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخراهم لاولاهم ربنا هؤلاء اضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون وقالت اولاهم لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون

اعلم ان هذه الاية من بقية شرح احوال الكفار وهو انه تعالى يدخلهم في النار اما قوله قال ففيه قولان **الاول** ان الله تعالى يقول ذلك الثاني قال مقاتل هو من كلام خازن النار وهذا الاختلاف بناء على انه تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا وقد ذكرنا هذه المسئلة بالاستقصاء اما قوله ادخلوا فهو امر تعذيب وجهان الاول انه التعذيب بادخالهم النار ثم امره على هذا القول في الاية اضمار ومجاز اما الاضمار فلانا اضمرنا فيه قولا في النار واما المجاز فلانا للتعذيب ادخلوا فانه امرهم بالنار ومعنى الدخول في الامم الدخول فيما بينهم وقوله قد خلت من قبلكم من الجن والانس اي تقدم زمانهم زمانكم وهذا يشعر بانه تعالى لا يدخل الكفار باجمعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج بعد الفوج فيكون فيهم سابق ومسبوق ليصح القول ويشاهد الداخل من الامة في النار من سبقها وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها فالمقصود ان اهل النار يلعن بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض كما قال تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والمراد بقوله اختها اي في الدين والمعنى ان المشركين يلعنون المشركين وكذلك اليهودي يلعن اليهودي والنصراني النصراني وكذا القول في المجوس والصابئة وسائر اديان الضلالة وقوله تعالى حتى اذا اداركوا فيها اي تداركوا بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في النار وادرك بعضهم بعضا واستقر معه قالت اخراهم لاولاهم وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى في تفسير الاولى والاخرى قولان الاول قال مقاتل اخراهم يعني اخرهم دخولا في النار لاولاهم دخولا فيها والثاني اخراهم منزلة وهم الاتباع والسفلة لاولاهم منزلة وهم القادة والرؤساء

المسئلة الثانية اللام في قوله لاولاهم لام اجل والمعنى لاجلهم ولاضلالهم اياهم قالوا ربنا هؤلاء اضلونا وليس المراد انهم ذكروا هذا القول لاولاهم لانهم ما خاطبوا اولاهم وانما خاطبوا الله بهذا الكلام لما قال تعالى ربنا هؤلاء اضلونا واعلم ان هذا الاضلال يقع من المتقدمين للمتأخرين على وجهين احدهما بالدعوة الى الباطل وتزيينه في اعينهم والسعي في اخفاء الدلائل المبطلة لتلك الاباطيل والوجه الثاني بان يكون المتأخرون معظمين لاولئك المتقدمين فيقلدونهم

في

في تلك الاباطيل والاضاليل التي لفقوها ويتأسون بهم فيصير ذلك سببا لاقدام اولئك المتقدمين على الاضلال ثم حكى تعالى عن هؤلاء المتأخرين انهم يدعون على اولئك المتقدمين بمزيد العقاب وهو قوله فآتهم عذابا ضعفا في النار وفي الضعف قولان **الاول** قال ابو عبيدة الضعف هو مثل الشيء مرة واحدة وقال الشافعي رضي الله عنه ما يقارب هذا فقال في رجل اوصى فقال اعطوا فلانا ضعف نصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين **والقول الثاني** قال الازهري الضعف في كلام العرب المثل الى ما زاد وليس بمقصور على المثلين وجائز في كلام العرب ان يقول هذا ضعفه اي مثلاه وثلاثة امثاله لان الضعف في الاصل زيادة غير محصورة والدليل عليه قوله تعالى اولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به مثلا ولا مثلين بل اولى الاشياء به ان يجعل عشرة امثاله لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فثبت ان اقل الضعف محصور وهو المثل واكثره غير محصور الى ما لا نهاية له واما مسئلة الشافعي فاعلم ان التركة متعلقة حقوق الورثة الا انا لاجل الوصية صرفنا طائفة منها الى الموصى له والقدر المتيقن في الوصية هو المثل والباقي مشكوك فلاجرم اخذنا المتيقن وطرحنا المشكوك فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسئلة على المثلين اما قوله تعالى لكل ضعف ولكن لا تعلمون ففيه مسئلتان

المسئلة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم لا يعلمون بالياء على الحكاية عن الغائب والمعنى ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب الفريق الاخر فيحمل الكلام على كل لانه وان كان للمخاطب فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة فحمل على اللفظ دون المعنى واما الباقون فقرؤا بالتاء على الخطاب والمعنى ولكن لا تعلمون ايها المخاطبون ما لكل فريق منكم من العذاب ويجوز ولكن لا تعلمون يا اهل الدنيا ما مقدار ذلك

المسئلة الثانية لقائل ان يقول ان كان المراد من قوله لكل ضعف اي لكل واحد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك غير جائز لانه ظلم وان لم يكن المراد ذلك فما معنى كونه ضعفا **والجواب** ان عذاب الكفار يزيد فكل الم يحصل فانه يعقبه حصول الم اخر الى غير النهاية فكانت تلك الالام متضاعفة متزايدة لا الى اخر ثم بين تعالى ان اخراهم كما خاطبت اولاهم فكذلك تجيب اولاهم لاخراهم فقال وقالت اولاهم لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل اي في ترك الكفر والضلال وانا متشاركون في استحقاق العذاب ولقائل ان يقول هذا منهم كذب لانهم لكونهم رؤساء سادة وقادة قد دعوا الى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين ومضلين واما الاتباع والسفلة فهم وان كانوا ضالين الا انهم ما كانوا مضلين فبطل قولهم انه لا فضل للاتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه ان اقصى ما في هذا الباب ان الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيمة وعندنا ان ذلك جائز وقد قررناه في سورة الانعام في قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين اما قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فهذا [illegible] والمقصود من الكلام التخويف والزجر لانه تعالى لما اخبر عن الرؤساء والاتباع ان بعضهم يتبرأ من بعض ويلعن بعضهم بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف التهديد في القلب

ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وكذلك نجزي الظالمين

اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة [illegible] المقصود منه اتمام الكلام في وعيد الكفار وذلك لانه تعالى قال في الاية المتقدمة والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ثم شرح [illegible] المكذبين المستكبرين [illegible] المسائل [illegible] التوحيد [illegible] والنبوات [illegible] والمعاد [illegible]

المسئلة الاولى قرا ابو عمرو لا تفتح لهم ابواب السماء [illegible] والباقون بالتاء [illegible]

المسئلة الثانية [illegible]

بلا ان كتاب الابرار لفي عليين وقال السدي وغيره لا تفتح لارواحهم ابواب السماء وتفتح لارواح المومنين ويدل
على صحة هذا التاويل ما روي في حديث طويل ان روح المومن يعرج بها الى السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا
بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب ويقال لها ذلك حتى ينتهى الى السماء السابعة ويستفتح لروح
الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة فانه لا تفتح لك ابواب السماء **والقول الثالث** ان الجنة
في السماء فالمعنى لا يوذن لهم في صعود السماء ولا تطرق لهم اليها ليدخلوا الجنة والقول الرابع لا ينزل عليهم البركة
والخير وهو ماخوذ من قوله تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر واقول هذه الاية تدل على ان الارواح انما تكون
سعيدة بان ينزل عليها من السماء انواع الخير واما بان تصعد اعمال تلك الارواح الى السموات وهذا يدل على ان
السموات موضع بهجة الارواح واماكن سعاداتها ومنها ينزل الخيرات والبركات واليها تصعد الارواح حال
فوزها بكمال السعادات ولما كان الامر كذلك كان قوله لا تفتح لهم ابواب السماء من اعظم انواع الوعيد والتهديد
اما قوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه مسائل **المسلة الاولى**
الولوج الدخول والجمل مشهور والسم بفتح السين وضمها ثقب الابرة وقرا ابن سيرين بسم بالضم وقال
صاحب الكشاف يروى سم بالحركات الثلاث وكل ثقب في البدن اللطيف فهو سم وجمعه سموم ومنه
قيل السم القاتل لانه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل الى القلب والخياط ما يخاط به قال الفرا ويقال
خياط ومخيط كما يقال ازار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع وانما خص الجمل من بين سائر الحيوانات
لانه اكبر الحيوانات جسما عند العرب قال جسم الجمال واحلام العصافير فجسم الجمل اعظم الاجسام وثقب
الابرة اضيق المنافذ فكان ولوج الجمل في تلك الثقبة الضيقة محالا فلما وقف الله دخولهم الجنة
على حصول هذا الشرط وكان هذا الشرط محالا وثبت في العقول ان الموقوف على المحال محال وجب ان يكون
دخولهم الجنة مايوسا عنه قطعا **المسلة الثانية** قال صاحب الكشاف قرا ابن عباس
الجمل بوزن القمل وسعيد بن جبير الجمل بوزن النغر وقرئ الجمل بوزن القفل والجمل بوزن النصب والجمل
بوزن الحبل ومعناها القلس الغليظ لانه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس ان الله تعالى احسن
تشبيها من ان يشبه بالجمل يعني ان الحبل يناسب الخيط الذي يسلك في سم الابرة والبعير لا يناسبه
الا انا ذكرنا الفايدة فيه والله اعلم بمراده **المسلة الثالثة** القائلون بالتناسخ احتجوا
بهذه الاية فقالوا ان الارواح التي كانت في اجساد البشر لما عصت واذنبت فانها بعد موت الابدان
ترد من بدن الى بدن ولا تزال تبقى في التعذيب حتى انها تنتقل من بدن الجمل الى بدن الدودة التي تنفذ
في سم الخياط فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي وحينئذ تدخل الجنة وتصل الى السعادة واعلم
ان القول بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف ثم قال وكذلك نجزي المجرمين اي ومثل هذا الذي
وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون والله اعلم هاهنا هم الكفار لان الذي تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بايات الله
والاستكبار عنها واعلم انه تعالى لما بين من حالهم انهم لا يدخلون الجنة البتة بين ايضا انهم يدخلون النار ووصف
تلك النار فقال لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وفيه مسايل **المسلة الاولى** المهاد
جمع مهد وهو الفراش قال الازهري اصل المهد في اللغة الفرش يقال للفراش مهاد لمواتاته والغواشي
جمع غاشية وهي كل ما يغشاك اي يجللك وجهنم لا تنصرف لاجتماع التانيث والتعريف وقيل
اشتقاقه من الجهومة وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه غليظه فسميت بهذا لغلظ امرها في العذاب
قال المفسرون فالمراد من هذه الاية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب فلهم منها غطاء ووطاء وفراش
ولحاف **المسلة الثانية** لقائل ان يقول ان غواش على وزن فواعل فيكون
غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه ان هذا جمع والجمع اثقل
من الواحد وهو ايضا الجمع الاكبر الذي تتناهى الجموع اليه فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت الياء في اخره وهي ثقيلة
فلما اجتمعت فيه هذه الاشيا خففوه بحذف يائه فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل وصار غواش بوزن
جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال اما قوله تعالى وكذلك نجزي الظالمين قال ابن عباس يريد
يريد الذين اشركوا بالله واتخذوا من دونه الها وعلى هذا التقدير فالظالمون هاهنا هم الكافرون
والذين امنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا الا وسعها اوليك
اصحاب الجنة هم فيها خالدون ونزعنا ما في صدورهم من غل تجري من تحتهم الانهار وقالوا الحمد لله

الذي

الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا ان تلكم
الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون اعلم انه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد اتبعه بالوعد في هذه الاية وفي الاية
مسائل **المسلة الاولى** اعلم ان اكثر اصحاب المعاني على ان قوله تعالى لا نكلف نفسا الا وسعها
اعتراض وقع بين المبتدا والخبر والتقدير والذين امنوا وعملوا الصالحات اوليك اصحاب الجنة هم فيها خالدون وانما حسن وقوع
هذا الكلام بين المبتدا والخبر لانه من جنس هذا الكلام لانه لما ذكر عملهم الصالح ذكر ان ذلك العمل في وسعهم وغير خارج عن قدرتهم
وفيه تنبيه للكفار على ان الجنة مع عظم محلها يوصل اليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم موضعه خبر عن ذلك
المبتدا والعائد محذوف كانه قيل لا نكلف نفسا منهم الا وسعها وانما حذف العائد للعلم به **المسلة الثانية**
الوسع ما يقدر الانسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه ان معاذ بن جبل
قال في هذه الاية الا يسرها لا عسرها واما اقصى الطاقة فانه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن ان الوسع بذل المجهود
المسلة الثالثة قال الجبائي هذه الاية تدل على بطلان مذهب المجبرة في قولهم ان الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر
عليه لانه تعالى اكذبهم في ذلك واذا ثبت هذا الاصل بطل قولهم في خلق الاعمال لانه لو كان خالقا لاعمال العباد لكان
ذلك تكليفا بما لا يطاق لانه تعالى اذا كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فذلك تكليف ما لا يطاق لانه امر بتحصيل
الحاصل وذلك امر غير مقدور وان كلفه به حال ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان ايضا تكليف ما لا يطاق لانه على هذا
التقدير لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله قالوا وايضا اذا ثبت هذا الاصل ظهر ان الاستطاعة قبل
الفعل اذ لو كانت حاصلة مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الايمان مع انه مامور به فكان هذا تكليفا بما لا يطاق
ولما دلت هذه الاية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الاصلين والجواب انا نقول ومما
الاشكال لازم عليكم وارد عليكم لانه تعالى يكلف العبد بايجاد الفعل حال استوا الداعي الى الفعل والترك او حال
رجحان احد الداعيين على الاخر والاول باطل لان الايجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال الاستوا
محال والثاني باطل لان حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا فان وقع الامر بالطرف الراجح كان امرا بتحصيل
الحاصل وان وقع بالطرف المرجوح كان امرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون امرا بالجمع بين النقيضين
[illegible]
الاول
المراد ازلنا الاحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع واسقاط الوساوس
[illegible]
عثمان وطلحة والزبير [illegible]
والقول الثاني
[illegible]

في الحقيقة بخلقه وابداعه وتكوينه وقالت المعتزلة الحمد انما وقع على انه تعالى اعطى العقل ووضع الدلائل وازال الموانع
وهم هذا ترجع مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام وبالجملة فكل ما قال وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وفيه مسائل

المسئلة الاولى قرا ابن عامر ما كنا لنهتدي بغير واو وكذلك هي في مصاحف اهل الشام والباقون بالواو [illegible]
[illegible] الحرف العاطف **المسئلة الثانية** قوله وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله [illegible]
[illegible]
[illegible]

المسئلة الاولى [illegible]
المسئلة الثانية [illegible]
الاول [illegible]
[illegible]
الاول [illegible]
[illegible]
والقول الثاني [illegible]
[illegible]
الجنة لاهل النار فنظروا الى منازلهم فيه فقيل لهم هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله ثم يقال يا اهل الجنة رثوهم
بما كنتم تعملون فيقسم بين اهل الجنة منازلهم وقوله بما كنتم تعملون فيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
قالت المعتزلة العمل يوجب الجزاء لهذه الاية فان الباء في قوله بما كنتم تعملون تدل على العلية وذلك يدل على ان العمل يوجب
هذا الجزاء وجوابنا انه علة للجزاء لكن بجعل الشرع جعله علة لا لاجل انه لذاته يوجب ذلك الجزاء والدليل عليه
ان نعم الله على العبد لا نهاية لها فاذا اتى بعدها بالطاعة وقعت هذه الطاعة في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع
ان يصير موجبا للثواب المتاخر **المسئلة الثانية** لطعن بعضهم وقال هذه الاية تدل على ان العبد انما
يدخل الجنة بعمله وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل الجنة احد بعمله وانما يدخلونها برحمة الله وبينهما تناقض وجوابه
ما ذكرنا ان العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وانما يوجبه لاجل ان الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له وايضا
لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس الا بفضل الله **المسئلة الثالثة** قال
القاضي قوله تعالى ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون خطاب عام في حق جميع المومنين وذلك يدل
على ان كل من دخل الجنة فانما يدخلها بعمله واذا كان الامر كذلك امتنع قول من يقول ان الفساق يدخلون الجنة تفضلا من
الله تعالى فاذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يخرج الفاسق من النار لانه لو خرج لكان اما ان يدخل الجنة او لا يدخلها
والثاني باطل بالاجماع والاول لا يخلو اما ان يدخل الجنة على سبيل التفضل او على سبيل الاستحقاق والاول
باطل لانا بينا ان هذه الاية تدل على انه لا يدخل الجنة الا بالتفضل والثاني ايضا باطل لانه لما دخل النار وجب
ان يقال انه كان مستحقا للعقاب فلو دخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب وحينئذ
يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لان الثواب منفعة دائمة خالصة
عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة والجمع بينهما محال واذا كان كذلك
كان الجمع بين حصول استحقاقهما محالا **والجواب** هذا بناء على ان استحقاق الثواب والعقاب
لا يجتمعان وقد بالغنا في ابطال هذا الكلام في سورة البقرة ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فاذن موذن بينهم ان لعنة الله على الظا

الذين

الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون اعلم انه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب اهل
الايمان والطاعات اتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين وهي الاحوال التي ذكرها في هذه الاية
واعلم انه تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها دل ذلك على انهم استقروا
في الجنة في وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار دل ذلك على ان هذا النداء انما حصل بعد
الاستقرار وقال ابن عباس وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم من العقاب حقا
والمراد من هذا السؤال اظهار انهم وصلوا الى السعادات الكاملة وايقاع الحزن في قلب العدو وههنا
سؤالات **السؤال الاول** اذا كانت الجنة في اعلى السموات والنار في اسفل الارضين فمع
هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء **والجواب** هذا يصح على قولنا لان عندنا البعد الشديد
والقرب الشديد ليس من موانع الادراك والتزم القاضي ذلك وقال ان في العلماء من يقول ان المسافة وان كانت
بعيدة ومع ذلك لا يكون مانعا من السماع **السؤال الثاني** هذا النداء يقع من كل اهل الجنة
لكل اهل النار او من البعض للبعض والجواب ان قوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار يفيد العموم والجمع اذا قوبل
بالجمع يوزع الفرد على الفرد فكل فريق من اهل الجنة ينادي من كان يعرفه من الكفار في الدنيا **السؤال الثالث**
ما معنى ان في قوله ان قد وجدنا الجواب انه يحتمل ان تكون مخففة من الثقيلة وان تكون مفسرة كالتي سبقت
في قوله ان تلكم الجنة وكذلك في قوله ان لعنة الله على الظالمين السؤال الرابع هلا قيل ما وعدكم ربكم كما قيل
ما وعدنا ربنا والجواب لان الله تعالى خاطبهم بهذا الوعد وكونهم مخاطبين من قبل الله بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف
وهو لا يليق بحال المومنين اما الكافر فهو ليس اهلا لان يخاطبه الله تعالى فلهذا السبب لم يذكر انه تعالى انه
خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى انه بين هذا الحكم اما قوله تعالى قالوا نعم ففيه مسائل المسئلة الاولى الاية
تدل على ان الكفار يعرفون يوم القيمة بان وعد الله ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك الا اذا كانوا عارفين يوم
القيمة بذاته وصفاته فان قيل لما كانوا عارفين بذاته وصفاته ومن صفاته انه يقبل التوبة عن
عباده وعلموا بالضرورة ان عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب فلم لا يتوبون ليخلصوا انفسهم من العذاب
وليس لقائل ان يقول انه تعالى انما يقبل التوبة في الدنيا لان قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات عام في الاحوال كلها وايضا فالتوبة اعتراف بالذنب واقرار بالذلة والمسكنة والاليق بالرحيم
الكريم التجاوز عن هذه الحالة سواء كانت في الدنيا او في الاخرة اجاب المتكلمون بان شدة اشتغالهم بتلك
الالام الشديدة يمنعهم من الاقدام على التوبة ولقائل ان يقول اذا كانت تلك الالام لا تمنعهم عن هذه المناظرات
فكيف تمنعهم من التوبة التي بها يتخلصون من تلك الالام الشديدة واعلم ان المعتزلة الذين يقولون
يجب على الله تعالى قبول التوبة لا خلاص لهم عن هذا السؤال اما اصحابنا لما قالوا ان ذلك غير واجب عقلا قالوا
له تعالى ان يقبل التوبة في الدنيا وان لا يقبلها في الاخرة فزال السؤال **المسئلة الثانية**
قال سيبويه نعم عدة وتصديق وقال الذين شرحوا كلامه معناه انه يستعمل تارة عدة وتارة تصديقا وليس معناه
انه عدة وتصديق معا الا ترى انه اذا قال اتعطيني قال نعم كان عدة ولا تصديق فيه واذا قيل قد كان كذا وكذا
فقلت نعم فقد صدقت ولا عدة فيه وايضا اذا استفهمت عن موجب كما تقول ايقوم زيد قلت نعم ولو كان مكان
الايجاب نفيا لقلت بلى ولم تقل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الايجاب ولفظة بلى مختصة بالنفي كما في قوله
تعالى الست بربكم قالوا بلى **المسئلة الثالثة** قرا الكسائي نعم بكسر العين في كل القران
قال ابو الحسن هما لغتان قال ابو حاتم الكسر ليس بمعروف واحتج الكسائي بانه يروى عن عمر انه سال
قوما عن شيء فقالوا نعم فقال عمر اما النعم فالابل قالوا نعم قال ابو عبيدة هذه الرواية عن عمر رضي الله عنه غير مشهورة
اما قوله تعالى فاذن موذن بينهم ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى التاذين في اللغة النداء
والتصويت بالاعلام والاذان للصلوة اعلام بها وبوقتها وقالوا في اذن موذن نادى مناد اسمع الفريقين
وقال ابن عباس ذلك الموذن من الملائكة وهو صاحب الصور **المسئلة الثانية** قوله
بينهم يحتمل ان يكون ظرفا لقوله فاذن والتقدير اذن الموذن اوقع ذلك الاذان بينهم في وسطهم ويحتمل ان يكون نعتا
لقوله موذن والتقدير ان موذنا من بينهم اذن بذلك الاذان والاول اولى اما قوله ان لعنة الله على الظالمين ففيه
مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا نافع وابو عمرو وعاصم ان مخففة لعنة بالرفع والباقون ان
مشددة لعنة بالنصب قال الواحدي رحمه الله من شدد فهو الاصل ومن خفف فهي مخففة من الشديدة على ارادة اضمار

الصفة والحديث تقديره انه لعنة الله ومثله قوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله التقدير انه ولا تخفف ان هذه
الا ويكون معها اضمار الشأن والحديث ويجوز ايضا ان تكون المخففة التي هي للتفسير كانها تفسير لما اذنوا به
كما ذكرناه في قوله ان قد وجدنا وروى صاحب الكشاف ان الاعمش قرأ ان لعنة بكسر ان على ارادة القول
او على اجراء اذن مجرى قال **المسألة الثانية** اعلم ان هذه الآية تدل على ان ذلك المؤذن اوقع لعنة الله
على من كان موصوفا بصفات اربعة **الصفة الاولى** كونهم ظالمين لانه قال ان لعنة الله على الظالمين
ثم قال اصحابنا المراد منه المشركون وذلك لان المناظرة المتقدمة انما وقعت بين اهل الجنة وبين الكفار
بدليل ان قول اهل الجنة فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا لا يليق ذكره الا مع الكفار واذا ثبت هذا فنقول
المؤذن بعده ان لعنة الله على الظالمين يجب ان يكون منصرفا اليهم فثبت ان المراد بالظالمين ههنا المشركون
وايضا انه وصف هذا الظالم بصفات ثلاث هي مختصة بالكفار وذلك يقوي ما ذكرناه وقال القاضي المراد
منه كل من كان ظالما سواء كان كافرا او كان فاسقا تمسكا بعموم اللفظ **الصفة الثانية**
قوله الذين يصدون عن سبيل الله ومعناه انهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق تارة بالزجر والقهر
واخرى بسائر الحيل والصفة الثالثة قوله ويبغونها عوجا والمراد منه القاء الشكوك والشبهات
في دلائل الدين الحق والصفة الرابعة قوله وهم بالآخرة كافرون واعلم انه تعالى لما بين ان تلك اللعنة
انما اوقعها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاثة كان ذلك تصريحا بان تلك
اللعنة ما وقعت الا على الكافرين وذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي من ان ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر
وبينهما حجاب وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا اصحاب
الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا
مع القوم الظالمين اعلم ان قوله وبينهما حجاب يعني بين الجنة والنار او بين الفريقين وهذا الحجاب هو السور
المذكور في قوله فضرب بينهم بسور **فان قيل** واي حاجة الى ضرب هذا السور بين الجنة والنار
وقد ثبت ان الجنة فوق السموات وان الجحيم في اسفل السافلين قلنا بعد احدهما عن الآخر لا يمنع ان يحصل بينهما سور
وحجاب واما الاعراف فهو جمع عرف وهو كل عال مرتفع ومنه عرف الفرس وعرف الديك وكل مرتفع من الارض
عرف وذلك لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه اذا عرفت هذا فنقول في تفسير لفظ الاعراف
قولان **الاول** وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد من الاعراف اعالي ذلك السور المضروب
بين الجنة والنار وهذا قول ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والقول الثاني وهو
قول الحسن وقول الزجاج في احد قوليه ان قوله وعلى الاعراف اي وعلى معرفة اهل الجنة والنار رجال يعرفون كل واحد
من اهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم
جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض من البعض والله لا ادري لعل بعضهم الآن معنا اما القائلون بالقول
الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف من هم ولقد كثرت الاقوال فيه وهي محصورة في قولين احدهما ان يقال هم الاشراف
من اهل الطاعة واهل الثواب والثاني ان يقال انهم اقوام يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب اما على التقدير
الاول ففيه وجوه احدها قال ابو مجلز هم ملائكة يعرفون اهل الجنة واهل النار فقيل له يقول الله تعالى وعلى الاعراف
رجال وتزعم انهم ملائكة فقال الملائكة ذكور لا اناث ولقائل ان يقول الوصف بالرجولية **وثانيها**
قالوا انهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل القيامة واظهارا لشرفهم
وعلو مرتبتهم واجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين على اهل الجنة واهل النار مطلعين على احوالهم ومقادير
ثوابهم وعقابهم وثالثها قال قوم انهم الشهداء لانه تعالى وصف اصحاب الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة
واهل النار ثم قال قوم انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم
وزرقة عيونهم وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كل احد من اهل الجنة واهل النار
بسيماهم ولو كان المراد ما ذكروه لما بقي لاهل الاعراف اختصاص بهذه المعرفة لان كل احد من اهل الجنة ومن اهل
النار يعرفون هذه الاحوال من اهل الجنة ومن اهل النار ولما بطل هذا الوجه ثبت ان المراد من قوله يعرفون كلا
بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان والصلاح واهل الشر والكفر والفساد وهم كانوا في
الدنيا شهداء الله على اهل الايمان والطاعة وعلى اهل الكفر والمعصية فهو تعالى يجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية
الرفيعة ليكونوا مطلعين على الكل يشهدون على كل احد بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات

واهل العقاب وصلوا الى الدركات **فان قيل** هذه الوجوه الثلاثة باطلة لانه تعالى قال
في صفة اهل الاعراف انهم لم يدخلوها وهم يطمعون اي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون دخولها وهذا الوصف لا يليق
بالملائكة والانبياء والشهداء **اجاب** الذاهبون الى هذا الوجه بان قالوا لا يبعد ان يقال انه تعالى بين ان
صفة اصحاب الاعراف ان دخولهم الجنة يتأخر والسبب فيه انه تعالى ميزهم عن اهل الجنة واهل النار واجلسهم
على تلك الشرفات العالية والامكنة المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة واحوال اهل النار فيلحقهم السرور
العظيم بمشاهدة تلك الاحوال ثم اذا استقر اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فحينئذ ينقلهم الله الى امكنتهم
العالية في الجنة فثبت ان كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون
فالمراد من هذا الطمع اليقين الا ترى انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي
يوم الدين وهذا الطمع كان طمع يقين فكذا ههنا فهذا تقرير قول من يقول ان اصحاب الاعراف هم اشراف
اهل الجنة والقول الثاني وهو قول من يقول اصحاب الاعراف اقوام يكونون في الدرجة النازلة من اهل الثواب
والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها انهم اقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من اهل
الجنة ولا من اهل النار فجعلهم الله على هذه الاعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة وبين النار ثم يدخلهم
الجنة بفضله ورحمته وهم آخر قوم يدخلون الجنة وهذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفراء وطعن
الجبائي والقاضي في هذا القول واحتجوا على فساده من وجهين الاول انهم قالوا ان قوله تعالى ونودوا
ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون يدل على ان كل من دخل الجنة فانه لا بد وان يكون مستحقا لدخولها
وذلك يمنع من القول بوجود اقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم انهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق
وثانيها ان كونهم من اصحاب الاعراف يدل على انه تعالى ميزهم من جميع اهل القيامة بان اجلسهم
على الاماكن العالية المشرفة على اهل الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق الا
بالاشراف ولا يليق باولئك الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم ذلك التشريف
والجواب عن الاول انه يحتمل ان يكون قوله ونودوا ان تلكم الجنة اورثتموها خطاب مع اقوام معينين فلم يلزم
ان يكون كل اهل الجنة كذلك **والجواب** عن الثاني انا لا نسلم ان الله تعالى اجلسهم على تلك المواضع
على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والاكرام وانما اجلسهم عليها لانها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار
وهل النزاع الا في ذلك فثبت ان الحجة التي عولوا عليها في ابطال هذا الوجه ضعيفة الوجه الثاني من الوجوه
المذكورة في تفسير اصحاب الاعراف قالوا المراد من اصحاب الاعراف اقوام خرجوا الى الغزو بغير اذن آبائهم
فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار واعلم ان هذا القول داخل في القول الاول لان هؤلاء انما صاروا من اصحاب
الاعراف لان معصيتهم ساوت طاعتهم بالجهاد فهذا احد الامور الداخلة تحت الوجه الاول وتخصيص بعض ذلك
الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة ونص لفظ الآية عليه **والوجه الثالث**
قال عبد الله بن الحارث انهم اهل الجنة والوجه الرابع قال قوم انهم الفساق من اهل الصلوة يعفو الله عنهم ويسكنهم
في الاعراف فهذا كله شرح قول من يقول الاعراف عبارة عن الامكنة العالية على السور المضروب بين الجنة
والنار واما الذين يقولون الاعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون اهل الجنة والنار فهذا القول ايضا غير
بعيد الا ان هؤلاء الاقوام لا بد لهم من مكان عال يشرفون منه على اهل الجنة واهل النار وحينئذ يعود هذا القول
الى القول الاول فهذه تفاصيل اقوال الناس في هذا الباب ثم انه تعالى اخبر ان رجال الاعراف يعرفون كلا
من اهل الجنة ومن اهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله بسيماهم على وجوه **فالقول الاول**
وهو قول ابن عباس ان سيما الرجل المسلم من اهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود
وجوه وكون وجوههم ضاحكة مستبشرة وكون كل واحد منهم اغر محجلا من آثار الوضوء وعلامة الكفار سواد
وجوههم وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها قترة وكون عيونهم زرقا ولقائل ان يقول انهم لما شاهدوا اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار فاي حاجة الى ان يستدل على كونهم من اهل الجنة بهذه العلامات لان هذا يجري
مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وايضا فهذه الآية تدل على ان اصحاب الاعراف مختصون
بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص لان هذه الاحوال امور محسوسة فلا يختص بمعرفتها
شخص دون شخص **والقول الثاني** في تفسير هذه الآية ان اصحاب الاعراف كانوا يعرفون
المؤمنين في الدنيا بظهور علامات الايمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا ايضا بظهور علامات الكفر

والفسق عليهم فاذا شاهدوا اولئك الاقوام في محل القيمة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات التي شاهدوا
عليهم في الدنيا وهذا الوجه هو المختار اما قوله تعالى ونادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم والمعنى انهم اذا نظروا
الى اهل الجنة سلموا على اهلها وعند هذا تم كلام اصحاب الاعراف ثم قال تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون والمعنى
انه تعالى اخبر ان اهل الاعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها ثم ان قلنا ان اصحاب الاعراف
هم الاشراف من اهل الجنة فقد ذكرنا انه تعالى يجلسهم على الاعراف واخر دخولهم في الجنة ليطلعوا على احوال
اهل الجنة والنار ثم انه تعالى ينقلهم الى الدرجات العالية في الجنة كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال ان اهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدري في افق السماء وان ابا بكر وعمر منهم وتحقيق
الكلام ان اصحاب الاعراف هم اشراف اهل القيمة فعند وقوف اهل القيمة في الموقف يجلس الله اهل الاعراف
في الاعراف وهي المواضع العالية الشريفة واذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نقلهم الله الى الدرجات
العالية في الجنة فهم ابدا لا يجلسون الا في الدرجات العالية واما ان فسرنا اصحاب الاعراف بانهم الذين
يكونون في الدرجة النازلة من اهل النجاة قلنا انه تعالى يجلسهم في الاعراف وهم يطمعون من فضل الله
واحسانه ان ينقلهم من تلك المواضع الى الجنة واما قوله تعالى واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب قال
الواحدي التلقاء جهة اللقاء وهي جهة المقابلة ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان يقال فلان تلقاءك كما يقال
هو حذاءك وهو في الاصل مصدر استعمل ظرفا ثم نقل الواحدي باسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد
عن البصريين انهما قالا لم يات من المصادر على تفعال الا حرفان تبيان وتلقاء فاذا تركت هذين استوى لك
القياس فقلت في كل مصدر تفعال بفتح التاء مثل تسيار وترداد وتطواف وفي كل اسم تفعال بكسر التاء مثل
تمثال وتقصار ومعنى الاية انه كلما وقعت ابصار اصحاب الاعراف على اهل النار تضرعوا الى الله في ان لا يجعلهم
من زمرتهم والمقصود من جميع هذه الايات التخويف حتى يقدم المرء على النظر والاستدلال ولا يرضى بالتقليد ليفوز
بالدين الحق فيصل بسببه الى الثواب المذكور في هذه الايات ويتخلص عن العقاب المذكور فيها
ونادى اصحاب الاعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون
اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون اعلم انه تعالى لما بين
بقوله واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا اتبعه ايضا بان اصحاب الاعراف ينادون
رجالا من اهل النار واستغنى عن ذكر النار لان الكلام المذكور لا يليق الا بهم وهو قولهم ما اغنى عنكم جمعكم وما
كنتم تستكبرون وذلك لا يليق الا بمن يبكت ويوبخ ولا يليق الا بمن هم اكابرهم والمراد بالجمع اما جمع المال
واما الاجتماع والكثرة وقوله وما كنتم تستكبرون والمراد استكبارهم عن قبول الحق او استكبارهم على الناس
المحقين وقرئ تستكثرون من الكثرة وهذا كالدلالة على شماتة اصحاب الاعراف بوقوع اولئك الخاطئين
في العقاب وعلى تبكيت عظيم يحصل لاولئك الخاطئين بسبب هذا الكلام ثم زادوا على هذا التبكيت وهو قولهم
اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة فاشاروا اليهم الى الفريق من اهل الجنة كانوا يستضعفونهم ويستقلون احوالهم
وربما هزؤا بهم وانكروا مشاركتهم في دينهم واذا راى من كان يدعي التقدم حصول المنزلة العالية لمن كان مستضعفا
عنده قلق لذلك وعظم حزنه وندامته على ما كان منه في نفسه وفيهم فاما قوله ادخلوا الجنة فقد اختلفوا انه
قول من اصحاب الاعراف والله تعالى يقول لهم ذلك او بعض الملائكة الذين يامرهم الله بهذا القول وقيل
بل بعضهم يقول لبعض والمراد انه تعالى يحث اصحاب الاعراف بالدخول في الجنة واللحوق بالمنزلة التي اعدها
لهم وعلى هذا التقدير فقوله اهؤلاء الذين اقسمتم لا ينالهم الله برحمة من كلام اصحاب الاعراف وقوله ادخلوا
الجنة من كلام الله ولا بد هنا من اضمار والتقدير فقال الله لهم هذا كما قال يريد ان يخرجكم من ارضكم ثم انقطع
هنا كلام الملا ثم قال فرعون فماذا تامرون فاتصل كلامه بكلامهم من غير اظهار فارق فكذا ههنا
ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا ان الله حرمهما على
الكافرين الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا
وما كانوا باياتنا يجحدون اعلم انه تعالى لما بين ما يقوله اصحاب الاعراف لاهل النار اتبعه بذكر ما يقوله
اصحاب النار لاصحاب الجنة قال ابن عباس لما صار اصحاب الاعراف الى الجنة طمع اهل النار بفرج بعد الياس
فقالوا يا رب ان لنا قرابات من اهل الجنة فاذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فامر الله الجنة فتزخرفت ثم نظر اهل جهنم الى
قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم ونظر اهل الجنة الى قراباتهم من اهل جهنم فلم يعرفوهم قد اسودت

وجوههم وصاروا خلقا اخر فنادى اصحاب النار اصحاب الجنة بسيماهم ربنا ان افيضوا علينا من الماء وانما طلبوا
الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهب بسبب شدة حر جهنم وقوله افيضوا كالدلالة على ان
اهل الجنة اعلى مكانا من اهل النار **فان قيل** اسالوا ذلك مع الرجاء والجواز او مع الياس قلنا ما حكينا
عن ابن عباس يدل على انهم طلبوا الماء مع جواز الحصول وقال القاضي بل مع الياس لانهم قد عرفوا دوام عقابهم وانه
لا يفتر عنهم لكن الايس من الشيء قد يطلبه كما يقال في المثل الغريق يتعلق بالزبد وان علم انه لا يغيثه قوله او مما رزقكم الله
قيل انه الثمار وقيل انه الطعام وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد والجوع الشديد لهم عن ابي الدرداء ان الله
تعالى يرسل على اهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم فيستغيثون فيغاثون بالضريع لا يسمن ولا يغني من جوع ثم يستغيثون
فيغاثون بطعام ذي غصة فيذكرون الشراب فيستغيثون فيرفع اليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد
فيقطع ما في بطونهم ويستغيثون الى اهل الجنة كما في هذه الاية فيقول اهل الجنة ان الله حرمهما على الكافرين ويقولون
لمالك ليقض علينا ربك فيجيبهم باصواتهم فعند ذلك ييأسون من كل خير ويأخذون في الزفير والشهيق
وعن ابن عباس انه ذكر في صفة اهل الجنة انهم يزورون الله كل جمعة وله كل باب منهم الف باب فاذا زاروا الله
دخل من كل باب ملك مع الهدايا الشريفة وقال ان نخل الجنة خشبها الزمرد وترابها الذهب الاحمر وسعفها
حلل وكسوة لاهل الجنة وثمرها امثال القلال والدلاء اشد بياضا من الفضة والين من الزبد واحلى من العسل لا عجم
له فهذا صفة اهل النار وصفة اهل الجنة ورايت في بعض الكتب ان قارئا قرا قوله تعالى حكاية عن الكفار
افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في مجلس الاستاذ ابي علي الدقاق فقال الاستاذ هؤلاء كانت رغبتهم
وشهوتهم في الدنيا في الشرب والاكل وفي الاخرة بقوا على هذه الحالة وهذا يدل على ان الرجل يموت على ما عاش عليه
ويحشر على ما مات عليه ثم بين تعالى ان الكفار لما طلبوا الماء والطعام من اهل الجنة قال اهل الجنة ان الله حرمهما
على الكافرين ولا شك ان ذلك يفيد الخيبة التامة ثم انه تعالى وصف هؤلاء الكفار بانهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا
وزينة وفيه وجهان **الاول** انهم اعتقدوا انه وان دينهم لاعبوا به وما كانوا فيه مجدين والثاني
انهم اتخذوا اللهو واللعب دينا لانفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين المقتسمين ثم قال وغرتهم الحيوة الدنيا
وهو مجاز لان الحيوة الدنيا لا تغر في الحقيقة بل المراد انه حصل الغرور عند هذه الحيوة لان الانسان يطمع في طول
العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه فلشدة رغبته في هذه الاشيا يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا
في طلب الدنيا ولما وصفهم الله تعالى بهذه الصفات قال فاليوم ننسيهم كما نسوا لقاء يومهم هذا
وفي تفسير هذا النسيان قولان **الاول** ان النسيان هو الترك والمعنى نتركهم في عذابهم كما تركوا
العمل للقاء يومهم وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي والاكثرين **والقول** الثاني ان معنى ننسيهم
كما نسوا اي نعاملهم معاملة من نسي نتركهم في النار كما فعلوا في الاعراض باياتنا وبالجملة
فسمى الله جزاء نسيانهم بالنسيان كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان انه تعالى لا يجيب
دعاءهم ولا يرحم ضعفهم وذلهم ثم بين تعالى ان كل هذه التشديدات انما كانت لانهم كانوا باياتنا يجحدون وفي الاية
لطيفة عجيبة وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من حالهم انهم اتخذوا دينهم لهوا اولا ثم لعبا ثانيا
ثم غرتهم الحيوة الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الاحوال والدرجات انهم جحدوا بايات الله وذلك يدل على ان
حب الدنيا مبدا كل افة كما قال صلى الله عليه وسلم حب الدنيا راس كل خطيئة وقد يؤدي حب الدنيا الى الكفر
والضلال ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم انه تعالى
لما شرح احوال اهل الجنة واهل النار واهل الاعراف ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاثة
على وجه يصير سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيا له الى النظر والاستدلال
بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال ولقد جئناهم بكتاب وهو القران فصلناه اي ميزنا
بعضه عن بعض تمييزا يهدي الى الرشد ويؤمن عن الغلط والخبط واما قوله على علم فالمراد ان ذلك التفصيل
والتمييز انما حصل مع العلم التام بما في كل فصل من تلك الفصول من الفوائد المتكاثرة والمنافع المتزايدة وقوله
هدى ورحمة قال الزجاج هدى نصب في موضع نصب اي فصلناه هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يؤمنون يدل على ان القران
جعل هدى لقوم مخصوصين والمراد انهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في اول سورة البقرة
هدى للمتقين واحتج اصحابنا بقوله فصلناه على علم على انه تعالى عالم بالعلم خلافا لما يقوله المعتزلة من انه ليس
هل ينظرون الا تاويله يوم ياتي تاويله يقول الذين نسوه ۵

من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم أنه تعالى لما بين إزاحة العلة بسبب إنزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من كذب به فقال هل ينظرون إلا تأويله والنظر هاهنا بمعنى الانتظار والتوقع **فإن قيل** كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وإنكارهم قلنا لعل فيهم أقواما شكوا وتوقفوا فلهذا السبب انتظروا وأيضا أنهم وإن كانوا جاحدين إلا أنهم بمنزلة المنتظرين من حيث إن تلك الأحوال تأتيهم لا محالة وقوله إلا تأويله قال الفراء الضمير في قوله تأويله للكتاب يريد عاقبة ما وعد الله على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب والتأويل مرجع الشيء ومصيره من قولهم آل الشيء يؤول وقد احتج بهذه الآية من ذهب إلى قوله وما يعلم تأويله إلا الله أي ما يعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله وقوله يوم يأتي تأويله يريد يوم القيمة قال الزجاج قوله يوم نصب بقوله يقول وأما قوله يقول الذين نسوه من قبل معناه أنهم صاروا في الإعراض عنه بمنزلة من نسيه ويجوز أن يكون معنى نسوه أي تركوا العمل به والإيمان به وهذا كما ذكرنا في قوله كما نسوا لقاء يومهم هذا ثم بين تعالى أن هؤلاء الذين نسوا يوم القيمة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد أنهم أقروا بأن الذي جاءت الرسل به من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيمة والثواب والعقاب كل ذلك كان حقا وإنما أقروا بحقية هذه الأشياء لأنهم شاهدوها وعاينوها ثم بين تعالى أنهم لما أقروا أنفسهم بالعذاب قالوا فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل والمعنى أنه لا طريق لنا إلى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد إلا أحد هذين الأمرين وهو أن يشفع لنا شفيع فلأجل تلك الشفاعة يزول هذا العذاب أو يردنا إلى الدنيا حتى نعمل غير ما كنا نعمله يعني نوحد الله بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية **فإن قيل** قالوا هذا الكلام مع الرجاء أو مع اليأس وجوابنا عنه مثل ما ذكرناه في قوله أفيضوا علينا من الماء ثم بين تعالى بقوله قد خسروا أنفسهم أن الذي طلبوه لا يكون لأن ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله عليهم بأنهم قد خسروا أنفسهم ثم قال وضل عنهم ما كانوا يفترون والمعنى أنهم لم ينتفعوا بالأصنام التي عبدوها في الدنيا ولم ينتفعوا بنصرة الأديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها قال الجبائي هذه الآية تدل على حكمين **الحكم الأول** أن الآية تدل على أنهم كانوا في دار التكليف قادرين على الإيمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين كما تقوله المجبرة لم يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز أن يسألوا ذلك **والحكم الثاني** أن الآية تدل على بطلان قول المجبرة الذين يزعمون أن أهل الآخرة مكلفون لأنه لو كان كذلك لما سألوا الرد إلى حال وهم في الوقت على مثلها بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال فبطل بما حكي عن النجار وطبقته أن التكليف باق على أهل الآخرة

إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين

اعلم أنا بينا أن مدار أمر القرآن على تقرير هذه المسائل الأربع وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء والقدر ولا شك أن مدار إثبات المعاد على إثبات التوحيد والقدرة والعلم فلما بالغ الله في تقرير أمر المعاد أتبعه بذكر الدلائل الدالة على التوحيد وكمال القدرة والعلم لتصير تلك الدلائل مقررة لأصول التوحيد ومقررة أيضا لإثبات المعاد وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** حكى الواحدي عن الليث أنه قال الأصل في ستة سدسة ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا أدغم أحدهما في الآخر واكتفي بالتاء والدليل عليه أنك تقول في تصغير ستة سديسة وكذلك الأسداس وجميع تصغيرها تقول سديسات **المسألة الثانية** الخلق التقدير على ما قررناه فخلق السموات والأرض إشارة إلى تقدير كل منهما وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة أولها تقدير ذواتهما بمقدار معين مع أن العقل يقتضي بأن الأزيد منه والأنقص جائز فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لا بد وأن يكون لتخصيص مخصص وذلك يدل على افتقار السموات والأرض إلى الفاعل المختار **وثانيها** أن كون هذه الأجسام متحركة في الأزل محال لأن الحركة انتقال من حال إلى حال فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة أخرى والأزل ينافي المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محالا إذا ثبت هذا فنقول هذه الأفلاك والكواكب إما أن يقال إن ذواتها كانت معدومة في الأزل ثم وجدت أو يقال إنها وإن كانت موجودة ولكنها كانت واقفة ساكنة في الأزل ثم ابتدأت بالحركة وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدأت بالحدوث

والوجود

والوجود في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الأوقات المعينة تقديرا وخلقا ولا يحصل ذلك الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر مختار **وثالثها** أن أجرام الأفلاك والكواكب والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة ولا بد وأن يقال إن بعض تلك الأجزاء حصلت في داخل ذلك الجسم وبعضها حصلت على سطحه فاختصاص حصول كل واحد من تلك الأجزاء بحيزه المعين وموضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص المخصص القادر المختار ورابعها أن بعض الأفلاك أعلى من بعض وبعض الكواكب حصل في المنطقة وبعضها في القطب فاختصاص حصول كل واحد منها بموضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص مخصص قادر مختار وخامسها أن كل واحد من الأفلاك متحرك إلى جهة مخصوصة وحركته مخصوصة بمقدار مخصوص من البطء والسرعة وذلك أيضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر وسادسها أن كل واحد من الكواكب مختص بلون مخصوص مثل كمودة زحل ودرية المشتري وحمرة المريخ وضياء الشمس وإشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحو القمر والأجسام متماثلة في تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا دليلا على افتقارها إلى الفاعل المختار **وسابعها** أن الأفلاك والعناصر مركبة من الأجزاء الصغيرة وواجب الوجود لا يكون أكثر من واحد فهي ممكنة الوجود في ذواتها وكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج إلى المؤثر والحاجة إلى المؤثر لا تكون في حال البقاء وإلا لزم تكوين الكائن فثبت أن تلك الحاجة لا تحصل إلا في زمان الحدوث أو في زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الأجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا بوقت معين وذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة إلى الصانع القادر المختار وثامنها أن هذه الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فهذه الأجسام محدثة وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت معين وذلك خلق وتقدير فلا بد له من الصانع القادر المختار **وتاسعها** أن الأجسام متماثلة فاختصاص بعضها بالصفات التي لأجلها كانت سموات أو كواكب والبعض بالصفات التي لأجلها كانت أرضا أو ماء أو هواء أو نارا لا بد له وأن يكون أمرا جائزا وذلك لا يحصل إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب وعاشرها أنه كما حصل الامتياز المذكور بين الأفلاك والعناصر فقد حصل أيضا مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الأفلاك والعناصر بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب وذلك يدل على الافتقار إلى الفاعل القادر المختار واعلم أن الخلق عبارة عن التقدير فإذا دللنا على أن الأجسام متماثلة وجب القطع بأن كل صفة حصلت لجسم معين فإن حصول تلك الصفة ممكن لسائر الأجسام وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقا وتقديرا فكان داخلا تحت قوله سبحانه إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض **المسألة الثالثة** لقائل أن يقول فقوله إن هذه الأشياء مخلوقة في ستة أيام لا يمكن جعله دليلا على إثبات الصانع وبيانه من وجوه **الأول** أن وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها أو إمكانها أو مجموعهما فأما وقوع ذلك الحدوث في ستة أيام أو في يوم واحد فلا أثر له في ذلك البتة والثاني أن العقل يدل على أن الحدوث على جميع الأحوال جائز وإذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بأن هذا الحدوث وقع في ستة أيام إلا بإخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم بوجود الإله الفاعل المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في إثبات الصانع لزم الدور **والثالث** أن حدوث السموات والأرض دفعة واحدة أدل على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة أيام وإذا ثبت ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول ما الفائدة في ذكر أنه تعالى إنما خلقهما في ستة أيام في أثناء ذكر ما يدل على وجود الصانع والرابع أنه ما السبب في أنه تعالى اقتصر هاهنا على ذكر السموات والأرض ولم يذكر خلق سائر الأشياء **السؤال الخامس** اليوم إنما يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الأيام **السؤال السادس** أنه تعالى قال وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وهذا كالمناقض لقوله تعالى خلق السموات والأرض في ستة أيام **والسابع** هب أنه سبحانه قال خلق السموات والأرض في مدد متراخية فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالأيام الستة فنقول أما على مذهبنا فالأمر في الكل سهل لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في أمر من الأمور وكل شيء صنعه فلا علة لصنعه ثم نقول أما السؤال الأول فجوابه أنه سبحانه ذكر في أول التوراة أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم فكأنه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الأوثان والأصنام

فان ذكر هو الذي يعلم من عقلاء البشر انه هو الذي خلق السموات والارض على غاية عظمهما ونهاية جلالهما في ستة ايام **والسؤال الثالث** فجوابه اما المقصود منه انه سبحانه وان كان قادرا على ايجاد جميع الاشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حدا محدودا ووقتا مقدرا فلا يدخله في الوجود الا على ذلك الوجه فهو وان كان قادرا على ايصال الثواب الى المطيعين في الحال وعلى ايصال العقاب الى المذنبين في الحال الا انه يؤخرهما الى اجل معلوم مقدر فهذا التاخير ليس لاجل انه تعالى اهمل العباد بل لما ذكرنا انه خص كل شي بوقت معين لما يوقته فلا يغيره منه ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب فاصبر على ما يقولون بعد ان قال وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم اشد منهم بطشا فنقبوا في البلاد هل من محيص ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فاخبرهم بانه قد اهلك من المشركين الذين كانوا اقوى بطشا من مشركي العرب الا انه امهلهم لما فيه من المصلحة كما خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام مشتملة لا لاجل لغوب لحقه في الامهال ولما بين بهذا الطريق انه تعالى انما خلق العالم لا دفعة لكن قليلا قليلا قال بعده فاصبر على ما يقولون من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله وفوض الامر اليه وهذا معنى ما يقوله [illegible] ثم انه تعالى انما خلق العالم في ستة ايام ليعلم عباده الرفق في الامور والصبر فيها ولاجل ان لا يحمل المكلف تاخير الثواب والعقاب على الاهمال والتعطيل ومن العلماء من ذكر فيه وجهين آخرين **فالاول** ان الشي اذا حدث دفعة واحدة ثم انقطع طريق الاحداث فلعله يخطر ببال بعضهم ان ذلك انما وقع على سبيل الاتفاق فاما اذا حدثت الاشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة والحكمة كان ذلك اقوى في الدلالة على كونه واقعا باحداث محدث عليم وقادر عليم حكيم **الوجه الثاني** انه ثبت بالدليل انه تعالى يخلق العاقل اولا ثم يخلق بعده السموات والارض ثم ان ذلك العاقل اذا شاهد في كل حين وساعة حدوث شي آخر على التعاقب والتوالي قوي علمه وبصيرته لانه يتكرر على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة فكان ذلك اقوى في افادة اليقين **واما السؤال الرابع** فجوابه ان ذكر السموات والارض في هذه الاية ليشمل ايضا على ذكر ما بينهما والدليل عليه انه تعالى ذكر سائر المخلوقات في سائر الايات فقال الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع وقال وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيرا الذي خلق السموات والارض وما بينهما وقال ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام واما السؤال الخامس فجوابه ان المراد انه تعالى خلق السموات والارض في مقدار ستة ايام وهي كقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والمراد على مقدار البكرة والعشي في الدنيا لانه لا ليل ثم ولا نهار واما السؤال السادس فجوابه ان قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات وعلى اعدام كل واحد منها لان ايجاد الذات الواحدة والموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا دفعة واحدة واما الامهال والمدة فلا تحصل الا في المدة **واما السؤال السابع** وهو تقدير هذه المدة بستة ايام فهو غير وارد لانه تعالى لو احدثه في مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال واجاب بعضهم بتقدير السبعة شرف عظيم وهو مذكور في تقدير ان ليلة القدر هي ليلة السابع والعشرين اذا ثبت هذا فالايام الستة في تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت وبهذا الطريق حصل الكمال في الايام السبعة **المسألة الرابعة** في هذه الاية بشارة عظيمة للعقلاء لانه تعالى قال تبارك الله الذي خلق السموات والارض والمعنى ان الذي يربيكم ويفعل ذا كرم ويوصل اليكم الخيرات ويرفع منكم المكروهات هو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته الى حيث خلق هذه الاشياء العظيمة واودع فيها اصناف المنافع وانواع الخيرات ومن كان له مربي موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة فكيف يليق به ان يرجع العبد في طلب الخيرات ويعول على غيره في تحصيل السعادات ثم في الاية دقيقة اخرى فانه لم يقل انشر عبيده بل ذكر هو ربكم دقيقة اخرى وهو انه تعالى لما اثنى على نفسه الينا في هذه الحالة بالرب وهو مشعر بالتربية وكثرة الفضائل والاحسان فكانه يقول من كان له مربي مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به ان يشتغل بعبادة غيره اما قوله تعالى ثم استوى على العرش فاعلم انه لا يمكن ان يكون المراد منه كونه مستقرا على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ونقلية اما العقلية فامور اولها انه لو كان مستقرا على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا والا لزم كون العرش داخلا في ذاته وهو محال وكل ما كان متناهيا فان العقل يقضي بانه لا يمتنع ان يصير ازيد منه او انقص والعلم بهذا الجواز ضروري فلو كان الباري تعالى متناهيا من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت انه تعالى

لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهيا ولو كان كذلك لكان محدثا وهو محال فكونه على العرش يجب ان يكون محالا وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان اما ان يكون غير متناه من كل الجهات واما ان يكون متناهيا في كل الجهات واما ان يكون متناهيا في بعض الجهات دون البعض والكل باطل فالقول بكونه في المكان والحيز باطل قلنا بيان فساد القسم الاول انه يلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع الاجسام السفلية والعلوية وان يكون مخالطة للقاذورات والنجاسات وتعالى الله عنه وايضا فعلى هذا التقدير تكون السموات حالة في ذات الله ويكون الارض ايضا حالة في ذاته اذا ثبت هذا فنقول الذي هو محل السموات اما ان يكون هو محل الشي الذي هو محل الارضين او غيره فان كان الاول لزم كون السموات والارض حالين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما اصلا وكل حالين حلا في محل واحد لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر فلزم ان يقال السموات لا تمتاز من الارضين في الذات وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان يكون ذات الله مركبة من الاجزاء والابعاض وهو محال والثالث وهو ان ذات الله تعالى اذا كانت حاصلة في جميع الاحياز والجهات فاما ان يقال الشي الذي حصل فوق هو عين الشي الذي حصل تحت فحينئذ يكون الذات الواحدة دفعة واحدة قد حصلت في احياز كثيرة وان عقل ذلك فلم لا يعقل ايضا حصول الجسم الواحد في احياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال في بديهة العقل واما ان قيل الشي الذي حصل فوق غير الشي الذي حصل تحت فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال واما القسم الثاني وهو انه تعالى متناه من كل الجهات فنقول كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لاجل تخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فهو محدث وايضا فان جاز ان يكون الشي المحدود من كل الجوانب قديما ازليا فاعلا للعالم فلم لا يعقل ان يقال الخالق للعالم هو الشمس او القمر او كوكب آخر وذلك باطل بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يقال انه متناه من بعض الجوانب وغير متناه من الاخر فهو ايضا باطل من وجوه احدها انه يلزم التجزئة والتبعيض في ذاته وهو محال **وثانيها** ان الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهيا اما ان يكون مساويا للجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه غير متناه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الاخر فالجانب الذي هو متناه يمكن ان يصير غير متناه ومتى كان الامر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكنا وكل ما كان كذلك فهو محدث وذلك على الاله القديم محال فثبت انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجهات او غير متناه من كل الجهات او كان متناهيا من بعض الجهات وغير متناه من سائر الجهات وثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فوجب ان يقال القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة محال **البرهان الثالث** لو كان الباري تعالى حاصلا في المكان والجهة لكان الامر المسمى بالجهة اما ان يكون موجودا مشارا اليه واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلا انما بيان فساد القول الاول فلانه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجودا مشارا اليه فحينئذ يكون المسمى بالجهة والحيز بعدا وامتدادا والحاصل فيه ايضا يلزم ان يكون له في نفسه بعد وامتداد والا لامتنع حصوله فيه وحينئذ يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدلائل الكثيرة المشهورة في هذا الباب وايضا فيلزم من كون الباري تعالى ازليا كون الحيز والجهة ازليا وحينئذ يلزم ان يكون قد حصل في الازل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى وذلك باجماع اكثر العقلاء باطل واما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجهين احدهما ان العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفا لغيره وجهة لغيره **وثانيهما** ان كل ما كان حاصلا في جهة فجهته ممتاز في الحس عن جهة غيره فلو كانت تلك الجهة عدما محضا لزم كون العدم المحض مشارا اليه بالحس وذلك باطل فثبت انه تعالى لو كان في حيز وجهة لافضى الى احد هذين القسمين الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا **فان قيل** فهذا ايضا وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول نحن على هذا الطريق لا نثبت للجسم حيزا وجهة اصلا البتة بحيث يكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى فسقط هذا السؤال البرهان الرابع لو امتنع وجود الباري تعالى الا بحيث يكون مختصا بالحيز والجهة لكان ذات الباري تعالى مفتقرة في تحققه ووجودها الى الغير وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج انه لو امتنع وجود الباري الا في جهة لزم كونه ممكنا لذاته ولما كان هذا محالا كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالا **فبيان المقام الاول** وهو انه لو امتنع حصول ذات الله الا اذا كان مختصا بالجهة والحيز لكان الباري تعالى مفتقرا الى الغير فنقول لا شك ان الحيز والجهة امر مغاير لذات الله تعالى فحينئذ تكون ذات الله مفتقرة في تحققها الى امر يغايرها وكل ما افتقر

في حقيقته الى الغير كان ممكنا لذاته والدليل عليه ان الواجب لذاته هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه والمفتقر الى الغير هو الذي يلزم من عدم غيره فلو كان الواجب لذاته مفتقرا الى الغير لزم ان يصدق عليه النقيضان وهو محال فثبت انه تعالى لو وجب حصوله في الحيز لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال **والوجه الثاني** في تقرير هذه الحجة ان الممكن يحتاج الى الحيز والجهة اما الحيز والجهة فانه غير محتاج الى ذلك الممكن اما عند من يثبت الخلا فلا شك ان الجهة والحيز متقرر مع عدم الممكن واما عند من ينفي الخلا فانه وان كان يعتقد انه لا بد من ممكن يحصل في الجهة الا انا لا نقول بانه لا بد لتلك الجهة من ممكن معين بل اي شي كان فقد كفى في كونه شاغلا لذلك الحيز اذا ثبت هذا فلو كان ذات الله مختصا بجهة وحيز لكانت ذاته مفتقرة الى ذلك الحيز وكان ذلك الحيز غنيا في حقيقته عن ذات الله تعالى وحينئذ يلزم ان يقال الحيز واجب لذاته غني عن غيره وان يقال ذات الله تعالى مفتقرة في ذاتها واجبة بغيرها وذلك يقدح في قولنا الاله تعالى واجب الوجود لذاته **فان قيل** الحيز والجهة ليس امرا موجودا حتى يقال ان ذات الله مفتقرة اليه ومحتاجة اليه فنقول هذا باطل قطعا لان تقدير ان يقال ان ذات الله تعالى مختصة بجهة فوق فانا نميز بحسب الحس بين تلك الجهة وبين سائر الجهات وما حصل الامتياز بحسب الحس كيف يعقل ان يقال انه عدم محض ونفي صرف ولو جاز ذلك لجاز مثله في كل المحسوسات وذلك يوجب حصول الشك في وجود كل المحسوسات وذلك لا يقول به عاقل **البرهان الخامس** في تقرير انه تعالى يمتنع كونه مختصا بالحيز والجهة ان نقول الحيز والجهة لا معنى له الا الفراغ المحض والخلا الصرف وصريح العقل يشهد بان هذا المفهوم مفهوم واحد لا اختلاف فيه البتة واذا كان الامر كذلك كانت الاحياز باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول لو كان الاله تعالى مختصا بحيز لكان محدثا وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة ان الاحياز لما ثبت انها باسرها متساوية فلو اختص ذات الله تعالى بحيز معين لكان اختصاصه به لاجل ان مخصصا خصصه بذلك الحيز وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فوجب ان يكون اختصاص ذات الله تعالى بالحيز المعين محدثا فاذا كانت ذاته ممتنعة الخلو من الحصول في الحيز ثم ان الحصول في الحيز محدث وبداهة العقل شاهدة بان ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث لزم القطع بانه لو كان حاصلا في الحيز لكان محدثا ولما كان هذا محالا كان ذلك ايضا محالا فان قالوا الاحياز مختلفة بحسب ان بعضها علو وبعضها سفل فلم لا يجوز ان يقال ذات الله تعالى لذاته مختص بجهة علو فنقول هذا باطل لان كون بعض تلك الجهات علوا وبعضها سفلا احوال لا تحصل الا بالنسبة الى وجود هذا العالم فلما كان هذا العالم محدثا كان قبل حدوثه لا علو ولا سفل ولا يمين ولا يسار بل ليس الا الخلا المحض واذا كان الامر كذلك فحينئذ يعود الالزام المذكور بتمامه وايضا لو جاز القول بان ذات الله تعالى مختصة ببعض الاحياز على سبيل الوجوب فلم لا يعقل ايضا ان يقال ان بعض الاجسام اختص ببعض الاحياز على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير فذاك الجسم لا يكون قابلا للحركة والسكون فلا يجري فيه دليل حدوث الاجسام والقائل بهذا القول لا يمكنه اقامة الدلالة على حدوث كل الاجسام بطريق الحركة والسكون والكرامية يوافقونا على تجويز هذا وهذا يوجب الكفر **البرهان السادس** لو كان البارى تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بحسب الحس وكل ما كان كذلك فاما ان لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه واما ان يقبل القسمة فان قلنا انه تعالى يمكن ان يشار اليه بحسب الحس مع انه لا يقبل القسمة المقدارية البتة كان ذلك نقطة لا تنقسم وجوهرا فردا لا ينقسم وكان في غاية الصغر والحقارة وهذا باطل باجماع جميع العقلاء وذلك لان الذين ينكرون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه تعالى كذلك والذين يثبتون كونه تعالى في الجهة ينكرون كونه في الصغر والحقارة مثل الجزء الذي لا يتجزى فثبت ان هذا باجماع العقلاء باطل وايضا فلو جاز ذلك فلم لا يعقل ان يقال اله العالم جزء من الف جزء من راس ابرة او ذرة ملتصقة بذنب نملة او نملة ومعلوم ان كل قول يفضي الى هذه الاشيا فان صريح العقل يوجب تنزيه الله عنه واما القسم الثاني وهو انه يقبل القسمة فنقول كل ما كان كذلك فذاته مركبة وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو مفتقر الى الموجد والموثر وذلك على الاله الواجب لذاته محال **البرهان السابع** ان نقول كل ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس فهو منقسم وكل منقسم فهو ممكن فكل ذات قائمة بنفسها مشار اليها بحسب الحس فهو ممكن فما لا يكون ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته استحال كونه مشارا اليه بحسب الحس **اما المقدمة الاولى** فلان كل ذات قائمة بالنفس مشار اليها بحسب الحس فلا بد وان يكون جانب يمينه مغايرا لجانب يساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم واما المقدمة الثانية

وهي

وهي ان كل منقسم ممكن فلان كل منقسم فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل منقسم فهو مفتقر الى غيره وكل ما يفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته واعلم ان المقدمة الاولى من مقدمات هذا الدليل انما تتم بنفي الجوهر الفرد **البرهان الثامن** لو ثبت كونه تعالى في حيز لكان اما ان يكون اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه فان كان الاول كان منقسما لان القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايرا للقدر الذي منه يفضل على العرش وان كان الثاني كان منقسما لان العرش منقسم والمساوي للمنقسم منقسم وان كان الثالث فحينئذ يلزم ان يكون العرش اعظم منه وذلك باطل باجماع الامة اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلانهم ينكرون كون غير الله اعظم من الله فثبت ان هذا المذهب باطل **البرهان التاسع** لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فالقول بكونه حاصلا في الحيز والجهة باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون متناهيا من كل الجهات لان على هذا التقدير يحصل فوقه احياز خالية وهو تعالى قادر على خلق الجسم في ذلك الحيز الخالي وعلى هذا التقدير لو خلق هناك عالما اخر لحصل هو تعالى تحت العالم وذلك عند الخصم محال وايضا فقد كان يمكن ان تخلو من الجوانب الستة لتلك الذات اجساما اخرى فعلى هذا التقدير تحصل ذاته في وسط تلك الاجسام محصورة فيها وتحصل بينه وبين الاجسام الاجتماع تارة والافتراق اخرى وكل ذلك على الله محال واما القسم الثاني وهو ان يكون غير متناه من بعض الجهات فهذا ايضا محال لانه ثبت بالبرهان انه يمتنع وجود بعد لا نهاية له وايضا فعلى هذا التقدير لا يمكن اقامة الدلالة على ان العالم متناهي لان كل دليل يذكر في تناهي الابعاد فان ذلك الدليل ينتقض بذات الله تعالى فانه على مذهب الخصم بعد لا نهاية له وهو وان انكر اللفظ الا انه مساعد على المعنى والمباحث العقلية مبنية على المعاني لا على المشاحة في الالفاظ **البرهان العاشر** لو كان الاله تعالى حاصلا في الحيز والجهة كما ذكروه تعالى الله عن ذلك اما ان يمنع من حصول جسم اخر او لا يمنع والقسمان باطلان فبطل القول بكونه حاصلا في الحيز اما فساد القسم الاول لانه لو كان كونه هناك مانعا من حصول جسم اخر هناك كان هو تعالى مساويا لسائر الاجسام في كونه متحيزا ممتنعا في الحيز والجهة مانعا من حصول غيره في الحيز الذي هو فيه واذا ثبت حصول المساواة من هذا المفهوم بينه وبين سائر الاجسام فاما ان تحصل بينه وبينها مخالفة من سائر الوجوه او لا تحصل والاول باطل لوجهين **الاول** انه اذا حصلت المشاركة بين ذاته تعالى وبين ذوات الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه كان ما به المشاركة مغايرا لما به المخالفة وحينئذ يكون ذات البارى تعالى مركبا من هذين الاعتبارين وقد دللنا على ان كل مركب كان كذلك فهو ممكن فواجب الوجود لذاته هذا خلف **والثاني** وهو ان ما به المشاركة وهو طبيعة البعد والامتداد اما ان يكون محلا لما به المخالفة واما ان يكون حالا فيه واما ان لا يكون محلا له ولا حالا فيه **اما الاول** وهو ان يكون ما به المشاركة محلا لما به المخالفة فعلى هذا التقدير يكون طبيعة البعد والامتداد وهو الجوهر القائم بنفسه والامور التي بها حصلت المخالفة اعراض وصفات واذا كانت الذوات متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فعلى هذا التقدير كل ما صح على جميع الاجسام وجب ان يصح على البارى تعالى وبالعكس ويلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد على ذات الله تعالى وكل ذلك محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ما به المخالفة محل وذات وما به المشاركة حال وصفة وهذا محال لان على هذا التقدير يكون طبيعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل فذلك المحل ان كان له اختصاص بحيز وجهة وجب افتقاره الى محل اخر الى غير النهاية وان لم يكن كذلك فحينئذ يكون موجودا مجردا لا تعلق له بالحيز والجهة والاشارة الحسية البتة وطبيعة البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحيز والجهة والاشارة الحسية وحلول ما هذا شانه في ذلك المحل يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال **واما القسم الثالث** وهو ان لا يكون احدهما حالا في الاخر ولا محلا له فنقول فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منهما مباينا عن الاخر وعلى هذا التقدير يكون ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات الجسمانية في تمام الماهية لان ما به المخالفة بين ذاته وبين سائر الذوات ليست حالة في هذه الذوات ولا محلا لها فالامور التي حصلت متساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية وحينئذ يعود الالزام المذكور وقد بينا ان القول بان ذات الله تعالى مختص بالحيز والجهة بحيث يمنع من حصول جسم اخر في ذلك الحيز باطل فوجب كونه باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى ذاته وان كانت مختصة بالحيز والجهة الا انه لا يمنع من حصول

حصل في ذلك الحيز والجهة فهذا ايضا محال لانه يوجب كون ذاته مخالطة سارية في ذات ذلك الجسم الذي يحصل في ذلك الحيز وذلك بالاجماع محال ولانه لو عقل ذلك فلا يعقل حصول الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد ثبت انه تعالى لو كان ملاقيا في حيز لكان اما ان يمتنع حصول جسم اخر في ذلك الحيز او لا يمتنع فثبت فساد القسمين فكان القول بحصوله تعالى في الحيز والجهة محالا

البرهان الحادي عشر على انه يمتنع حصول ذاته تعالى في الحيز والجهة هو انه يقول لو كان مختصا بحيز وجهة لكان اما ان يكون بحيث يمكنه ان يتحرك عن تلك الجهة او لا يمكنه ذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكونه متمكنا في الحيز. **اما القسم الاول** وهو انه يمكنه ان يتحرك فنقول هذه الذات لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان لان على هذا التقدير السكون جائز عليه والحركة جائزة عليه ومتى كان كذلك لم يكن المؤثر في تلك الحركة ولا في ذلك السكون ذاته والا لامتنع طريان ضده والتقدير هو انه يمكنه ان يتحرك وان يسكن واذا كان كذلك كان المؤثر في حصول تلك الحركة وذلك السكون هو الفاعل المختار وكل ما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث فالحركة والسكون محدثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو محدث فيلزم ان يكون ذاته تعالى محدثة وهو محال. واما القسم الثاني وهو انه يكون مختصا بحيز وجهة مع انه لا يقدر على ان يتحرك عنه فهذا ايضا محال لوجهين **الاول** ان على هذا التقدير يكون كالزمن المقعد العاجز وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه لو لم يمتنع فرض موجود حاصل في حيز معين بحيث يكون حصوله فيه واجب التقرر ممتنع الزوال لم يبعد ايضا فرض اجسام اخرى مختصة باحياز معينة بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وعلى هذا التقدير فلا يمكن اثبات حدوثها بدليل الحركة والسكون والكرامية يساعدون على انه كفر والثالث انه تعالى متى كان كاملا في الحيز والجهة كان ذاته مساويا للاجسام في كونها متحيزة شاغلة للاحياز ثم يقيم الدلالة المذكورة على ان المتحيزات لما كانت متماثلة في صفة التحيز وجب كونها متساوية في تمام الماهية لانه لو خالف بعضها بعضا لكان ما به المخالفة اما ان يكون حالا في المتحيز او محلا له او لا محلا ولا حالا والاقسام الثلاثة باطلة على ما سبق واذا كانت متساوية في تمام الماهية فلما ان الحركة صحيحة على هذه الاجسام وجب القول بصحتها على ذات الله تعالى وحينئذ يتم الدليل

الحجة الثانية عشر لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحياز لكنا اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشيء وحاول الدخول فيه فاما ان يمكنه النفوذ والدخول فيه او لا يمكنه ذلك فان كان الاول كان كالهواء اللطيف والماء اللطيف وحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني كان مثلا كالحجر الصلد الذي لا يمكن النفوذ فيه فثبت انه تعالى لو كان مختصا بمكان وحيز وجهة لكان اما ان يكون رقيقا سهل التفرق والتمزق كالماء والهواء واما ان يكون صلبا ايضا كالحجر الصلد وتراجع المسلمون على ان اثبات هذين الصفتين في حق الاله تعالى كفر والحاد وايضا فبتقدير ان يكون مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يكون نورانيا او ظلمانيا وجمهور المشبهة يعتقدون انه نور محض لما اعتقدوا ان النور شريف والظلمة خسيسة الا ان الاستقراء التام دل على ان الاشياء النورانية رقيقة لا يمنع النافذ من النفوذ فيه والدخول فيما بين اجزائها وعلى هذا التقدير فاذا ذلك الذي ينفذ فيه يمزج به ويفرق بين اجزائه ويكون ذلك الشيء جاريا مجرى الهواء الذي لا يتصل تارة وينفصل اخرى ويجتمع تارة ويتفرق اخرى وذلك مما لا يليق بالمسلم ان يصف اله العالم به ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان اله العالم هو بعض هذه الرياح التي تهب وان يقال انه بعض هذه الانوار والاضواء التي تشرق على الجدران والذين يقولون انه لا يقبل التفرق والتمزق ولا يمكن النافذ من النفوذ فيه فانه يرجع حاصل كلامه الى انه حصل فوق العالم جبل صلب شديد وان اله هذا العالم هو ذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز العالي واذا كان له نهاية وطرف فهل حصل لذلك الشيء ثخن وعمق او لم يحصل فان كان الاول فحينئذ يكون ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره فكان هو لعا مركبا من الظاهر والباطن مع ان باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه وان كان الثاني فحينئذ يكون ذاته سطحا رقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم بل ارق منه الف الف مرة والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل هذا الشيء اله العالم فثبت ان كونه تعالى في الجهة والحيز يفضي الى فتح باب هذه الاقسام الباطلة الفاسدة

الحجة الثالثة عشر ان العالم كرة واذا كان كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق اما المقام الاول فهو مستقصى في علم الهيئة الا انا نقول اذا اعتبرنا الخسوفات القمرية حصل في اول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الخسوف حاصلا في البلاد الشرقية في اول النهار فعلمنا ان اول الليل بالبلاد الغربية هو بعينه اول النهار بالبلاد الشرقية وذلك لا يمكن الا اذا كانت الارض مستديرة من المشرق

الى

الى المغرب وايضا اذا توجهنا الى الجانب الشمالي فكلما كان توغلنا اكثر كان ارتفاع القطب الشمالي اكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على ان الارض مستديرة من الشمال الى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين يدل على ان الارض كرة واذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا انسانين وقف احدهما على نقطة المشرق والاخر على نقطة المغرب صار اخمص قدميهما متقابلين والذي هو فوق بالنسبة الى احدهما يكون تحتا بالنسبة الى الثاني فلو فرضنا ان اله العالم حصل في الحيز الذي هو فوق بالنسبة الى احدهما فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة الى الثاني وبالعكس فثبت انه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب ان لا يكون كاملا في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير فانه كلما كان فوقا بالنسبة الى اقوام كان تحتا بالنسبة الى اقوام اخرين وكان يمينا بالنسبة الى ثالث وشمالا بالنسبة الى رابع وقدام الوجه بالنسبة الى خامس وخلف الراس بالنسبة الى سادس فانا ذكرنا ان الارض كرة يوجب ذلك الا ان حصول هذه الاحوال باجماع العقلاء محال في حق اله العالم الا اذا قيل انه محيط بالارض من كل الجوانب فيكون هذا الاله محيطا بالارض وحاصله يرجع الى ان اله العالم هو بعض الافلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لا يقوله مسلم

الحجة الرابعة عشر لو كان اله العالم فوق العرش لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا عنه ببعد متناه او ببعد غير متناه والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه فوق الارض باطل اما بيان فساد القسم الاول وهو تقدير ان يصير مماسا للعرش فان الطرف الاسفل منه مماس للعرش فهل يبقى فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس للعرش او لم يبق فان كان الاول فالشيء الذي منه ماس وهو مماس لطرف العرش غير ما هو منه غير مماس لطرف العرش فيلزم ان يكون ذات الله مركبا من الاجزاء والابعاض ويكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوعة بعضها فوق البعض وذلك هو القول بكونه جسما مؤلفا من الاجزاء والابعاض وذلك محال وان كان الثاني فحينئذ يكون ذات الله تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له اصلا ثم يعود التقسيم فيه وهو انه ان حصل له تمدد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الاجزاء والابعاض وان لم يكن له تمدد في الاحياز في شيء بحسب الجهات الست كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزى مخلوطا بالهباءات وذلك لا يقول به عاقل واما القسم الثاني وهو ان يقال بينه وبين العالم بعد متناه فهذا ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة التي فيها حصلت ذات الله تعالى الى ان يصير العالم مماسا له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول **واما القسم الثالث** وهو ان يقال انه تعالى مباين العالم ببينونة غير متناهية فهذا ابعد من كل الاقسام لانه تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذات الله تعالى وذات العالم ومحصورا بين هذين الحاصرين والبعد الحاصر بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه **فان قيل** اليس انه سبحانه وتعالى متقدم على العالم من الازل الى الابد فتقدمه على العالم محصور بين حدين وطرفين احدهما الازل والثاني اول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا التقدم محصورا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول وبداية فكذا هاهنا هذا الذي عول عليه محمد بن الهيثم في دفع هذا الاشكال عن هذا القسم والجواب ان هذا محض المغالطة لانه ليس الازل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال انه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت الى الوقت الذي هو اول العالم فان كل وقت معين نفرض من ذلك الوقت الى الوقت الاخر يكون محدودا بين هذين ومحصورا بين حاصرين وذلك لا يعقل فيه ان يكون غير متناه بل الازل عبارة عن نفي الاولية من غير ان يشار به الى وقت معين البتة اذا عرفت هذا فنقول لك اما ان تقول انه تعالى مختص بجهة معينة وكامل في حيز معين واما ان لا تقول ذلك فان قلت بالاول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لان كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والمقطع والطرف وكونه محصورا بين حاصرين معناه اثبات الحد والمقطع والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال ونظيره ما ذكرناه انه متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه اول العالم بعدا متناهيا لا محالة واما ان قلت بالقسم الثاني وهو انه تعالى غير مختص بحيز معين وكامل في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لانكم انكرتم كون الذات المعينة كاملة في جهة معينة في نفسها وقلتم انه محال ونظيره هذا قولنا ان معنى الازل ليس عبارة عن وقت معين بل الاشارة الى نفي الاولية والحدوث فظهر ان هذا الذي قاله ابن الهيثم تخييل خال عن التحصيل

الحجة الخامسة عشر انه ثبت

في العلوم العقلية ان المكان اما السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما البعد
المجرد والفضاء الممتد ولا يعقل في المكان قسم ثالث اذا عرفت هذا فان كان المكان هو الاول فنقول ثبت ان اجسام العالم
متناهية فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع ان يحصل الاله في مكان خارج العالم وان كان
المكان هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة واحدة متشابهة في تمام الماهية فلو حصل الاله في الحيز لكان
ممكن الحصول في سائر الاحياز وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا بالدلائل المشهورة
المذكورة في علم الاصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الاله محدثا وهو محال ثبت ان القول
بانه تعالى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على كل الاعتبارات **الحجة السادسة عشر**
وهي حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا وهي انا رأينا ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى
واثبت كانت القوة الفاعلة فيه اضعف وانقص وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقل واضعف
كان حصول القوة الفاعلة اقوى واكمل وتقريره ان نقول وجدنا الارض اكثف الاجسام واقواها حجمية
فلا جرم لم يحصل فيها الا خاصية قبول الاثر فقط فاما ان يكون لها خاصية تاثير في غيره فقليل جدا
واما الماء فهو اقل كثافة وحجمية من الارض فلا جرم حصل فيه قوة مؤثرة فان الماء الجاري بطبعه اذا
اختلط بالارض اثر فيه انواعا من التاثيرات واما الهواء فانه اقل حجمية وكثافة من الماء فلا جرم كان اقوى على التاثير
من الماء فلذلك قال بعضهم ان الحيوة لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق واما النار فانها
اقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت اقوى الاجسام العنصرية على التاثير فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج
ويتولد المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك فانها الطف من الاجرام العنصرية
لا جرم كانت هي المستولية على مزاج الاجرام العنصرية بعضها بالبعض وتوليد الانواع والاصناف
المختلفة من تلك الممتزجات فهذا الاستقراء المطرد يدل على ان الشيء كلما كان اقل حجمية وجرمية وجسمية
كان اقوى قوة وتاثيرا وكلما كان اقوى قوة وتاثيرا كان اقل حجمية وجرمية واذا كان الامر كذلك افاد
هذا الاستقراء ظنا قويا انه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك البتة
معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة وهذا وان كان بحثا استقرائيا الا انه عند التأمل
التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والوضع والحيز ونختم جملة الوجوه العقلية
في بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة واما الدلائل السمعية فكثيرة اولها قوله تعالى
قل هو الله احد فوصفه بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه واحدا والذي يمتلئ منه العرش ويفضل
على العرش يكون مركبا من اجزاء كثيرة جدا فوق اجزاء العرش وذلك ينافي كونه احدا ورأيت جماعة من الكرامية
عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ومع كونها واحدة حصلت في كل هذه الاحياز دفعة واحدة
قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع الاحياز امتلأ العرش منه فنقول حاصل هذا الكلام
يرجع الى انه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على
ان العلم بفساد ذلك من اجلى العلوم الضرورية وايضا فان جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يقال ان جميع
العالم من العرش الى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجزء الذي لا يتجزى حصل في جملة
هذه الاحياز فيظن انه اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد التزم منكرا من القول عظيما فان قالوا انما عرفنا
ههنا حصول التغاير بين هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء الثاني وذلك يوجب التغاير وايضا
نرى بعضها متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات
الله تعالى فظهر الفرق فنقول اما قولك انا نشاهد ان هذا الجزء يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء الاخر وذلك يوجب
التغاير فنقول لا نسلم انه فني شيء من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز ان يقال ان جميع اجزاء العالم جزء واحد فقط
ثم انه حصل هاهنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض وجميع الالوان والطعوم فالذي يفنى
انما هو حصوله هناك فاما ان يقال انه فني في نفسه فهذا غير مسلم واما قوله نرى بعض الاجسام متحركا
وبعضها ساكنا وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول انما حكمنا بان الحركة
والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين فاذا رأينا ان الساكن
بقي هاهنا وان المتحرك ليس هاهنا قضينا ان المتحرك غير الساكن واما بتقدير ان يجوز كون الذات الواحدة
حاصلة في حيزين دفعة واحدة فلم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معا لانا قضينا في الباب

انه

انه بسبب السكون بقي هاهنا وبسبب الحركة حصل في الحيز الاخر الا انا لما جوزنا ان تحصل الذات الواحدة
دفعة واحدة في حيزين معا لم يبعد ان تكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال
انه تعالى في ذاته واحد ولا يقبل القسمة ثم مع ذلك يملأ العرش منه لم يبعد ايضا ان يقال العرش في نفسه جوهر فرد وجزء
لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل في تلك الاحياز وحصل منه كل العرش ومعلوم ان تجويزه يفضي الى فتح باب الجهالات
وثانيها انه تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله العالم في العرش لكان حامل العرش حاملا
للاله فوجب ان يكون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا وذلك لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال والله الغني
حكم بكونه غنيا على الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة **ورابعها** ان فرعون لما
طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام لم يزد موسى على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات فانه لما
قال وما رب العالمين ففي المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وفي المرة الثانية
قال ربكم ورب ابائكم الاولين وفي المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وكل
ذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون فانه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات
فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السماء فعلمنا ان وصف الاله بالخلاقية وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى
وجميع الانبياء عليهم السلام ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون واخوانه من الكفرة **وخامسها**
انه تعالى قال في هذه الاية ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش وكلمة
ثم للتراخي وهذا يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد تخليق السموات والارض فان كان المراد من الاستواء
الاستقرار لزم ان يقال انه ما كان مستقرا على العرش بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد وذلك يوجب
وصفه بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون اخرى وذلك لا يقوله عاقل **وسادسها**
وهو انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام انه انما طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بكونها افلة غاربة فلو كان
اله العالم جسما لكان ابدا غاربا افلا ولكان منتقلا من الاضطراب والاعوجاج الى الاستواء والسكون
والاستقرار فكل ما جعله ابرهيم طعنا في الهية الشمس والقمر يكون حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف
بالهيته **وسابعها** انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيئا وبعده شيئا اخر اما الذي ذكره
قبل هذه الكلمة فهو قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وقد بينا ان خلق السموات والارض يدل على وجود
الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة واما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فاشياء اولها قوله يغشي الليل
النهار يطلبه حثيثا وذلك ايضا من الدلائل الدالة على وجوده وعلى قدرته وحكمته **وثانيها**
قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وهو ايضا من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم **وثالثها**
قوله الا له الخلق والامر وهو ايضا اشارة الى كمال قدرته وحكمته واذا ثبت هذا فنقول ان اول الاية اشارة لما
ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم وكذلك اخر الاية يدل على هذا المطلوب واذا كان الامر كذلك
فقوله ثم استوى على العرش وجب ايضا ان يكون دليلا على كمال القدرة والعلم ولو كان المراد
كونه مستقرا على العرش كان ذلك اجنبيا عما قبله وعما بعده فان كونه تعالى مستقرا على العرش لا يمكن
جعله دليلا على كمال القدرة والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثناء لانه تعالى قادر على ان يجلس جميع اعدائه من
البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس من دلائل الذات
والصفات ولا من صفات المدح والثناء فلو كان المراد من قوله ثم استوى على العرش كونه جالسا على العرش لكان
ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس ذلك بل المراد
منه كمال قدرته في تدبير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب
وثامنها [illegible]

قل لمن ما في السموات والارض قل لله كتب فدلت هذه الاية الظاهرة على ان كل ما في السموات فهو ملك لله
فلو كان الله في السموات لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال فكذا هاهنا فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية
انه لا يمكن حمل قوله تعالى ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل
للعلماء الراسخين مذهبان **الاول** ان نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض
في تاويل الاية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله وهو الذي قررناه في تفسير قوله وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون امنا به وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول
الثاني ان نخوض في تاويله على سبيل التفصيل وفيه قولان ملخصان **الاول** ما ذكره
القفال رحمه الله فقال العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية
عن نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه
قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه هذا ما قاله القفال واقول ان الذي قاله حق وصدق
وصواب ونظيره قولنا للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد
وللرجل الشيخ فلان اشتعل راسه شيبا وليس المراد في شيء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها
انما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذلك هاهنا يذكر الاستواء على العرش والمراد منه
نفاذ القدرة وجريان المشيئة ثم قال القفال رحمه الله عليه والله تعالى دل على ذاته وعلى صفاته
وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ورؤسائهم ليستقر في قلوبهم عظمة الله وكمال
جلاله الا ان كل ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى عليه تعالى شيء ثم علموا
بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكر ولا روية ولا باستعمال حاسة واذا قال قادر علموا منه انه متمكن
من ايجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا بعقولهم انه غني في ذلك الايجاد والتكوين عن الالات
والادوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية وهكذا القول في كل صفاته واذا اخبر ان له
بيتا يجب على عباده حجه فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسالة ربهم حوائجهم كما تقصد
بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا
لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد عن نفسه فاذا امرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه انه امرهم
بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه اذا عرفت
هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم
اخبر بعده انه استوى على العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء واراد فكان قوله ثم استوى
على العرش اي بعد ان خلقها استوى على عرش الملك والجلال ثم قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد
قوله في سورة يونس ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش
يدبر الامر فقوله يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش وقال في هذه الاية التي
نحن في تفسيرها ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم
مسخرات بامره الا له الخلق والامر وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه
فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب
ان يقال ان الله لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض **قلنا** انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا
على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا ولا موجدا لها باعيانها لان احياء زيد واماتة عمرو واطعام هذا
وارواء ذلك لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال
انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها
بعد خلق السموات والارض وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع **والوجه الثاني** من الجواب
انه تعالى استوى بمعنى استولى وهذا الوجه قد استقصينا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هاهنا
والوجه الثالث ان نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى علا واستعلى
ذكرنا المعنى انه تعالى استعلى على الملك بمعنى ان قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت واعلم انه
تعالى ذكر قوله استوى على العرش في سبع سور اولها هاهنا وثانيها في يونس وثالثها في الرعد
ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل

موضع

موضع فوائد كثيرة فمن تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت وبلغت مبلغا كبيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه عن القلب
والخاطر اما قوله تعالى يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير
ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص يغشي الليل بتخفيف الغين وفي الرعد ايضا وقرا حمزة والكسائي
وعاصم برواية ابي بكر بالتشديد وفي الرعد ايضا قال الواحدي الاغشاء والتغشية القاء الشيء بالشيء
وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله تعالى فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية قوله
فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثاني محذوف على معنى فاغشيناهم العمى وفقد الرؤية **المسألة الثانية**
قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل بالنهار وان يكون المراد يلحق النهار بالليل واللفظ يحتملهما
معا وليس فيه تعيين والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشي الليل النهار بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار
اي يدرك النهار الليل يطلبه قال القفال رحمه الله انه سبحانه لما اخبر عباده باستوائه على العرش من استمرار
امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها لينضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة
من كل الجهات فقال يغشي الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم ما في تعاقب الليل والنهار من المنافع
العظيمة والفوائد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر الحياة ويكمل المنفعة والمصلحة **المسألة الثالثة**
قوله يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حثثت فلانا فاحتث فهو حثيث ومحثوث اي مجد مسرع
واعلم انه سبحانه وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار انما
يحصل بحركة الفلك الاعظم وتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال
الموجودات قالوا الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الاعظم
ثلاثة الاف ميل واذا كان الامر كذلك كانت تلك الحركة في غاية الشدة والسرعة فلهذا السبب قال تعالى يطلبه
حثيثا ونظير هذه الاية قوله سبحانه وتعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك
يسبحون فشبه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال
اتصالها ثم قال تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وفيه مسائل **المسألة الاولى**
قرا ابن عامر والشمس والقمر والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب على معنى وجعل الشمس
والقمر قال الواحدي والنصب هو الوجه لقوله تعالى واسجدوا لله الذي خلقهن كما صرح في هذه الاية انه خلق الشمس
والقمر كذلك يجب ان يحمل على انه خلقها في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم
وهذا النصب على الحال اي خلق هذه الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والاثار والافعال
وحجة ابن عامر قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض ومن جملة ما في السماء الشمس والقمر فلما اخبر
انه تعالى سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انك اذا قلت ضربت زيدا استقام ان تقول زيد مضروب
المسألة الثانية في هذه الاية لطائف **الاولى** ان الشمس لها نوعان من الحركة
احد النوعين حركتها بحسب ذاتها وبحسب حركة فلكها في سنة تامة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة والنوع
الثاني حركتها بحسب حركة الفلك الاعظم وبهذه الحركة تحصل اليوم والليلة اذا عرفت هذا فنقول
الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وانما يحصل بسبب حركة الفلك الاعظم التي يقال لها العرش
فلهذا السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ربط به قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان سبب
حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاعظم لا حركة الشمس والقمر وهذه دقيقة عجيبة واللطيفة الثانية انه
تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها فدلت
تلك الاية على انه سبحانه خص كل فلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الاية
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره فدلت هذه الاية على انه سبحانه خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم
بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله
اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذي هو من عالم الخلق فالخلق عبارة عن التقدير وكل ما كان جسما او جسمانيا
كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريئا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الارواح ومن
عالم الامر فدل على انه سبحانه خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة
وهم من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وهي ما روي في الاخبار ان لله ملائكة يحركون الشمس والقمر
عند الطلوع والغروب وكذا القول في سائر الكواكب وايضا قوله سبحانه ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

ثمانية اشارة الى الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم اذا دققت النظر علمت انه عالم الخلق
في تسخير الله تعالى وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله فلهذا
المعنى قال الا له الخلق والامر ثم قال بعده تبارك الله رب العالمين والبركة لها تفسيران احدهما البقاء
والثبات والثاني كثرة الاثار الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق الا بالله سبحانه
فان حملته على الثبات والدوام فالثابت والدائم هو الله تعالى لانه الموجود الواجب لذاته الدائم القائم
لذاته الغني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى
الافتقارات وهو غني عن كل ما سواه في جميع الامور وان فسرنا البركة بكثرة الآيات الفاضلة فالكل
بهذا التفسير من الله تعالى لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا هو
وكل ما سواه ممكن وكل ممكن فلا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة
من جوده واحسانه فلا خير الا منه ولا احسان الا من فيضه ولا رحمة الا وهي حاصلة منه فلما كان الخلق والامر
ليس الا منه لا جرم كان الثناء المذكور بقوله تبارك الله رب العالمين لا يليق الا بكبريائه وكمال جوده وفضله ورحمته

المسئلة الثالثة كون الشمس والقمر والنجوم مسخرة بامره سبحانه يحتمل وجوها احدها
انا قد دللنا في هذا الكتاب العالي الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان اختصاص جسم
الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر والتسخين الشديد والتاثير القاهر والتدبيرات العجيبة
في العالم العلوي والسفلي لابد وان يكون لاجل ان الفاعل الحكيم والمقدر العليم خص ذلك الجسم بهذه الصفات
وهذه الاحوال فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر في قبول تلك القوى والخواص عن تقدير المدبر
الحكيم الرحيم العليم **وثانيها** انه تعالى لكل واحد من اجرام الشمس والقمر والكواكب سيرا خاصا
نظارا من المغرب الى المشرق وسيرا آخر بسبب حركة الفلك الاعظم فالحق سبحانه خص جرم الفلك
الاعظم بقوة سارية في اجرام سائر الافلاك باعتبارها صارت مستولية عليها قادرة على تحريكها على سبيل
القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ الآية
مشعر بذلك لانه لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش رتب عليه حكمين **احدهما** قوله يغشي الليل
النهار تنبيها على ان حدوث الليل والنهار انما يحصل بحركة العرش **والحكم الثاني** قوله
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره تنبيها على ان الفلك الاعظم الذي هو العرش يحرك الافلاك
والكواكب على خلاف طبعها من المشرق الى المغرب وانه تعالى اودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها
قويت على قهر جميع الافلاك والكواكب وتحريكها على خلاف مقتضى طبائعها فهذه ابحاث معقولة ولفظ القرآن
مشعر بها والعلم عند الله **وثالثها** ان اجسام العالم على ثلاثة اقسام منها ما هي متحركة الى الوسط
وهي الثقال ومنها ما هي متحركة عن الوسط وهي الخفاف ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي الاجرام الفلكية ه
الكوكبية فانها مستديرة حول الوسط فكون الافلاك والكواكب مستديرة حول مركز الارض لا لغرض يعود اليها
لا يكون الا بتسخير الله وتدبيره حيث خص كل واحد من هذه الاجسام بخاصية معينة وصفة معينة دون غيره
فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره **ورابعها** ان الثوابت تتحرك في كل سنة ولا
الف سنة دورة واحدة لهذه الحركة تكون في غاية البطء ثم ههنا دقيقة اخرى وهي ان كل كوكب
من الكواكب الثابتة كلما كان اقرب الى المنطقة كانت حركته اسرع وكلما كانت اقرب الى القطب كانت
حركته ابطأ فالكوكب الذي يكون في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي يقول العوام ه
انه هو القطب يدور في دائرة في غاية الصغر وهو انما يتمم تلك الدائرة الصغيرة جدا في مدة ست وثلاثين
الف سنة واذا تاملت علمت ان تلك الحركة بلغت في البطء الى حيث لا يوجد حركة في العالم ابطأ منها فالبطء
فذلك الكوكب ابطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الاعظم اختص باسرع حركات العالم وفيما بين هاتين
الدرجتين درجات لا نهاية لها في البطء والسرعة وكل واحد من الكواكب والدوائر والحوامل والممثلات
مختص بنوع من تلك الحركات وايضا فلكل واحد من تلك الذوات مدارات مخصوصة فاسرعها هو المنطقة
وكل ما كان اقرب اليه فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه ثم انه سبحانه رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها
وتفاوت مراتبها سببا لحصول المصالح في هذا العالم كما قال في اول سورة البقرة ثم استوى الى السماء
فسواهن سبع سموات اي سواهن على وفق مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل خلق عليم اي هو عالم بجميع المعلو

فعلم

فعلم انه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا نوع عجيب من تسخير الله تعالى هذه
الافلاك والكواكب فتكون داخلة تحت قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وربما قال بعض الجهال والحمقى انك
اكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين انك لو تاملت في كتاب الله
حق التامل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه **الاول** ان الله تعالى ملأ كتابه من الاستدلال
على العلم والقدرة والحكمة باحوال السموات والارض وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء والظلام واحوال
الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور في اكثر السور وكررها واعادها مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها
والتامل في احوالها جائزا لما ملأ الله كتابه منها والثاني انه تعالى قال افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها
وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة الا التامل في انه كيف بناها
وكيف خلق كل واحد منها **والثالث** انه تعالى قال لخلق السموات والارض اكبر
من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون فبين ان عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في اجرام السموات اكبر واعظم واكمل
مما في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب في التامل في ابدان الناس بقوله وفي انفسكم افلا تبصرون فما كان اعلى شأنا
واعظم برهانا فهو اولى بان يجب التامل في احوالها ومعرفة ما اودع الله فيها من العجائب والغرائب والرابع
انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا ولو كان ذلك ممنوعا منه لما فعل **والخامس** ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم
العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق فالمعتقدون في شرفه وفضيلته فريقان منهم
من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير ان يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل
والتعيين ومنهم من وقف على تلك الدقائق على سبيل التفصيل والتعيين واعتقاد الطائفة الاولى وان بلغ الى
اقصى الدرجات في القوة والكمال الا ان اعتقاد الطائفة الثانية يكون اكمل واقوى واوفى وايضا فكل من كان وقوفه
على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه اكثر كان اعتقاده في عظمة ذلك المصنف وجلالته اكمل اذا ثبت هذا ه
فنقول من الناس من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث وكل محدث فله محدث فحصل له بهذا الطريق اثبات
الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ومنهم من ضم الى تلك الدرجة البحث عن احوال العالم العلوي والعالم
السفلي على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من انواع هذا العالم حكمة بالغة واسرار عجيبة فيصير ذلك جاذبا
مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل كل لحظة ولحظة من برهان الى برهان اخر
ومن دليل الى دليل فكثرة الدلائل لها اثر عظيم في تقوية اليقين وازالة الشبهات فاذا كان الامر كما
ظهر انه تعالى انما انزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والاسرار لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية
عن الفوائد والحكايات الفاسدة والله اعلم بالصواب وبه العون والعصمة والتوفيق **المسئلة الرابعة**
الامر المذكور في قوله مسخرات بامره قد فسرناه بما سبق ذكره واما المتقدمون فلهم وجوه احدها المراد منه
[illegible] الامر في هذه الاية نفاذ ارادته [illegible] عظمته وقدرته [illegible] المراد من هذا الامر الكلام ونظيره قوله تعالى ثم
قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومنهم
من حمل هذا الامر على الامر الذي هو الكلام وقالوا انه تعالى امر هذه الاجرام بالسير الدائم والحركة المستديرة ه
المسئلة الخامسة انه تعالى [illegible] الشمس والقمر [illegible] ثم عطف [illegible] ذكر النجوم والسبب
في افرادهما بالذكر انه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم [illegible] في تقريره لا يليق بهذا الموضع والشمس
سلطان النهار والقمر سلطان الليل والشمس تاثيرها في التسخين والقمر تاثيره في الترطيب وتولد النبات فلولا
[illegible] النبات والحيوان [illegible] الا بالحرارة [illegible] ثم انه تعالى خص كل كوكب
بخاصية عجيبة وتدبير غريب لا يعرفه [illegible] الا الله تعالى وجعله معينا في تلك التاثيرات والحالة
المستفادة وعلم الهيئة يدل على ان الشمس كالسلطان والقمر كالنائب وسائر الكواكب كالخدم فلهذا السبب
بدأ الله سبحانه بذكر الشمس ثم ثناه بالقمر ثم اتبعه بذكر سائر النجوم ثم قال تعالى الا له الخلق والامر وفيه
مسائل **المسئلة الاولى** من اصحابنا من تمسك بهذه الاية على انه لا خالق الا الله [illegible]
والدليل عليه [illegible]
والاية تدل على انه لا خالق الا الله لانه قال الا له الخلق والامر وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا خالق الا هو [illegible]
[illegible]

تفرع عليه مسائل **احدها** انه لا اله الا الله اذ لو حصل الهان لكان الاله الثاني خالقا ومدبرا وذلك يناقض مدلول هذه الاية في تخصيص الخلق بهذا الواحد **وثانيها** انه لا تاثير للكواكب في احوال هذا العالم والا لحصل خالق سوى الله وذلك ضد مدلول هذه الاية **وثالثها** ابطال القول باثبات الطبائع واثبات العقول والنفوس على ما تقوله الفلاسفة واصحاب الطلسمات بالطل[سمات] والا لحصل خالق غير الله **ورابعها** خالق اعمال العباد هو الله والا لحصل خالق غير الله **وخامسها** القول بان العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل والا لحصل مؤثر غير الله ومقدر غير الله وخالق غير الله وانه باطل

المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان كلام الله قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق وبين الامر ولو كان الامر مخلوقا لما صح هذا التمييز اجاب الجبائي عنه بانه لا يلزم من افراد الامر بالذكر عقيب الخلق ان لا يكون الامر داخلا في الخلق فانه تعالى قال تلك ايات الكتاب وقرآن مبين وآيات الكتاب داخلة في القرآن وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكال وهما داخلان تحت الملائكة وقال الكعبي ان مدار هذه الحجة على ان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لانه تعالى قال فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه فعطف الكلمات على الله فوجب ان يكون الكلمات غير الله وكل ما كان غير الله فهو محدث مخلوق فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة وقال القاضي اكثر المفسرون على انه ليس المراد بهذا الامر كلام الله بل المراد به نفاذ ارادة الله لان الغرض بالاية تعظيم قدرته وقال اخرون لا يبعد ان يقال الامر وان كان داخلا تحت الخلق الا ان الامر مخصوص كونه امرا يدل على نوع اخر من الكمال والجلال فقوله له الخلق والامر معناه له الخلق والايجاد في المرتبة الاولى ثم بعد الايجاد والتكوين فله الامر والتكليف في المرتبة الثانية الا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب كان ذلك حسنا مفيدا مع ان الثواب والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا هاهنا وقال اخرون معنى قوله الا له الخلق هو ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه ان شاء امر وان شاء لم يامر واذا كان حصول الامر متعلقا بمشيئته لزم ان يكون ذلك الامر مخلوقا كما انه لما حصل المخلوق متعلقا بمشيئته كان مخلوقا اما لو كان امر الله قديما لم يكن ذلك الامر بحسب مشيئته لزم ان يكون ذلك الامر مخلوقا كما انه لما حصل المخلوق متعلقا بمشيئته كان مخلوقا اما لو كان امر الله قديما لم يكن ذلك الامر بحسب مشيئته بل كان من لوازم ذاته فحينئذ لا يصدق عليه انه ان شاء امر وان شاء لم يامر وذلك ينفي ظاهر الاية **والجواب** انه لو كان الامر داخلا تحت الخلق لكان افراد الامر بالذكر تكريرا محضا والاصل عدمه اقصى ما في الباب انا تحملنا ذلك في صور لاجل الضرورة الا ان الاصل عدم التكرير

المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على انه ليس لاحد ان يلزم غيره شيئا الا الله سبحانه واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة لا يوجب الثواب وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايضا الالم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يجب على الله لاحد من العبيد شيء البتة اذ لو كان فعل الطاعة يوجب الثواب لتوجه على الله من العبيد مطالبة ملزمة والزام جازم وذلك ينافي قوله له الخلق والامر

المسئلة الرابعة دلت هذه الاية على ان القبيح لا يجوز ان يقبح لوجه عائد اليه وان الحسن لا يجوز ان يحسن لوجه عائد اليه لان قوله الا له الخلق والامر يفيد انه تعالى ان يامر بما شاء كيف شاء ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه لما صح من الله ان يامر الا بما حصل فيه ذلك الوجه ولان ينهى الا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الامر والنهي متى شاء واراد مع ان الاية تقتضي هذا المعنى

المسئلة الخامسة دلت هذه الاية على انه سبحانه قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كيف شاء واراد وتقريره انه تعالى قال ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض وخلق الشمس والقمر والنجوم ثم الخلق اذا اطلق اريد به الجسم المقدر او ما يظهر تقديره في الجسم ثم بين في اية اخرى انه اوحى في كل سماء امرها وبين في هذه الاية انه تعالى خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بامره وذلك يدل على ان ما حدث من تاثير قدرة الله تعالى بقسمين الخلق والامر ثم قال بعد هذا التفصيل الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر على الاطلاق فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذه الاشياء وعلى تكوينها متى شاء واراد فلو اراد خلق الف عالم باعيانه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في اقل من لحظة ولمحة لقدر عليه لان هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على كل الممكنات

ولهذا

ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة له

يا ايها الناس كم لله من فلك ۞ تجري النجوم به والشمس والقمر

ثم قال في اثناء هذه القصيدة

هنا على الله ماضينا وغابرنا ۞ فما لنا في نواحي غيره خطر

المسئلة السادسة قال قوم الخلق صفة من صفات الله وهو غير المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى الا له الخلق والامر قالوا وعند اهل السنة الامر له لا بمعنى كونه مخلوقا بل بمعنى كونه صفة وهذا يدل على ان الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى واما المعقول فهو انا اذا قلنا لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد ان لم يكن فنقول في جوابه لانه تعالى خلقه واوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قولنا انه انما حدث لانه تعالى خلقه واوجده جاريا مجرى قولنا انه انما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء اخر وذلك محال باطل لانه صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله تعالى فثبت ان كونه تعالى خالقا للمخلوق مغاير لذات ذلك المخلوق وذلك يدل على ان الخلق غير المخلوق وجوابه لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق وان كان حادثا افتقر الى خالق اخر ولزم التسلسل وهو محال

المسئلة السابعة ظاهر الاية يقتضي انه لا خلق الا لله فكذلك لا امر الا لله وهذا يا كده قوله تعالى ان الحكم الا لله وقوله فالحكم لله العلي الكبير وقوله لله الامر من قبل ومن بعد الا انه يشكل بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **والجواب** ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على ان امر الله قد حصل فيكون الموجب في الحقيقة هو امر الله تعالى لا امر غيره

المسئلة الثامنة قوله الا له الخلق والامر يدل على ان لله امرا ونهيا على عباده وان له تكليفا على عباده والخلاف مع نفاة التكليف واحتجوا عليه بوجوه اولها ان التكليف به ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان الامر امرا بما يمتنع وقوعه وهو محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي الى فعله كان واجب الوقوع فلا فائدة في الامر وان لم يخلق الداعي اليه كان ممتنع الوقوع فلا فائدة في الامر به وثالثها ان امر الكافر والفاسق لا يفيد الا الضرر المحض لانه لما علم الله انه لا يؤمن ولا يطيع امتنع ان يصدر عنه الايمان والطاعة الا اذا صار علم الله جهلا والعبد لا قدرة له على تجهيل الله تعالى واذا تعذر اللازم تعذر الملزوم فوجب ان يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة اصلا واذا كان كذلك لم يحصل من الامر به الا مجرد استحقاق العقاب فيكون هذا الامر والتكليف اضرارا محضا من غير فائدة البتة وهو لا يليق بارحم الراحمين ورابعها ان الامر والتكليف ان لم يكن لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة عائدة الى المعبود فهو محتاج وليس بالاله وان كان لفائدة عائدة الى العابد فجميع الفوائد محصورة في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف فكان توسط التكليف اضرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الاية انه يحسن منه ان يامر عباده وان يكلفهم بما شاء واحتج عليه بقوله الا له الخلق والامر يعني لما كان الخلق منه ثبت انه هو الخالق لكل العبيد واذا كان خالقا لهم كان مالكا لهم واذا كان مالكا لهم حسن منه ان يامرهم وينهاهم لان ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه وذلك مستحسن فقوله سبحانه الا له الخلق والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن من الله تعالى ان يامر عبيده بما شاء كيف شاء

المسئلة التاسعة دلت الاية على انه يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقا لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا لهم ولا كما يقولونه انه يجب عليه العوض والثواب لانه تعالى ذكر الخلق اولا ثم ذكر الامر بعده وذلك يدل على ان حسن الامر معلل بكونه خالقا لهم وموجدا لهم واذا كانت العلة في حسن الامر والتكليف هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر والتكليف

المسئلة العاشرة دلت هذه الاية على انه تعالى متكلم امر ناه مخبر مستخبر وكان من حق هذه المسئلة ان تقدم على سائر المسائل الا انا انما ذكرتها بالبال في هذا الموقف والدليل عليه قوله الا له الخلق والامر فدل ذلك على ان له الامر واذا ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والخبر والاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق

المسئلة الحادية عشرة انه تعالى بين كونه خالقا

للسموات والارض والشمس والقمر والنجوم ثم قال الا له الخلق والامر اي لا خالق الا هو ولقائل ان يقول لا يلزم من كونه تعالى خالقا لهذه الاشيا ان يقال بانه لا خالق على الاطلاق الا هو فلم رتب على اثبات كونه تعالى خالقا لتلك الاشيا اثبات انه لا خالق الا هو ونقول الحق انه متى ثبت كونه خالقا لبعض الاشيا وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره ان افتقار المخلوق الى الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات وهذا الامكان اما ان يكون علة للحاجة الى موثر معين او الى موثر غير معين والثاني باطل لان كل ما كان موجودا في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم منه ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج فثبت ان الامكان علة الحاجة الى موجود معين فوجب ان يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك المعين فثبت ان الذي يكون موثرا في وجود شي واحد هو الموثر في وجود كل الممكنات اما قوله تعالى تبارك الله رب العالمين فاعلم انه سبحانه لما بين كونه خالقا للسموات والارض والعرش والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم وبين كونها مسخرة في قدرته وقهره ومشيته وبين ان له الخلق والامر والنهي والتكليف بين انه مستحق الثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى بدا في اول الاية بانه رب السموات والارضين وسائر الاشيا المذكورة ثم ختم الاية بقوله فتبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله تعالى فبين كونه ربا والها وموجدا ومحدثا لكل ما سواه ومع كونه كذلك فهو رب ومربي ومحسن ومتفضل وهذا اخر الكلام في شرح هذه الاية

قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمة الله قريب من المحسنين

اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف المتوجه الى تحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعا والتضرع فان الدعا مخ العبادة فقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قوله ادعوا ربكم فيه قولان قال بعضهم اعبدوا وقال اخرون هو الدعا ومن قال بالاول جعل من الدعا انه طلب الخير من الله وهذه صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا للمجازاة ولانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف ينبغي ان يكون مغايرا للمعطوف عليه والقول الثاني هو الاظهر لان الدعا مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعا فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله باشيا **الاول** ان المطلوب بالدعا ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغير في علم الله تعالى وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه **الثاني** انه تعالى ان كان قد اراد في الازل احداث ذلك الشي فهو حاصل سوا حصل هذا الدعا او لم يحصل وان كان قد اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب وان قلنا انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند ذلك الدعا صار مريدا له لزم وقوع التغير في ذات الله وفي صفاته وهو محال ولان على هذا التقدير يصير اقدام العبد على الدعا علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل والتغيير وهو محال **والثالث** ان المطلوب بالدعا ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعا لانه منزه عن ان يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه فهو لا يعطيه سوا اقدم العبد على الدعا او لم يقدم عليه **الرابع** ان الدعا غير الامر ولا تفاوت بين البابين الا بكون الداعي اقل رتبة وكون الامر اعلى رتبة واقدام العبد على امر الله سو ادب وانه لا يجوز **الخامس** الدعا يشبه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والهه الى فعل الاصلح والاصوب وذلك سو ادب او انه تنبيه الاله على شي ما كان متنبها له وذلك كفر او انه تعالى قصر في الاحسان والفضل وذلك جهل **السادس** ان الاقدام على الدعا يدل على كونه غير راض بالقضا اذ لو رضي بما قضاه الله عليه لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله شيا على التعيين وترك الرضا بالقضا من المنكرات **السابع** كثيرا ما يظن العبد الشي كونه نافعا وخيرا ثم انه عند دخوله في الوجود يصير سببا للافات الكثيرة والمفاسد العظيمة واذا كان الامر كذلك كان طلب شي معين من الله غير جائز بل الاولى طلب ما هو المصلحة والخيرة وذلك حاصل من الله تعالى سوا طلبه العبد بالدعا او لم يطلبه فلم يبق في الدعا فائدة **الثامن** ان الدعا عبادة

عن توجه القلب الى الطلب من الله تعالى لان توجه القلب الى طلب ذلك الشي المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله وفي محبته وفي عبوديته وهذه مقامات عالية شريفة وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما **التاسع** روي انه صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله سبحانه من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعا **والعاشر** ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا اخذ يشرح كيفية تلك الحاجة ويطلب ما يدفع تلك الحاجة واذا كان الحال على هذا الوجه في الشاهد وجب اعتبار مثله في حق الله سبحانه ولذلك نقل عن الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى الى النار قال له جبريل عليه السلام ادع ربك فقال الخليل حسبي من سوالي علمه بحالي فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الباب واعلم ان الدعا نوع من انواع العبادة والاسولة المذكورة واردة في جميع انواع العبادات فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علم الله فلا فايدة في تلك العبادات وايضا يقال وجب ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز وشرب الما لانه ان كان هذا الانسان شبعان في علم الله تعالى فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جايعا فلا فايدة في اكل الخبز وكما ان هذا الكلام باطل هاهنا فكذا فيما ذكروه بل نقول الدعا يفيد معرفة ذلة العبودية ويفيد معرفة عز الربوبية وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم على الدعا الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه والهه انه يسمع دعاه ويعلم حاجته وهو قادر على دفع تلك الحاجة وهو رحيم تقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعا الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة وبالعجز وعرف كون الاله سبحانه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة ولا مقصود من جميع التكاليف الا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية فاذا كان الدعا مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعا اعظم انواع العبادات وقوله سبحانه ادعوا ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان التضرع لا يحصل الا عند النقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعا ما ذكرناه ثبت ان لفظ القران دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما من شي اكرم على الله من الدعا والدعا هو العبادة ثم قرا ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في [illegible] الدعا مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب

المسئلة الثانية في تفسير [illegible] المقصود من الدعا ان يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه ولعجز نفسه ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة وهذا المعنى هو المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا واذا حصلت هذه الاحوال على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن الريا وهذا هو حقيقة الاخلاص والمراد من قوله وخفية والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة من الدعا والمقصود من ذكر الاخفا صون ذلك الاخلاص عن شوائب الريا واذا عرفت هذا المعنى ظهر ان قوله سبحانه تضرعا وخفية مشتمل على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله من شرايط الدعا وانه لا مزيد عليه البتة بوجه من الوجوه واما تفصيل الكلام في تلك الشرائط فقد [illegible] في كتاب المنهاج فليطلب من هناك

المسئلة الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار الذل الذي في النفس [illegible] وضرع له اذا اظهر الذل له في معرض السوال والخفية ضد العلانية [illegible] خفية بكسر [illegible] وهما لغتان واعلم ان الاخفا معتبر في الدعا ويدل عليه وجوه **الاول** هذه الاية فانها تدل على انه تعالى امر بالدعا مقرونا بالاخفا وظاهر الامر الوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال تعالى بعده انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد انه لا يحب المعتدين في ترك هذين الامرين المذكورين وهما التضرع والاخفا [illegible] الاخفا فان الله لا يحبه [illegible] اهل العقاب لا محالة فظهر ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفا في الدعا

الحجة الثانية انه تعالى اثنى على زكريا عليه السلام فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي اخفاه عن العباد واخلصه لله ٥ وانقطع به اليه **الحجة الثالثة** ما روي ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يهللون ويكبرون رافعي اصواتهم فقال صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غايبا انكم تدعون سميعا قريبا وانه لمعكم **الحجة الرابعة** قوله صلى الله عليه وسلم دعوة في السر تعدل سبعين ٥ دعوة في العلانية وعنه صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن انه كان يقول ان الرجل كان ليجمع القران وما يشعر به جاره ونفقه الكثير وما يشعر به الناس ويصلي الصلوة الطويلة في بيته وعنده الزايرون وما يشعرون به ولقد ادركنا اقواما كانوا ابدا يقدرون على اخفاء الاعمال ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعا وما يسمع صوتهم الا همسا لان الله تعالى يقول ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله عبده زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا **الحجة الخامسة** المعقول وهو ان النفس شديد الميل عظيمة الرغبة في الريا والسمعة فاذا رفع صوته في الدعا امتزج الريا بذلك الدعا فلا يبقى فيه فايدة البتة فان الاولى اخفا الدعا ليبقى مصونا عن الريا وههنا مسالة عظم اختلاف ارباب الطريقة فيها وهي انه هل الاولى اخفا العبادات ام اظهارها فقال بعضهم الاولى اخفاوها صونا لها عن الريا وقال الاخرون الاولى اظهارها ليرغب الغير في الاقتدا به في ادا تلك العبادات وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان ٥ خايفا على نفسه من الريا فالاولى الاخفا صونا له عن البطلان وان كان بلغ في الصفا وقوة اليقين الى حيث صار مباينا عن شايبة الريا كان الاولى في حقه الاظهار ليحصل فايدة الاقتدا **المسلة الرابعة** قال ابو حنيفة رضي الله عنه اخفا التامين افضل وقال الشافعي رضي الله عنه اعلانه واحتج ابو حنيفة على صحة قوله بان في قوله امين وجهين احدهما انه دعا **والثاني** انه من اسما الله فان كان دعا وجب اخفاوه لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان اسما من اسما الله وجب اخفاوه لقوله واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندبية ونحن بهذا القول نقول اما قوله تعالى انه لا يحب المعتدين ففيه مسايل **المسلة الاولى** اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله تعالى لان القران نطق باثباتها في ايات كثيرة واتفقوا على انه ليس معناها شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشي لان كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق واختلفوا في تفسير المحبة في حق الله تعالى على قولين فالقول الاول انها عبارة عن ايصال الله الثواب والخير والرحمة الى العبد **والقول الثاني** انها عبارة عن كونه تعالى مريدا لايصال الثواب والخير الى العبد وهذا الاختلاف بنا على مسلة اخرى وهي انه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة ام لا فقال الكعبي وابو الحسين انه تعالى غير موصوف بالارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه موجد لها وفاعل لها وكونه تعالى مريدا لافعال غيره كونه امرا بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية واما اصحابنا ومعتزلة البصرة فقد اثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة المريدية اذا عرفت هذا فمن نفى الارادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بمجرد ايصال الثواب الى العبد ومن اثبت الارادة في حق الله تعالى فسر محبة الله بارادته لايصال الثواب اليه **القول الثالث** انه لا يبعد ان يكون محبة الله تعالى للعبد صفة ورا كونه تعالى مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد انا اذا احببنا انسانا ترتب على تلك المحبة ارادة ايصال الخير اليه فكانت هذه الارادة اثرا من اثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفايدة من فوايدها اقصى ما في الباب انه يقال هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة النفس وذلك في حق الله تعالى محال الا انا نقول فلم لا يجوز ان يقال محبة الله تعالى صفة اخرى سوى الشهوة وميل الطبع ويترتب عليها ايصال الخير والثواب الى العبد اقصى ما في الباب انا لا نعرف ان تلك المحبة ما هي وكيف هي الا ان عدم العلم بالشي لا يوجب العلم بعدم الشي الا ترى ان اهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا ثم يقولون ان تلك الروية مخالفة لروية الاجسام والالوان بل هي روية بلا كيف فلم لا يقولوا ههنا ايضا ان محبة الله للعبد محبة منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس بل هي محبة بلا كيف فثبت ان كلام المتكلمين بانه لا معنى لمحبة الله الا ارادة ايصال الثواب ليس لهم على هذا الحصر دليل قاطع بل اقصى ما في الباب ان يقال لا دليل على اثبات صفة اخرى سوى الارادة فوجب نفيها لكنا بينا في كتاب نهاية العقول ان هذه الطريقة ضعيفة ساقطة **المسلة الثانية** قوله انه لا يحب المعتدين اي المجاوزين ما امروا به قال الكلبي ومن جملة الاعتدا رفع الصوت في الدعا المسلة الثالثة

ان يكون فيه كلام بل امراه تعالى وفيه فوايد اخرى ويدخل تحت قوله انه لا يحب المعتدين وقد بينا ان من يحبه الله فانه لا يريد به ظاهر هذه الاية يقتضي ان كل من خالف امر الله وفعل ما نهاه يكون من المعتدين والمعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ٥ وعيد الفساق وقالوا ولا يجوز ان يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت في الدعا وبيانه من وجهين **الاول** ان لفظ المعتدين لفظ عام دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق غاية ما في الباب انه ورد في هذه الصورة الا انه قد ثبت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **الثاني** انه يدخل فيه الاعتدا في جميع المحرمات ولا يبعد دخول الكل من المحرمات تحت هذا الوعيد **والجواب** المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة ان التمسك بعموم العمومات لا يفيد القطع بالوعيد ثم قال تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وفيه مسالتان **المسلة الاولى** قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ولا تفسدوا شيئا في الارض فيدخل فيه المنع من افساد النفوس بالقتل وبقطع الاعضا وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا واللواط وسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المسكرات وذلك لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس والاموال والانساب والاديان والعقول فقوله ولا تفسدوا منع من ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع انواعه واقسامه فيتناول المنع من الافساد في هذه الاقسام الخمسة واما قوله بعد اصلاحها فيحتمل ٥ ان يكون المراد بعد ان اصلح خلقها على الوجه الملايم لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب بعثة الرسل وانزال الكتب كانه تعالى قال لما اصلحت مصالح الارض بسبب ارسال الانبيا وانزال الكتب وتفصيل الشرايع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار الكتب والتمرد عن قبول الشرايع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستكره في بدايه العقول **المسلة الثانية** هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا يدل على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام والا بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص واعلم انا كنا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المنافع والزينات الاباحة والحل وبينا انه لما كان الامر كذلك دخل تحت تلك الاية جميع احكام الله تعالى لان الاصل في المضار والالام الحرمة واذا ثبت هذا كان جميع احكام الله تعالى داخلا تحت عموم هذه الاية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطايف في تلك الاية فهي موجودة في هذه الاية فتلك الاية دالة على ان الاصل في المنافع الحل وهذه الاية دالة على ان الاصل في جميع المضار الحرمة وكل واحدة من هاتين الايتين مطابقة للاخرى موكدة لمدلولها مقررة لمعناها ويدل على ان احكام جميع الوقايع داخلة تحت هذه العمومات وايضا هذه الاية دالة على ان كل عقد وقع التراضي به من الجانبين فانه ينعقد صحيحا وثبت لان رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والنص دل على انه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول لا نحتاج في هذه الاية من هذا الوجه متاكد بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وبعموم قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وتحت قوله والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وتحت ساير العمومات الواردة في وجوب الوفا بالعهود والعقود واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا دل على ان بعض ٥ العقود التي وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا حكمنا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذا الطريق يتوالى الينا الواضح علمنا ان القران واف ببيان جميع الاحكام من الشريعة من اولها الى اخرها ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سوالات **السوال الاول** قال في اول الاية ادعوا ربكم ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه وهذا يقتضي عطف الشي على نفسه وهو باطل والجواب ان الذين قالوا في تفسير قوله ادعوا ربكم تضرعا اي اعبدوا انما المراد به العبادة ثم قال ولا تفسدوا وانما قالوا ذلك خوفا من هذا الاشكال فاما لو قلنا بهذا التفسير فقد زال السوال واما لو قلنا المراد من قوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعا كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية يدل على ان الدعا لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع وبالاخفا ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فايدة الدعا هو احد هذين الامرين فكانت الاية الاولى في بيان شرط صحة الدعا والاية الثانية في بيان فايدة الدعا ومنفعته **السوال الثاني** ان اكثر المتكلمين اتفقوا على ان من عبد ودعا لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته ودعاوه وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال التكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية لا لاجل لها لنا وكونها عبيدا له يقتضي انه يحسن منه ان يامر عبيده بما شا كيف

ثناء ولا يعتبر منه كونه في نفسه ملائمًا وحسنًا وهذا قول أهل السنة ومنهم من قال التكاليف إنما وردت
لكونها في أنفسها مصالح وهذا قول المعتزلة إذا عرفت هذا فنقول أما على القول الأول فوجه وجوب بعضها
وحرمة بعضها مجرد أمر الله بما وجب ونهيه عما حرم فمن أتى بهذه العبادات صحت إنما أتى بها خوفًا
من العقاب أو طمعًا في الثواب وجب أن لا تصح لأنه ما أتى بها لأجل وجه وجوبها وأما على القول الثاني
فوجه وجوبها هو كونها في أنفسها مصالح فمن أتى بها للخوف من العقاب أو للطمع في الثواب فلم يأت بها لوجه
وجوبها فوجب أن لا تصح فثبت أنه على كلا المذهبين من أتى بالدعاء وسائر العبادات لأجل الخوف من العقاب
والطمع في الثواب وجب أن لا تصح إذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله وادعوه خوفًا وطمعًا يقتضي أنه تعالى
أمر المكلف بأن يأتي بالدعاء لهذا الغرض وقد ثبت بالدليل فساده فكيف طريق التوفيق بين ظاهر
هذه الآية وبين ما ذكرناه من المعقول والجواب ليس المراد من الآية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف
من وقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك الدعاء ومع الطمع في حصول تلك الشرائط
بأسرها وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل **السؤال الثالث** هل تدل هذه الآية على أنه لا
بد وأن يحصل في قلبه هذا الخوف والطمع **والجواب** أن العبد لا يمكنه أن يقطع بكونه آتيًا
بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء ولأجل هذا المعنى يحصل الخوف وأيضًا لا يقطع بأن تلك الشرائط المعتبرة
في قبول الدعاء مفقودة فوجب كونه طامعًا في قبولها فلا جرم قلنا بأن الداعي لا يكون داعيًا إلا إذا كان كذلك
فقوله خوفًا وطمعًا أي تكونون جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل أعمالكم ولا تقطعوا أنكم وإن اجتهدتم
قد أديتم حق ربكم وهذا كقوله والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة ثم قال تعالى إن رحمت الله قريب من المحسنين
وفيه مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في أن الرحمة عبارة عن إيصال الخير والنعمة أو عن إرادة
إيصال الخير والنعمة فعلى التقدير الأول تكون الرحمة من صفات الأفعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات
الذات وقد استقصينا في هذه المسألة في تفسير قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم **المسألة الثانية**
قال بعض أصحابنا ليس لله في حق الكافر رحمة ولا نعمة واحتجوا بهذه الآية وبيانه أن هذه الآية تدل
على أن كل ما كان رحمة لله فهي قريبة من المحسنين فلزم أن يكون كل ما لا يكون قريبًا من المحسنين أن لا يكون رحمة
والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين فوجب أن لا يكون رحمة من الله ولا نعمة منه **المسألة
الثالثة** قالت المعتزلة الآية تدل على أن رحمة الله قريب من المحسنين فلما كان كل من كانت ماهيته محسن
للمحسنين وجب أن لا يحصل منه نصيب لغير المحسنين فوجب أن لا يحصل شيء من رحمة الله في حق الكافرين والعفو
عن العذاب رحمة والتخلص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب أن لا يحصل ذلك لمن لم يكن من المحسنين والعصاة
وأصحاب الكبائر ليسوا محسنين فوجب أن لا يحصل لهم العفو عن العقاب وأن لا يحصل لهم الخلاص من النار والجواب
أن من آمن بالله وأقر بالتوحيد والنبوة فقد أحسن بدليل أن الصبي إذا بلغ وقت الضحوة وآمن بالله ورسوله واليوم
الآخر ومات قبل الوصول إلى الظهر فقد أجمعت الأمة على أنه دخل تحت قوله للذين أحسنوا الحسنى ومعلوم
أن هذا الشخص لم يأت بشيء من الطاعات سوى المعرفة والإقرار لأنه لما بلغ بعد الصبح لم يجب عليه
صلاة الصبح ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلاة الظهر وظاهر أن سائر العبادات لم تجب عليه فثبت
أنه محسن وثبت أنه لم يصدر منه إلا المعرفة والإقرار فوجب أن هذا القدر إحسانًا فيكون فاعله محسنًا
إذا ثبت هذا فنقول كل من حصل له الإقرار والمعرفة كان من المحسنين وقد دلت هذه الآية أن رحمة الله
قريب من المحسنين فوجب بحكم هذه الآية أن يصل إلى صاحب الكبيرة من أهل الصلاة رحمة الله وحينئذ تنقلب
هذه الآية حجة عليهم فإن قالوا المحسنون هم الذين أتوا بجميع وجوه الإحسان فنقول هذا باطل لأن المحسن
من صدر عنه مسمى الإحسان وليس من شرط كونه محسنًا أن يكون آتيًا بكل وجوه الإحسان كما أن العالم
هو الذي له العلم وليس من شرطه أن يحصل جميع أنواع العلم فثبت بهذا أن السؤال الذي ذكروه ساقط وأن
الحق ما ذهبنا إليه **المسألة الرابعة** لقائل أن يقول مقتضى علم الإعراب أن يقال إن رحمة الله
قريبة من المحسنين فما السبب في حذف علامة التأنيث وذكروا في الجواب عنه وجوهًا الأول
أن الرحمة تأنيثها ليس بحقيقي وما كان كذلك فإنه يجوز فيه التأنيث والتذكير عند أهل اللغة **الثاني** قال
الزجاج إنما قال قريب لأن الرحمة والغفران والعفو والإنعام بمعنى واحد فقوله إن رحمت الله قريب بمعنى إنعام الله
قريب وثواب الله قريب فأجري حكم أحد اللفظين على الآخر الثالث قال النضر بن شميل الرحمة مصدر ومن حق المصادر

التذكير

التذكير كقوله فمن جاءه موعظة من ربه فإن الموعظة أريد بها الوعظ فلذلك ذكر وقال
أنا العمامة والمروءة منا قيل أراد بالعمامة السخاء وبالمروءة الكرم والرابع أن يكون هذا على تأويل إن رحمة الله ذات
مكان قريب من المحسنين كما قالوا امرأة تعيش ولابن وتامر أي ذات حيض ولبن وتمر قال الواحدي أخبرني العروضي
عن الأزهري عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب مني وهم قريب مني
وهي قريب مني لأنه في تأويل هو في مكان قريب مني وقد يجوز أيضًا قريبة وبعيدة تبنيها على معنى قربت
وبعدت **المسألة الخامسة** تفسير هذا القرب هو أن الإنسان يزداد في كل لحظة قربًا من الآخرة
وبعدًا من الدنيا فإن الدنيا كالماضي والآخرة كالمستقبل والإنسان في كل ساعة ولحظة يزداد بعدًا عن الماضي
وقربًا من المستقبل ولذلك قال الشاعر

فلا زال ما تهواه أقرب من غد • ولا زال ما تخشاه أبعد من أمس •

ولما ثبت أن الدنيا تزداد بعدًا في كل ساعة وأن الآخرة تزداد قربًا في كل ساعة وثبت أن رحمة الله إنما تحصل
بعد الموت لا جرم ذكر الله تعالى قوله إن رحمت الله قريب من المحسنين بناء على هذا التأويل **قوله تعالى**
وهو الذي يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء
فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث
لا يخرج إلا نكدا كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون اعلم أن في كيفية النظم وجهين **الأول**
أنه تعالى لما ذكر دلائل الإلهية وكمال القدرة والعلم من العالم العلوي وهو السموات والشمس والقمر والنجوم أتبعه
بذكر الدلائل من بعض أحوال العالم السفلي واعلم أن أحوال هذا العالم محصورة في أمور أربعة الآثار العلوية
والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الآثار العلوية الرياح والسحاب والأمطار ويترتب على نزول الأمطار
أحوال النبات وذلك هو المذكور في هذه الآية **الوجه الثاني** في تقرير النظم أنه تعالى لما أقام
الدلالة في الآية الأولى على وجود الإله القادر العالم الحكيم الرحيم أقام الدلالة في هذه الآية على صحة القول
بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج إليه في معرفة المبدأ والمعاد وفي الآية
مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي الريح على لفظ الواحد والباقون الرياح
على لفظ الجمع فمن قرأ الرياح بالجمع حسن وصفه بقوله نشرا لأنه وصف الجمع بالجمع ومن قرأ الريح واحدة قرأ نشرا
جمعا لأنه أراد بالريح الكثرة كقولهم كثر الدرهم والدينار والشاة والبعير وكقوله إن الإنسان لفي خسر ثم قال إلا الذين
آمنوا فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع وأما قوله نشرا ففيه أربع قراءات **أحدها** قراءة الأكثرين
نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسول ورسل والنشور بمعنى المنشور كالركوب بمعنى المركوب
فكأن المعنى رياح منشرة أي مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة
بالمنشار وقال الفراء النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشئ السحاب واحدها نشور وأصله من النشر وهو
الرائحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس ونشر القطر والقراءة الثانية قراءة ابن عامر نشرا بضم
النون وإسكان الشين خففا العين كما يقال كتب ورسل والقراءة الثالثة قراءة حمزة والكسائي نشرا بفتح النون
وإسكان الشين والنشر مصدر نشرت الشيء ضد طويته ويراد بالمصدر هاهنا المفعول والرياح كأنها كانت مطوية
فأرسلها الله منشورة بعد انطوائها فقوله نشرا مصدر هو حال من الرياح والتقدير أرسل الرياح منشرة
ويجوز أيضا أن يكون النشر هاهنا بمعنى الحياة من قولهم أنشر الله الميت فنشر قال الأعشى يا عجبا للميت الناشر
فإذا حمل على ذلك كان المصدر مرادًا به الفاعل كما تقول أتاني ركضا ويجوز أيضا
أن يقال إن الريح إذا أرسلت نشرا استعير لها ذلك ... **والقراءة الرابعة**
حكى صاحب الكشاف ... **والقراءة الخامسة** قراءة عاصم بشرا بالباء المنقوطة بنقطة واحدة من تحت جمع بشير
... الرياح مبشرات ... والبشرى ...
المسألة الثانية ... قوله وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله إن ربكم الله الذي خلق السموات ...
... حركة الهواء ... لذاته ...

من الارض اجزاء ارضية لطيفة تسخنت تسخنا قويا شديدا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد فاذا وصلت الى القرب من الفلك كان الهوا الملتصق بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك فالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهوا يمنع هذه الادخنة من الصعود بل تردها عن سمت حركتها فحينئذ ترجع تلك الادخنة وتتفرق في الجوانب وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ثم كلما كانت تلك الادخنة اكثر وكان صعودها اقوى كان رجوعها ايضا اشد حركة فكانت الرياح اقوى واشد هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل ويدل على بطلانه وجوه

الاول ان صعود الاجزاء الارضية انما يكون لاجل شدة تسخنها ولا شك ان ذلك التسخن عرضي لان الارض باردة يابسة بالطبع فاذا كانت تلك الاجزاء الارضية متصعدة جدا كانت سريعة الانفعال فاذا تصاعدت ووصلت الى الطبقة الباردة من الهوا امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا واذا بردت امتنع بلوغها في الصعود الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك فبطل ما ذكروه والوجه الثاني هب ان تلك الاجزاء الدخانية صعدت الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب ان تنزل على الاستقامة لان الارض جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك لانها تتحرك يمنة ويسرة والوجه الثالث هو ان حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان الرياح اذا اصعدت الغبار الكثير ثم عاد ذلك الغبار ونزل على السطح لتحس اصلا بنزولها ونرى هذه الرياح تقلع الاشجار وتهدم الجبال وتموج البحار والوجه الرابع انه لو كان الامر على ما قالوه لكانت الرياح كلما كانت اشد وجب ان يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية اكثر لكنه ليس الامر كذلك لان الرياح قد تعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر مع ان الحس يشهد انه ليس في ذلك الهوا المتحرك العاصف شيء من الغبار والكدورة فبطل ما قالوه وبطل ايضا الوجوه العلة التي ذكرها في حركة الرياح وقال المنجمون ان قوى الكواكب هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك ايضا بعيد لان الموجب لهبوب الرياح ان كان طبيعة الكوكب وجب دوام الرياح بدوام تلك الطبيعة وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب ان يتحرك هوا كل العالم وليس كذلك وايضا قد بينا ان الاجسام متماثلة فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين بالطبيعة التي لاجلها اقتضت ذلك الاثر لابد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه ان محرك الرياح هو الله سبحانه وثبت بالدليل العقلي صحة قوله وهو الذي يرسل الرياح

المسلة الثالثة قوله نشرا بين يدي رحمته فيه دقيقات احداها ان قوله نشرا اي منشرة متفرقة فجزء من اجزاء الريح يذهب يمنة وجزء اخر يذهب يسرة وكذا القول في سائر الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب اخر فنقول لا شك ان طبيعة الهوا طبيعة واحدة ونسبة قوة الافلاك والانجم والطبائع الى كل واحد من الاجزاء التي لا تتجزى من ذلك الريح نسبة واحدة فاختصاص بعض اجزاء الريح بالذهاب يمنة والجزء الاخر بالذهاب يسرة وجب ان يكون ذلك بتخصيص الفاعل المختار **والفايدة الثانية** في الاية ان قوله بين يدي رحمته اي بين يدي المطر الذي هو رحمة والسبب في حسن هذا المجاز ان اليدين يستعملان للقرب في معنا التقدمة على سبيل المجاز يقال ان الفتن تحدث بين يدي الساعة يريدون قبيلها والسبب في حسن هذا المجاز ان يدي الانسان يتقدمانه فكل ما يتقدم شيا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة فلما كانت الرياح تتقدم المطر لا جرم عبر عنه بهذا اللفظ **فان قيل** قد نجد المطر ولا تتقدمه الرياح قلنا ليس في الاية ان هذا التقدم حاصل في كل الاحوال فلم يتوجه السوال وايضا فيجوز ان تتقدمه هذه الرياح وان كنا لا نشعر بها ثم قال حتى اذا اقلت سحابا ثقالا اقلت فلان الشيء اي حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال من القلة فان من يرفع شيا فانه يرى ما يرفعه قليلا وقوله سحابا ثقالا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى ان السحاب المستمطر للمياه العظيمة انما يبقى معلقا في الهوا لانه تعالى دبر بحكمته ان تحرك الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فيها فوايد احدها ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى البعض ويتراكم وينعقد السحاب الكثير الماطر وثانيها انه بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الاجزاء المائية النزول فلا جرم يبقى معلقا في الهوا **وثالثها** ان بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع الى موضع اخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجه الى نزول الامطار واستغناء غيره عنها **ورابعها** ان حركات الرياح تارة تكون جامعة لاجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها الى البعض حتى ينعقد السحاب الغليظ وتارة تكون مفرقة لاجزاء السحاب مبطلة لها ثم ان الرياح اللواقح **وخامسها** ان هذه الرياح تكون تارة مقوية للزروع والاشجار مكملة لما فيها من النشو والنما وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما تكون في

الخريف **وسادسها** ان هذه الرياح تارة طيبة لذيذة موافقة للابدان وتارة تكون مهلكة بسبب ما فيها من الحرارة الشديدة كما في السموم او بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح الباردة المهلكة جدا **وسابعها** ان هذه الرياح تارة تكون شرقية وتارة غربية وشمالية وجنوبية وهذا ضبط ذكره بعض الناس والا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا اختصاص لها بجانب من جوانب العالم البتة **وثامنها** ان هذه الرياح تارة تصعد من قعر الارض فان من ركب البحر يشاهد ان البحر يحصل له غليان شديد بسبب تولد الرياح في قعر البحر ثم لا يزال يتزايد ذلك الغليان ويقوى الى ان تنفصل تلك الرياح من قعر البحر الى ما فوق البحر وحينئذ يعظم هبوب الرياح في وجه البحر وتارة ينزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح بسبب هذه المعاني ايضا عجيب وعن ابن عمر الرياح ثمان اربع منها عذاب وهي القاصف والعاصف والصرصر والعقيم واربع منها رحمة الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات وعن النبي صلى الله عليه وسلم نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والجنوب من ريح الجنة وعن كعب لو حبس الله الريح عن عباده ثلثة ايام لانتن اكثر الارض وعن السدي انه تعالى يرسل الرياح فتاتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في السما كيف يشا ثم يفتح ابواب السما فيسيل الما على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر اذا عرفت هذا فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكورة مع ان طبيعة الهوا واحدة وتاثيرات الطبائع والانجم والافلاك واحدة يدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل المختار سبحانه وتعالى ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى انا نسوق ذلك السحاب الى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة فان قيل السحاب اذا كان مذكرا وجب ان يقول حتى اذا اقلت سحابا ثقيلا وان كان مؤنثا كان يجب ان يقول سقناها قلنا التوفيق في الجواب ان السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة فكان ذو وجهين والكناية عنه على سبيل التذكير جايز نظرا الى اللفظ وعلى سبيل التانيث ايضا جايز نظرا الى كونه جمعا اما اللام في قوله سقناه لبلد ففيه قولان قال بعضهم هذه اللام بمعنى الى يقال هديته للدين والى الدين وقال اخرون هذه اللام بمعنى من اجل والتقدير سقناه لاجل بلد ميت ليس فيه حيا تسقيه واما البلد فكل موضع من الارض عامر او غير عامر خال او مسكون فهو بلد والطايفة منه بلدة والجمع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الاعشى
وبلدة مثل ظهر الترس موحشة • للجن بالليل في حافاتها زجل •
ثم قال تعالى فانزلنا به الما واختلفوا في ان الضمير في قوله به الى ماذا يعود قال الزجاج وابن الانباري جايز ان يكون فانزلنا بالبلد الما وجايز ان يكون فانزلنا بالسحاب الما لان السحاب آلة لانزال الما ثم قال تعالى فاخرجنا به من كل الثمرات الخالية عايدة الى الما لان اخراج الثمرات كان بالما قال الزجاج وجايز ان يكون التقدير فاخرجنا بالبلد من كل الثمرات لان البلد ليس يختص به ها هنا بلد دون بلد وعلى القول الاول فانه تعالى انما يخلق الثمرات بواسطة الما وقال الاكثرون من المتكلمين ان الثمار غير متولدة من الما بل انه تعالى اجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الما بالتراب وقال جمهور الحكماء لا يمتنع ان يقال انه تعالى اودع في الما قوة وطبيعة ثم ان تلك القوة والطبيعة توجب حدوث الاحوال المخصوصة عند امتزاج الما بالتراب وحدوث الطبائع المخصوصة والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول بان طبيعة الما والتراب واحدة ثم انا نرى انه يتولد في النبات الواحد احوال مختلفة مثل العنب فان قشره بارد يابس ولحمه وماؤه حاران وعجمه بارد يابس فتولد هذه الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الما والتراب يدل على انها انما حدثت باحداث الفاعل المختار لا بالطبع والخاصية ثم قال كذلك نخرج الموتى وفيه قولان **الاول** المراد منه انه تعالى كما يخلق النبات بواسطة انزال المطر كذلك يحيي الموتى بواسطة مطر ينزله على تلك الاجسام الرمية وروي انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني اربعين يوما وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون احيا قال مجاهد اذا اراد الله ان يبعث الموتى امطر السما عليهم حتى تنشق عنهم الارض ثم يرسل الارواح فتعود كل روح الى جسدها **والقول الثاني** ان التشبيه انما وقع بامل الاحيا يعني انه تعالى كما احيا هذا البلد بعد خرابه فانبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر كذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا امواتا لان من قدر على احداث الجسم وخلق الرطوبة والطعوم فيه كان قادرا على احداث الحيوة في بدن الميت والمقصود منه اثبات الدلالة على ان البعث والقيمة حق وظاهر ان اهل الاسلام مختلفون في ان الله تعالى هل يعيد الاجساد البالية ام لا والذي يدل على صحة الاول اي يعيد بعينها تلك الصفات التي كانت قايمة بها والذي يدل على ذلك قوله تعالى وانه تعالى لما قال انه تعالى يخلق الاجسام ابتدا ثم ان تلك الاجزاء مختلطة ويعيدها ثم ان تلك الاجزاء المتفرقة بالمشرق والمغرب ثم ذلك الاجساد فانزل الله تعالى بقدرته الجامعة لتلك الاجزاء المتفرقة فيعيدها كما كانت اول مرة اذا عرفت ذلك فنقول دلت الاية على ان الله تعالى يحيي الاموات

على هذا الوجه كما انه قادر على خلق الاشخاص في الدنيا ابتداء الا انه اجرى عادته بان لا يخلقهم الا من الابوين فهذا جائز ثم قال تعالى لعلكم تذكرون والمعنى انكم لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتاء عارية عن تلك الزينة ثم انه تعالى احياها مرة اخرى فالقادر على احيائها بعد موتها يجب ايضا كونه قادرا على احياء الاجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون المراد منه تذكروا انه لما لم يمتنع هذا المعنى في احد الصورتين وجب ان لا يمتنع في الصورة الاخرى ثم قال تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في هذه الاية قولان **الاول** وهو المشهور ان هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالارض الحرة والارض السبخة وشبه نزول القرآن بنزول المطر فشبه المؤمن بالارض الحرة التي نزل عليها المطر فحصل فيها انواع الازهار والثمار واما الارض السبخة وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات الا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة النقية من شوائب الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل بها نور القرآن ظهرت فيه انواع من الطاعات والمعارف والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والاخلاق الحميدة الا القليل **والقول الثاني** انه ليس المراد من الاية تمثيل المؤمن والكافر وانما المراد ان الارض السبخة يقل نفعها وثمرها ومع ذلك فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الاخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في اداء الطاعات كان ذلك اولى **المسألة الثانية** هذه الاية دالة على ان السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس وذلك لانها دلت على ان الارواح قسمان منها ما يكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومنها ما يكون في اصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما تكون حرة نقية ومنها ما تكون سبخة فاسدة وكما انه لا يمكن ان يتولد في تلك الاراضي السبخة تلك الازهار والثمار التي تتولد في الارض الحرة فلذلك لا يمكن ان يظهر في النفس البليدة الكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات فمنها مجبولة على حب عالم الصفاء والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة القسوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها ما يكون شديد الميل الى قضاء الشهوة متباعدة عن احوال الغضب ومنها ما يكون شديد الميل الى امضاء الغضب وتكون متباعدة عن اعمال الشهوة بل نقول من النفوس ما تكون عظيمة الرغبة في المال دون الجاه ومنهم من يكون بالعكس والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار وقليل الرغبة في النقود ومنهم من تعظم رغبته في تحصيل النقود ولا يرغب في الضياع والعقار واذا تاملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت ان احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله واذا كان كذلك امتنع في النفس الجاهلة المائلة بالطبع الى افعال الفجور ان تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق وثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وان النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة باذن ربها وان النفس الخبيثة لا يخرج نباتها الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول والشر والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الاية في هذه المسألة قوله تعالى باذن ربه وذلك يدل على ان كل ما يعمله المؤمن من خير وطاعة لا يكون الا بتوفيق الله **المسألة الثالثة** قرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته اما قوله تعالى والذي خبث قال الفراء يقال خبث الشيء يخبث خباثة وخبثا وقوله الا نكدا النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل وقال الليث النكد الشؤم واللؤم وقلة العطاء ورجل انكد ونكد قال

واعط ما اعطيته طيبا • لا خير في المنكود والناكد •

اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف الذي هو النبات واقيم المضاف اليه الذي هو الراجع الى ذلك البلد مقامه الا انه كان مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل او يقدر ونبات الذي خبث وقرئ نكدا بفتح الكاف على المصدر اي ذا

نكدا كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون اي نبين ونصرف الآيات لقوم يشكرون وانما خص هذه الاية بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق ذكره هو انه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل تلك الرياح والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة فهذا من احد الوجهين دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ومن الوجه الثاني تنبيه على ايصال هذه النعم العظيمة الى العباد فلاجرم كانت من جهة انها دلائل وجود الصانع وصفاته آيات ومن جهة انها نعم يجب شكرها فلاجرم قال كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون وانما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لانهم هم المنتفعون بها كما قال في اول البقرة هدى للمتقين

قوله تعالى لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون

اعلم انه تعالى لما ذكر في تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين باهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء وفيه فوائد **احداها** التنبيه على ان اعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس من خواص قوم محمد صلى الله عليه وسلم بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة في جميع الامم السالفة والمصيبة اذا عمت خفت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتخفيف ذلك عن قلبه **وثانيها** انه تعالى يحكي في هذه القصص ان عاقبة امر اولئك المنكرين كان الى اللعن في الدنيا والخسار في الآخرة وعاقبة امر المحقين الى الدولة في الدنيا والسعادة في الآخرة وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين **وثالثها** التنبيه على انه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا يهملهم بل ينتقم منهم على اكمل الوجوه **ورابعها** بيان ان هذه القصص دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه كان اميا وما طالع كتابا ولا تلمذ استاذا فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ دل ذلك على انه انما عرفها بالوحي من الله وذلك يدل على صحة نبوته ولقائل ان يقول الاخبار عن الغيوب الماضية لا تدل على المعجز لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد هذه الوقائع فالقاها اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لان علم الغيب ليس الا لله سبحانه واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة قصة ادم وقد سبق ذكرها والقصة الثانية قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الاية وهو نوح بن لامك بن متوشلخ بن اخنوخ واخنوخ اسم ادريس النبي عليه السلام وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف قوله لقد ارسلنا جواب قسم محذوف فان قالوا اما السبب في انهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام الا مع قد وقد ذكر هذا اللام بدون قد نادر كقوله

حلفت لها بالله حلفة فاجر • لناموا

قلنا انما كان كذلك لان الجملة القسمية لا تساق الا تأكيدا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند استماع المخاطب كلمة القسم **المسألة الثانية** قرأ الكسائي غيره بكسر الراء على انه نعت للاله على اللفظ والباقون بالرفع على انه صفة للاله على الموضع لان تقدير الكلام ما لكم اله غيره وقال ابو علي وجه من قرأ بالرفع قوله وما من اله الا الله فكما ان قوله الا الله بدل من قوله ما من اله كذلك قوله غيره يكون بدلا من قوله من اله ويكون غيرا بمنزلة الا وقال صاحب الكشاف قرئ غيره بالحركات الثلاث وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم قالوا واما النصب فعلى الاستثناء بمعنى ما لكم من اله الا اياه كقولك ما في الدار من احد الا زيدا وغير زيد **المسألة الثالثة** قال الواحدي في الكلام حذف وهو خبر ما لانك اذا جعلت غيره صفة لقوله اله لم يبق لهذا النفي خبر والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف فانك اذا قلت زيد العاقل وسكت عليه لم يكن الكلام مفيدا الا اذا ذكرت خبره ويكون التقدير ما لكم من اله غيره في الوجود اقول اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله في الوجود او لا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة فانا نقول لم لا يجوز ان يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة وعلى هذه الماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية الا في حق الله فاذا حملنا الكلام على هذا المعنى استغنينا عن الاضمار الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي الى الماهية لا يمكن لان الحقائق لا يمكن نفيها فلا يمكن ان يقال لا سواد بمعنى ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال ان تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة وحينئذ يجب اضمار الخبر فنقول هذا الكلام بناء على ان الماهية لا يمكن انتفاؤها وارتفاعها وذلك باطل قطعا اذ لو كان الامر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الموجود لان الوجود ايضا حقيقة من الحقائق وماهية من الماهيات فوجب ان لا يرتفع الوجود ايضا فان امكن ارتفاع الوجود مع انه ماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات فان قالوا اذا قلنا لا رجل فعنينا به نفي كونه موجودا فنقول النفي

إلى ماهية الوجود وإنما انصرف إلى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود فنقول تلك الموصوفية يستحيل أن تكون أمراً زائداً على الماهية وعلى الوجود إذ لو كانت موصوفية الماهية بالوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية أيضاً موصوفة بالوجود والكلام فيه كما في قبله فيلزم التسلسل ويلزم أن لا يكون الموجود الواحد موجوداً واحداً بل موجودات غير متناهية وهو محال ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود إما أن يكون أمراً مغايراً للماهية وللوجود وإما أن لا يكون كذلك فإن لم يكن أمراً مغايراً لهما فحينئذ يكون كذلك المغاير ماهية ووجود وماهيته لا تقبل الارتفاع وحينئذ يعود السؤال المذكور فثبت بما ذكرنا أن الماهية إن لم تقبل النفي والرفع فقد امتنع صرف حرف النفي إليها من المفهومات فإن كانت الماهية قابلة للنفي والرفع فحينئذ يمكن صرف كلمة لا في قولنا لا إله إلا الله إلى عين الحقيقة وحينئذ لا يحتاج إلى التزام الحذف والإضمار الذي يذكره النحويون فهذا الكلام عقلي صرف وقع في هذا البحث الذي ذكره النحويون **المسألة الرابعة** قوله لقد أرسلنا فيه قولان قال ابن عباس بعثنا وقال آخرون معنى الإرسال أنه تعالى حمله رسالة يؤديها فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث فيكون البعث كالتابع لا أنه الأصل وهذا البحث مبني على مسألة أصولية وهي أنه هل من شرط إرسال الرسول إلى قوم أن يعرفهم على لسانه أحكاماً لا سبيل لهم إلى معرفتها بعقولهم أو ليس ذلك بشرط بل يكون الغرض من بعثة الرسل مجرد تأكيد ما في العقول وهذا الخلاف إنما يليق بتفاريع المعتزلة ولا يليق بتفاريع مذهبنا وأصولنا **المسألة الخامسة** في الآية فوائد الفائدة الأولى أنه تعالى حكى عن نوح في هذه الآية أشياء أحدها أنه عليه السلام أمرهم بعبادة الله **والثاني** أنه حكم أن لا إله غير الله والمقصود من الكلام الأول إثبات التكليف والمقصود من الكلام الثاني الإقرار بالتوحيد ثم أكد ذلك بقوله إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم ولا شك أن المراد منه إما عذاب يوم القيامة وعلى هذا التقدير فهو تخويفهم بيوم القيامة وهذا هو الدعوى الثالثة أو عذاب يوم الطوفان وعلى هذا التقدير فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله والحاصل أنه تعالى حكى عنه أنه ذكر هذه الدعاوى ولم يذكر على صحة واحد منها دليلاً ولا حجة فإن كان تقديرهم بالإقرار بها على سبيل التقليد فهذا باطل لأن القول بالتقليد باطل وأيضاً فإنه تعالى حكى عن الملأ أنهم ذموا التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة إلى التقليد وإن كان قد أمرهم بالإقرار بها مع ذكر الدليل فهذا غير مذكور واعلم أنه تعالى ذكر في أول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة وصحة المعاد وذلك تنبيه منه تعالى على أن أحداً من الأنبياء لا يدعو إلى هذه الأصول إلا بذكر الحجة والدليل أقصى ما في الباب أنه تعالى ما حكى عن نوح ذكر تلك الدلائل في هذا المقام إلا أن تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن إلى ذكرها حاجة في هذا المقام فترك ذكرها لهذا السبب **الفائدة الثانية** أنه عليه السلام ذكر أولاً قوله اعبدوا الله وثانياً قوله ما لكم من إله غيره والثاني كالعلة للأول لأنه إذا لم يكن لهم إله غيره وكان كل ما حصل عندهم من وجوه النعم والإحسان والبر واللطف حاصلاً منه ونهاية الإنعام توجب نهاية التعظيم فإنما وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لا إله إلا الله ويتفرع على هذا البحث مسألة وهي أنا قبل العلم بأن الإله واحد أو أكثر من واحد لا نعلم أن المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا أو ذاك وإذا جهلنا ذلك فقد جهلنا من كان منعماً علينا وحينئذ لا تحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطاً في حسن العبادة **الفائدة الثالثة** في هذه الآية أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإله هو الذي يستحق العبادة لأن قوله اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إثبات ونفي فيجب أن يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكأن المعنى اعبدوا الله ما لكم من معبود غيره حتى يتطابق النفي والإثبات ثم ثبت بالدليل أن الإله ليس هو المعبود وإلا وجب كون الأصنام آلهة وأن لا يكون الإله إلهاً في الأزل لأنه في الأزل غير معبود فوجب حمل لفظ الإله على أنه مستحق للعبادة واعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله إني أخاف عليكم هل هو اليقين أو الخوف بمعنى الظن والشك قال قوم المراد منه الجزم واليقين لأنه كان جازماً بأن العذاب ينزل بهم إما في الدنيا وإما في الآخرة إن لم يقبلوا ذلك الدين وقال آخرون المراد منه الشك وتقريره من وجوه **الأول** أنه إنما قال إني أخاف عليكم لأنه جوز أن يؤمنوا كما جوز أن يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعاً بنزول العذاب فوجب أن يذكره بلفظ الخوف **والثاني** أن حصول العقاب على الكفر والمعصية أمر لا يعرف إلا بالسمع ولعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسألة فلا جرم بقي متوقفاً مجوزاً أنه تعالى هل يعاقبهم على ذلك الكفر أم لا **والثالث** يحتمل أن يكون المراد من الخوف

الحذر كما قال تعالى في الملائكة يخافون ربهم أي يحذرون المعاصي خوفاً من العقاب **الرابع** أنه يتعذر أن يكون قاطعاً بنزول أصل العذاب لكنه ما كان عارفاً بمقدار ذلك العذاب وأنه عظيم جداً أو متوسط فكان هذا الشك راجعاً إلى وصف العقاب وهو كونه عظيماً أم لا لا إلى أصل حصوله ثم إنه تعالى لما حكى ما ذكره قومه قال قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين قال المفسرون الملأ الكبراء والسادات الذين جعلوا أنفسهم أضداد الأنبياء والدليل عليه أن قوله من قومه يقتضي أن ذلك الملأ بعض قومه وذلك البعض لا بد وأن يكونوا موصوفين بصفة لأجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بأن يكونوا هم الذين يملئون صدور المجالس وتمتلئ القلوب من هيبتهم وتمتلئ الأبصار من رؤيتهم وتتوجه العيون في المحافل إليهم وهذه الصفات لا تحصل إلا في الرؤساء وذلك يدل على أن المراد من الملأ الرؤساء والأكابر وقوله إنا لنراك هذه الرؤية لا بد وأن تكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية وقوله في ضلال مبين أي في خطأ ظاهر وضلال بين ولا بد وأن يكون مرادهم نسبة نوح إلى الضلال في المسائل الأربع التي بينا أن نوحاً عليه السلام ذكرها وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ولما ذكروا هذا الكلام أجاب نوح عليه السلام بقوله يا قوم ليس بي ضلالة فإن قالوا إن القوم قالوا إنا لنراك في ضلال وجوابه أن يقال ليس بي ضلال فلم ترك هذا الكلام وقال ليس بي ضلالة قلنا لأن قوله ليس بي ضلالة أي ليس بي نوع من أنواع الضلالة البتة فكان هذا أبلغ في عموم السلب ثم إنه عليه السلام لما نزه نفسه عن العيب الذي وصفوه به وصف نفسه بأشرف الصفات وأجلها وهو كونه رسولاً إلى الخلق من رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو أمران **الأول** تبليغ الرسالة والثاني تقرير النصيحة فقال أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ أبو عمرو أبلغكم بالتخفيف من الإبلاغ والباقون بالتشديد من التبليغ وكلا الوجهين جاء في التنزيل أما التخفيف فقوله فإن تولوا فقد أبلغتكم والتشديد فقوله بلغت رسالاته **المسألة الثانية** الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو أن تبليغ الرسالة معناه أن يعرفهم أنواع تكاليف الله وأقسام أوامره ونواهيه وأما النصيحة فهو أنه يرغبه في الطاعة ويحذره عن المعصية ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب أبلغ الوجوه وقوله رسالات ربي يدل على أنه تعالى حمله أنواعاً كثيرة من الرسالة وهي أقسام التكاليف من الأوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب في الآخرة ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا وقوله وأنصح لكم قال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك إنما تقول نصحت لك ويجوز أيضاً نصحتك قال النابغة

• نصحت بني عوف فلم يتقبلوا رسولي ولم تنجح لديهم رسائلي •

وحقيقة النصح الإرشاد إلى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه والمعنى أني أبلغكم تكاليف الله ثم أرشدكم إلى الأصوب والأصلح وأدعوكم إلى ما دعاني وأحب لكم ما أحبه لنفسي ثم قال وأعلم من الله ما لا تعلمون وفيه وجوه الأول وأعلم أنكم إن عصيتم أمره عاقبكم بالطوفان **الثاني** وأعلم أنه يعاقبكم في الآخرة عقاباً شديداً خارجاً عما تتصوره عقولكم **الثالث** يجوز أن يكون المراد وأعلم من توحيد الله وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام حمل القوم على أن يرجعوا إليه في طلب تلك العلوم **قوله تعالى** أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوماً عمين. اعلم أن قوله أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا يدل على أن مراد القوم من قولهم لنوح عليه السلام إنا لنراك في ضلال مبين هو أنهم نسبوه في ادعاء النبوة إلى الضلال وذلك من وجوه أحدها أنهم استبعدوا أن يكون لله رسول إلى خلقه لأجل أنهم اعتقدوا أن المقصود من الإرسال هو التكليف والتكليف لا منفعة فيه للمعبود لكونه متعالياً عن النفع والضرر ولا منفعة فيه للعابد لأنه في الحال يوجب المضرة العظيمة وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله قادر على تحصيله بدون واسطة التكليف فيكون التكليف عبثاً والله تعالى متعال عن العبث وإذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة **وثانيها** أن القوم وإن جوزوا التكليف إلا أنهم قالوا إن ما علمنا حسنه بالعقل فعلناه وما علمنا قبحه تركناه وما لم نعلم فيه حسنه ولا قبحه فإن كنا مضطرين إليه فعلناه لعلمنا أنه تعالى منزه عن أن يكلف عبده ما لا طاقة له به وإن لم نكن مضطرين إليه تركناه للحذر عن خطر العقاب لعلمنا أنه تعالى منزه عن أن يكلف عبده ما لا طاقة له به ولما كان رسول العقل كافياً فلا حاجة إلى بعثة رسول آخر **وثالثها** أن بتقدير أنه لا بد من الرسول فإن إرسال الملائكة أولى لأن مهابتهم أشد وطهارتهم أكمل واستغناؤهم عن المأكول والمشروب أظهر وبعدهم عن الكذب والباطل أعظم ورابعها أن بتقدير أن يبعث رسولاً من البشر فلعل القوم اعتقدوا أن من كان فقيراً ولم يكن له تبع

وبراسة فانه لا يليق به منصب الرسالة ولعلهم اعتقدوا ان الذي ظن نوح عليه السلام انه من باب الوحي فهو من جنس الجنون والعته وتخيلات الشيطان فهذا هو الاشارة الى مجامع الوجوه التي لاجلها انكروا الكفار رسالة رجل معين فلهذه الاسباب حكموا على نوح بالضلال ثم ان نوحا عليه السلام ازال شبهتهم وقال انه تعالى خلق الخلق فله بحكم الالهية ان يامر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم عن بعضها ولا يجوز تلك التكاليف من غير واسطة لان ذلك ينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون ذلك الرسول واحدا من الملائكة لما ذكرناه في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فبقي ان يكون ايصال تلك التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وذلك الانسان انما يبلغهم تلك التكاليف لاجل ان ينذرهم ويخوفهم ومتى انذرهم اتقوا مخالفة تكليف الله ومتى اتقوا مخالفة تكليف الله استوجبوا رحمة الله فهذا هو المراد من قوله لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الاية اما قوله او عجبتم فهو للانكار والواو للعطف والمعطوف عليه محذوف كانه قيل اكذبتم وعجبتم ان جاءكم اي عجبتم ان جاءكم ذكر وذكروا في تفسير هذا الذكر وجوها قال الحسن انه الوحي الذي جاءهم به وقال آخرون المراد بهذا الذكر المعجز ثم ذلك المعجز يحتمل وجهين احدهما انه تعالى كان انزل عليه كتابا وكان ذلك الكتاب معجزا فسماه الله تعالى ذكرا كما سمى القرآن بهذا الاسم وجعله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم والثاني ان ذلك المعجز كان سببا آخر سوى الكتاب وقوله على رجل قال الفراء على هاهنا بمعنى مع كما تقول جاءنا الخير على وجهك ومع وجهك كلاهما جائز وقال ابن قتيبة اي على لسان رجل منكم كما قال آتنا ما وعدتنا على رسلك اي على لسان رسلك وقال آخرون ذكر من ربكم منزل على رجل منكم اي تعرفون نسبه فهو منكم نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان المرء بمن هو منه اعرف وبظاهر احواله اعلم وبما يتصف به اسكن واليه اسبق ثم بين تعالى ما لاجله يبعث الرسل فقال لينذركم وما لاجله ينذر فقال ولتتقوا وما لاجله يتقون فقال لعلكم ترحمون وهذا الترتيب في غاية الحسن فان المقصود من البعثة الانذار والمقصود من الانذار التقوى عن كل ما لا ينبغي والمقصود من التقوى الفوز بالرحمة في الدار الآخرة قال الجبائي والكعبي والقاضي هذه الآية دالة على انه تعالى اراد من الذين بعث الرسل اليهم التقوى والفوز بالرحمة وذلك يبطل قول من يقول انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والعناد وخلقهم لاجل العذاب والنار وجواب اصحابنا ان يقولوا لما لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى لزم ذلك وجب القطع بانه تعالى اراد الكفر من الكافر وذلك يبطل مذهبكم ثم بين تعالى انهم مع ذلك كذبوه في دعاء النبوة وتبليغ التكاليف من الله وامروا على ذلك التكذيب ثم انه تعالى انجاه في الفلك وانجى من كان معه من المؤمنين واغرق الكفار والمكذبين وبين العلة في ذلك فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد قال اهل اللغة يقال رجل عم في البصيرة واعمى في البصر فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال زهير

واعلم ما في اليوم والامس قبله ٭ ولكنني عن علم ما في غد عمي ٭

قال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق بين العمي والعامي ان العمي يدل على عمى ثابت والعامي على عمى حادث ولا شك ان عماهم كان ثابتا راسخا والدليل عليه قوله تعالى في آية اخرى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن

قوله تعالى وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون قال الملأ الذين كفروا من قومه إنا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون

فيه ابحاث **البحث الاول** انتصب قوله اخاهم بقوله ارسلنا في اول الكلام والتقدير لقد ارسلنا نوحا الى قومه وارسلنا الى عاد اخاهم هودا **البحث الثاني** اتفقوا على ان هودا ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل كانت هناك قرابة قريبة ام لا قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال آخرون انه كان من بني آدم ومن جنسهم لا من الملائكة [illegible] **الاول** في تسمية هذه الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم وهو البشر ليكون الفهم والانس بكلامه وافعاله اكمل انا بعثنا اليهم شخصا من جنسهم مثل ما لو جئنا من جنسهم **والثاني** انما قال اخاهم اي صاحبهم ورسولهم والعرب تسمي صاحب القوم اخا القوم ومنه قوله تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها وقال صلى الله عليه وسلم ان اخا صدا قد اذن وانما يقيم من اذن يريد صاحبهم **البحث الثالث** قالوا نسب هود هكذا هود بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح واما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالاحقاف قال ابن اسحق والاحقاف الرمل الذي بين عمان الى حضرموت **البحث الرابع** اعلم ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ المذكورة في قصة نوح عليه السلام الا في اشياء **الاول** انه في قصة نوح قال يا قوم اعبدوا الله وفي قصة هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهتهم لحظة واحدة واما هود فما كانت مبالغته الى هذا الحد فلا جرم جاء فاء التعقيب في كلام نوح دون كلام هود **والثاني** انه في قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم وقال في هذه القصة اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون والفرق بينهما ان قبل نوح عليه السلام لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي الطوفان العظيم فلا جرم اخبر نوح عن تلك الواقعة فقال اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة هود عليه السلام فقد كانت مسبوقة بواقعة نوح وكان عهد الناس بتلك الواقعة قريبا فلا جرم اكتفى هود بقوله افلا تتقون والمعنى تعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان قوله افلا تتقون اشارة الى التخويف بتلك الواقعة المتقدمة المشهورة في الدنيا **والفرق الثالث** قال تعالى في قصة نوح قال الملأ من قومه وقال في قصة هود قال الملأ الذين كفروا من قومه والفرق انه كان في اشراف قوم هود من آمن منهم مرثد بن سعد وكان يكتم ايمانه فاريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في اشراف قوم نوح مؤمن **والفرق الرابع** انه تعالى حكى عن قوم نوح انهم قالوا انا لنراك في ضلال مبين وحكى عن قوم هود انهم قالوا انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين والفرق بينهما ان نوحا كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان ايضا مشتغلا باعداد السفينة فكان يحتاج الى ان يتعب نفسه في اعداد السفينة فعند هذا القوم قالوا انا لنراك في ضلال مبين حيث تتعب نفسك في اصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس فيها قطرة من الماء ولم يظهر شيء من العلامات التي تدل على ظهور الماء في تلك المفازة اما هود عليه السلام فما ذكر شيئا الا انه زيف عبادة الاوثان ونسب من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في اسلافهم قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة ثم قالوا وانا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه القطع والجزم وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقال الحسن والزجاج كان تكذيبهم اياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا متيقنين وهذا يدل على ان حصول الشك والتجويز في اصول الدين يوجب الكفر **والفرق الخامس** بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون واما هود عليه السلام فقال ابلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين فنوح عليه السلام قال انصح لكم وهو صيغة الفعل وهود عليه السلام قال وانا لكم ناصح وهو صيغة اسم الفاعل ونوح عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود عليه السلام لم يقل ذلك ولكنه زاد كونه امينا والفرق بينهما ان الشيخ عبد القاهر النحوي ذكر في كتاب دلائل الاعجاز ان صيغة الفعل تدل على التجدد تارة بعد تارة واما صيغة اسم الفاعل فهي دالة على الثبات والاستمرار على ذلك الفعل واذا ثبت هذا فنقول ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ثم انه في اليوم الثاني كان يعود اليهم ويدعوهم الى الله وقد ذكر الله عنه ذلك فقال رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادة نوح عليه السلام العود الى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة الفعل فقال وانصح لكم واما هود عليه السلام فقوله وانا لكم ناصح امين يدل على كونه مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها اما ليس فيها اعلام انه سيعود اليها حالا فحالا ويوما فيوما واما الفرق الآخر في هذه الآية وهو ان نوحا عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود وصف نفسه بكونه امينا والفرق ان نوحا عليه السلام كان اعلى شانا واعظم منصبا في النبوة من هود فلا يبعد ان يقال ان نوحا كان يعلم من اسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل اليه هود فلهذا السبب امسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على ان وصف نفسه بكونه امينا ومقصوده منه امور **احدها** الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من الكاذبين **وثانيها** ان مدار امر الرسالة والتبليغ عن الله على الامانة فوصف نفسه بكونه امينا تقريرا للرسالة والنبوة

وثالثها كانه قال لهم كنت قبل هذه الدعوى امينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا واعترفتم
لي بكوني امينا فكيف تنسبوني الآن الى الكذب واعلم ان الامين هو الثقة وهو فعيل من امن يامن امانا فهو امين وليس
بمعنى واحد واعلم ان القوم لما قالوا له انا لنراك في سفاهة فهو لم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم
والاغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على ان ترك الانتقام اولى كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا
كراما اما قوله ولكني رسول من رب العالمين فهو مدح للنفس باعظم صفات المدح وانما فعل ذلك لانه كان يجب عليه
اعلام القوم بذلك وذلك يدل على ان مدح الانسان نفسه اذا كان في موضع الضرورة جائز **والفرق السادس**
بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال اوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون
وفي قصة هود اعاد هذا الكلام بعينه الا انه حذف منه قوله ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب فيه
انه لما ظهر في القصة الاولى ان فائدة الانذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن الى اعادته في هذه القصة
حاجة واما ما بعد هذه الكلمة فكله من خواص قصة هود عليه السلام وهو قوله تعالى حكاية عن هود
واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح واعلم ان الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع
والمقصود منه ان تذكير النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة وقد ذكر هود
عليه السلام ههنا نوعين من الانعام **الاول** انه تعالى جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح ۵
وذلك بان اورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح **والثاني** قوله وزادكم
في الخلق بسطة وفيه مباحث **البحث الاول** الخلق في اللغة عبارة عن التقدير
فهذا اللفظ انما يتناول الشيء الذي له مقدار وجثة وحجمية فكان المراد حصول الزيادة في اجسامهم ومنهم من حمل
هذا اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لان القوى والقدر متفاوتة فبعضها اعظم وبعضها اضعف اذا عرفت
هذا فنقول لفظ الآية يدل على حصول الزيادة فاما مقدار تلك الزيادة فليس في اللفظ البتة ما يدل عليه
الا ان العقل يدل على ان تلك الزيادة يجب ان تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف المعتاد والا لم يكن
لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فائدة قال الكلبي كان اطولهم مائة ذراع واقصرهم ستين ذراعا وقال آخرون
تلك الزيادة هي مقدار ما يبلغه يد الانسان اذا رفعها ففضلوا على اهل زمانهم بهذا القدر وقال قوم يحتمل ۵
ان يكون المراد من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة
وكون بعضهم محبا للآخر ناصرا له وزوال العداوة والخصومة من بينهم فانه لما خصهم بهذه الانواع من الفضائل
والمناقب فقد قرر لهم حصولها فصح ان يقال وزادكم بسطة في الخلق ولما ذكر هود عليه السلام هذين النوعين
من النعم قال فاذكروا آلاء الله وفيه بحثان **البحث الاول** لا بد في الآية من اضمار والتقدير
واذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بتلك الانعام لعلكم تفلحون وانما اضمرنا العمل لان الفلاح الذي هو الظفر بالثواب
لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد له من العمل واستدل الطاعنون في وجوب الاعمال الظاهرة بهذه الآية وقالوا انه تعالى
رتب حصول الفلاح على مجرد التذكر فوجب ان يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الفلاح **وجوابه** ما تقدم
من ان سائر الآيات ناطقة بانه لا بد من العمل **البحث الثاني** قال ابن عباس آلاء الله اي نعم الله عليكم
قال الواحدي واحد الآلاء إلى وإلو قال الاعشى

ابيض لا يرهب الهزال ولا ۝ يقطع رحما ولا يخون الى

قال ونظير الآلاء الآناء واحدها انى وانى وزاد صاحب الكشاف في الامثلة فقال ضلع واضلاع
وعنب واعناب **قوله تعالى** قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا
بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب اتجادلونني في اسماء
سميتموها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا اني معكم من المنتظرين فانجيناه والذين معه
برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا وما كانوا مؤمنين اعلم ان هودا عليه السلام دعى قومه الى التوحيد
وترك عبادة الاصنام بالدليل القاطع وذلك لانه بين ان نعم الله عليهم كثيرة عظيمة وصريح العقل يدل على انه ليس للاصنام
شيء من النعم على الخلق لانها جمادات والجماد لا قدرة له على شيء اصلا وظاهر ان العبادة نهاية التعظيم ونهاية
التعظيم لا يليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام وذلك يدل على انه يجب عليهم ان يعبدوا الله وان لا يعبدوا
شيئا من الاصنام ومقصود الله تعالى من ذكر اقسام انعامه على العبد هذه الحجة التي ذكرها ثم ان هودا عليه السلام
لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عن هذه الحجة الا التمسك بطريقة التقليد فقالوا اجئتنا لنعبد الله

وحده

وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا وذلك لانه عليه السلام قال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره
افلا تتقون فقوله افلا تتقون مشعر بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا فأتنا بما تعدنا وانما قالوا
ذلك لانهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل انهم قالوا له وانا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا كونه كاذبا
قالوا فأتنا بما تعدنا والغرض منه انه اذا لم ياتهم بذلك العذاب ظهر للقوم كونه كاذبا وانما قالوا ذلك لانهم
ظنوا ان الوعد لا يجوز ان يتاخر فلا جرم استعجلوه على هذا الحد ثم حكى الله تعالى عن هود عليه السلام انه قال
عند هذا الكلام قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب وفيه مسائل **المسألة الاولى** هذا الذي
اخبر الله عنه بانه وقع لا يجوز ان يكون هو العذاب لان العذاب ما كان حاصلا في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه
قال القاضي تفسير هذه الآية على قولنا ظاهر لانا نقول معناه انه تعالى احدث ارادة في ذلك الوقت لان بعد كفرهم
وتكذيبهم حدثت هذه الارادة واعلم ان هذا القول عندنا باطل بل تفسيرنا في الآية وجوه من التاويلات احدها انه
تعالى اخبره في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم فلما حدث الاعلام في ذلك الوقت لا جرم قال هود في ذلك الوقت
وقع عليكم رجس من ربكم **وثانيها** انه جعل المتوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع ونظيره قولك
لمن يطلب منك شيئا قد كان بمعنى انه سيكون ونظيره قوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه يعني سياتي امر الله ۵
وثالثها انا نحمل قوله وقع على معنى وجد وحصل والمعنى ارادة ايقاع العذاب عليكم حصلت من الازل
الى الابد لان قولنا حصل لا اشعار له بالحدوث بعد ما لم يكن **المسألة الثانية** الرجس
لا يمكن ان يكون المراد منه العذاب لان المراد من الغضب العذاب فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير وايضا الرجس ضد
التزكية والتطهير قال تعالى يطهرهم ويزكيهم بها وقال في صفة اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد التطهير
عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة واذا كان كذلك وجب ان يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والافعال
المذمومة اذا ثبت هذا فقوله وقع عليكم من ربكم رجس يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات
القبيحة وذلك يدل على ان الخير والشر من الله قال القفال يجوز ان يكون الرجس هو الازدياد في الكفر بالرين
على القلوب كقوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم اي قد وقع عليكم من الله رين على قلوبكم عقوبة منه بالخذلان لالفكم
الكفر وتماديكم في الغي واعلم انا قد دللنا على ان هذه الآية تدل على قولنا بهذا الذي قاله القفال ان كان المراد منه
ذلك فمرحبا بالوفاق الا انه شديد النفرة عن هذا المذهب والاكثار من التاويلات للآيات الدالة على هذا المذهب فيدل
على انه لا يقول بهذا القول وان كان المراد منه الجواب عما شرحناه فهو ضعيف لانه ليس فيه ما يوجب دفع الدليل
الذي ذكرناه وحاصل الكلام في الآية ان القوم لما اصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله كفرا وهو المراد
من قوله وقع عليكم من ربكم رجس [illegible] وغضب [illegible] ثم قال اتجادلونني في اسماء سميتموها
انتم وآباؤكم [illegible] ما نزل الله بها من سلطان [illegible]
بالالهة مع ان معنى الالهية فيها معدوم [illegible]
[illegible]
[illegible] فانتظروا اني معكم من المنتظرين [illegible]
[illegible]
[illegible] وقطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا [illegible]
[illegible] فان قيل [illegible]
[illegible] وما كانوا مؤمنين [illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في ارض الله ولا تمسوها بسوء فياخذكم عذاب اليم واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الارض مفسدين
اعلم ان هذه القصة هي القصة الثالثة [illegible] وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابو عمرو بن العلاء سميت ثمود لقلة مائها [illegible]
[illegible] وقيل سميت ثمود لانه اسم ابيهم الاكبر وهو ثمود بن عاد بن ارم بن سام بن نوح ۵

المسألة الثانية قرئ وإلى ثمود بمنع الصرف بتأويل القبيلة وإلى ثمود بالصرف بتأويل الحي أو باعتبار الأصل لأنه اسم أبيهم الأكبر وقد ورد القرآن بهما صريحاً قال تعالى ألا إن ثمود كفروا ربهم ألا بعداً لثمود واعلم أنه تعالى حكى عنه أنه أمرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله كما ذكره من قبله من الأنبياء ثم قال قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة وهي تدل على أن كل من كان قبله من الأنبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة لأن التقليد وحده لو كان كافياً لكان ذكر البينة ههنا لغواً ثم بين أن تلك البينة هي الناقة فقال هذه ناقة الله لكم آية وفيه مسائل **المسألة الأولى** ذكروا أنه تعالى لما أهلك عاداً قام ثمود مقامهم وطال عمرهم وكثر تنعمهم ثم عصوا الله وعبدوا الأصنام فبعث الله إليهم صالحاً وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون قالوا تخرج معنا في عيدنا ونخرج أصنامنا وتسأل إلهك ونسأل أصنامنا فإن ظهر أثر دعائك اتبعناك وإن ظهر أثر دعائنا اتبعتنا فخرج معهم فسألوه أن يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة فأخذ مواثيقهم أنه إن فعل ذلك آمنوا به فقبلوا فصلى ركعتين ودعا الله فتمخضت تلك الصخرة كما تتمخض الحامل ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلاً فجعلوا ذلك الماء بالكلية شرباً لها في يوم وفي اليوم الثاني شرباً لكل القوم قال السدي وكانت الناقة في اليوم الذي تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فيعلوانها ثم تأتي فتحلب ما يكفي الكل وكأنها كانت تصب اللبن صباً وفي اليوم الذي يشربون الماء لا تأتيهم وكان معها فصيل لها فقال لهم صالح يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يديه فذبح تسعة نفر منهم أولادهم ثم ولد العاشر فأبى والده أن يذبح ولده فنبت نباتاً سريعاً فلما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب فأرادوا ماء يمزجونه به وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء واشتد ذلك عليهم فقال الغلام هل لكم في أن أعقر هذه الناقة فشد عليها فلما بصرت به شدت عليه فهرب منها إلى خلف صخرة فأحاشوها عليه فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت فذلك قوله فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر وأظهروا حينئذ كفرهم وعتوا عن أمر ربهم فقال لهم صالح إن آية العذاب أن تصبحوا غداً حمر الوجوه واليوم الثاني صفر الوجوه واليوم الثالث سود الوجوه فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا إذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجه كون الناقة آية فقال بعضهم إنها كانت آية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة قال القاضي هذا إن صح فهو معجز من جهات أحدها خروجها من الجبل والثانية كونها لا من ذكر وأنثى والثالثة كمال خلقها من غير تدريج **والقول الثاني** أنها إنما كانت آية لأجل أن لها شرب يوم ولجميع ثمود شرب يوم واستيفاء ناقة شرب أمة من الأمم عجيب وكانت مع ذلك تأتي بما يليق بذلك من الكلأ والحشيش **والقول الثالث** أن وجه الإعجاز فيها أنهم كانوا في يوم شربها يحلبون منها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم وقال الحسن بالعكس من ذلك فقال إنها لم تحلب قطرة لبن قط وهذا الكلام مناقض لما تقدم والقول الرابع أن وجه الإعجاز فيها أن يوم مجيئها إلى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات تأتي واعلم أن القرآن قد دل على أن فيها آية فأما ذكر أنها آية من أي الوجوه فغير مذكور والعلم حاصل بأنها كانت معجزة من وجه ما لا محالة والله أعلم **المسألة الثانية** قوله هذه ناقة الله لكم آية فقوله آية نصب على الحال أي أشير إليها في حال كونها آية ولفظة هذه تتضمن معنى الإشارة وآية في معنى دالة فلهذا جاز أن تكون حالاً **فإن قيل** تلك الناقة كانت آية لكل أحد فلماذا خص أولئك الأقوام بها فقال هذه ناقة الله لكم آية قلنا فيه وجوه أحدها أنهم عاينوها وغيرهم أخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة **وثانيها** لعله يثبت سائر المعجزات إلا أن القوم التمسوا منه هذه المعجزة بعينها على سبيل الاقتراح فأظهرها الله تعالى لهم فلهذا المعنى حسن هذا التخصيص **فإن قيل** ما الفائدة في تخصيص تلك الناقة بأنها ناقة الله قلنا فيه وجوه قيل أضافها إلى نفسه لتشريفها وتخصيصها كقوله بيت الله وقيل لأنه خلقها بلا واسطة وقيل لأنه لا مالك لها غير الله وقيل لأنها حجة الله على القوم ثم قال فذروها تأكل في أرض الله أي الأرض أرض الله والناقة ناقة الله فذروها تأكل في أرض ربها فليست الأرض لكم ولا ما فيها من النبات من إنباتكم ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوها بشيء من أنواع الأذى روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يا علي أشقى الأولين عاقر ناقة صالح وأشقى الآخرين قاتلك ثم قال واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وقيل إنه تعالى لما أهلك عاداً عمر ثمود بلادها وخلفوهم في الأرض وكثروا وعمروا أعماراً طوالاً ثم قال تعالى وبوأكم في الأرض أي أنزلكم والمباءة المنزل في الأرض أي في أرض الحجر بين الحجاز والشام

ثم قال تتخذون من سهولها قصوراً أي تبنون القصور من سهولة الأرض فإن القصور إنما تبنى من الطين واللبن والآجر وهذه الأشياء إنما تتخذ من سهولة الأرض وتنحتون من الجبال بيوتاً يريد تنحتون بيوتاً من الجبال تسكنونها فإن قالوا علام انتصب بيوتاً قلنا على الحال كما يقال خط هذا الثوب قميصاً وابر هذه القصبة قلماً وهي من الحال المقدرة لأن الجبل لا يكون بيتاً في حال النحت ولا الثوب والقصبة قميصاً وقلماً في حال الخياطة والبري قيل كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء وهذا يدل على أنهم كانوا متنعمين مترفين ثم قال فاذكروا آلاء الله يعني قد ذكرت لكم بعض أقسام ما آتاكم الله من النعم وذكر الكل طويل فاذكروا أنتم بعقولكم ما فيها ولا تعثوا في الأرض مفسدين قيل المراد منه النهي عن عقر الناقة والأولى أن يحمل على ظاهره وهو المنع من كل أنواع الفساد

قوله تعالى قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين

اعلم أنا ذكرنا أن الملأ عبارة عن القوم الذين تمتلئ القلوب من هيبتهم ومعنى الآية قال الملأ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا يريد المساكين الذين آمنوا به وقوله لمن آمن منهم بدل من قوله للذين استضعفوا لأنهم المؤمنون واعلم أنه وصف أولئك الكفار بكونهم مستكبرين ووصف أولئك المؤمنين بكونهم مستضعفين وكونهم مستكبرين فعل استوجبوا به الذم وكون المؤمنين مستضعفين معناه أن غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم وهذا ليس فعلاً صادراً عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة ذم في حقهم بل الذم عائد إلى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم ثم حكى تعالى أن هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح فقال المستضعفون نحن مؤمنون مصدقون بما جاء به صالح وقال المستكبرون بل نحن كافرون بما جاء به صالح وهذه الآية من أعظم ما يحتج به في بيان أن الفقر خير من الغنى وذلك لأن الاستكبار إنما يتولد من كثرة المال والجاه والاستضعاف إنما يحصل من قلتهما فبين تعالى أن كثرة المال والجاه حملهم على التمرد والإباء والإنكار والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الإيمان والتصديق والانقياد وذلك يدل على أن الفقر خير من الغنى ثم قال تعالى فعقروا الناقة قال الأزهري العقر عند العرب كشف عرقوب البعير ولما كان العقر سبباً للنحر أطلق العقر على النحر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب واعلم أنه أسند العقر إلى جميعهم لأنه كان برضاهم مع أنه ما باشره إلا بعضهم وقد يقال للقبيلة العظيمة أنتم فعلتم كذا مع أنه ما فعله إلا واحد منهم ثم قال وعتوا عن أمر ربهم يقال عتا يعتو عتواً إذا استكبر ومنه يقال جبار عات قال مجاهد العتو الغلو في الباطل وفي قوله عن أمر ربهم وجهان الأول معناه استكبروا عن امتثال أمر ربهم وذلك الأمر هو الذي أوصله الله إليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله فذروها تأكل في أرض الله الثاني أن يكون المعنى وصدر عتوهم عن أمر ربهم فكأن أمر ربهم بتركها صار سبباً في إقدامهم على ذلك العتو كما يقال الممنوع متبوع وقالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا مكذبين له في كل ما أخبر عنه من الوعد والوعيد ثم قال تعالى فأخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً قال الليث يقال رجف الشيء يرجف رجفاً ورجفاناً كرجفان البعير تحت الرحل وكما ترجف الشجرة إذا أرجفتها الريح ثم قال فأصبحوا في دارهم جاثمين يعني في بلدهم ولذلك وحد الدار كما يقال دار الحرب ومررت بدار البزازين وجمع في آية أخرى فقال في ديارهم لأنه أراد بالدار ما لكل واحد منهم من منزله الخاص به وقوله جاثمين قال أبو عبيدة الجثوم للناس والطير بمنزلة البروك للإبل فجثوم الطير هو وقوعه لاطئاً بالأرض في حال سكونه بالليل والمعنى أنهم أصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى يقال الناس جثم أي قعود لا حراك بهم ولا ينبسون نبسة ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة التي تربط لترمى فثبت أن الجثوم عبارة عن السكون والخمود ثم اختلفوا فمنهم من قال لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل بل سقطوا على وجوههم وقيل وصلت الصاعقة إليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد وقيل بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل متقارب وههنا سؤالات **السؤال الأول** أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين قال تعالى فأخذتهم الرجفة والفاء للتعقيب وهذا يدل على أن الرجفة أخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الأمر كذلك لأنه تعالى قال في آية أخرى تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب والجواب أن الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال فيه إنه حصل عقيبه فزال السؤال **السؤال الثاني**

طعن قوم من الملحدين في هذه الآيات بان الفاظ القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة وهي الرجفة والطاغية
والصيحة وزعموا ان ذلك يوجب التناقض **والجواب** قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما تجاوز
عن حده سواء كان حيوانا او غير حيوان والحق الهاء به للمبالغة فالمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية والطاغوت
قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغ وطاغية وقال تعالى كذبت ثمود بطغواها
وقال في غير الحيوان انا لما طغى الماء اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض وهي حركة
خارجة عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليه واما الصيحة فالغالب ان الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة
الهائلة وكذلك الزجرة قال تعالى فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله الطاعن **السؤال
الثالث** ان القوم قد شاهدوا خروج الناقة من الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين
عند مشاهدة هذه المعجزة من الالجاء وايضا شاهدوا ان الماء الذي كان شربا لكل اولئك الاقوام في احد
اليومين كان شربا لتلك الناقة الواحدة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجز قاهر ثم ان القوم لما نحروها
وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد ان نحروها فلما شاهدوا بعد اقدامهم على نحرها اثار
العذاب وهو ما يروى انهم احمروا في اليوم الاول ثم اصفروا في اليوم الثاني ثم اسودوا في اليوم الثالث
فمع مشاهدة تلك المعجزات القاهرة في اول الامر ثم شاهدوا علامات نزول العذاب الشديد في اخر
الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا على كفره غير تائب منه **والجواب**
ان يقال انهم قبل ان شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحا في نزول العذاب فلما شاهدوا العلامات
خرجوا عند ذلك عن حد التكليف وخرجوا عن ان تكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى عنهم وفيه قولان
الاول انه تولى عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه تعالى قال فاصبحوا في دارهم جاثمين ثم
قال فتولى عنهم والفاء تدل على التعقيب فدل على انه حصل هذا التولي بعد جثومهم **والثاني** انه عليه
السلام تولى عنهم قبل موتهم بدليل انه خاطب القوم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن
لا تحبون الناصحين وذلك يدل على كونهم احياء من ثلثة اوجه احدها انه قال لهم يا قوم والاموات لا يوصفون
بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام وذلك في حق الميت مفقود **والثاني** ان هذه
الكلمات خطاب مع اولئك وخطاب الميت لا يجوز **والثالث** انه قال ولكن لا تحبون الناصحين
فوجب ان يكونوا بحيث تصح حصول المحبة فيهم ويمكن ان يجاب عنه بانه قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميت
وكان قد نصحه فلم يقبل تلك النصيحة حتى القى نفسه في الهلاك يا اخي كم قد نصحتك فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع
وكذا ههنا والفائدة في ذكر هذا الكلام اما لان يسمعه بعض الاحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة واما
لاجل انه احترق قلبه بسبب تلك الواقعة فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك القصة عن قلبه وخف عليه اثر تلك المصيبة
وذكروا جوابا اخر وهو ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما ان نبينا صلى الله عليه وسلم خاطب قتلى بدر
فقيل تكلم مع هؤلاء الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب **قوله تعالى ولوطا
اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين ائنكم لتاتون الرجال شهوة من
دون النساء بل انتم قوم مسرفون وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون**
المراد هذا هو القصة الرابعة قال النحويون انما صرف لوط ونوح لخفته فانه مركب من ثلثة احرف وهو ساكن
الوسط اتاتون الفاحشة اتفعلون السيئة المتناهية في القبح وفي قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين بحثان
البحث الاول قال صاحب الكشاف من الاولى زائدة لتوكيد النفي وافادة معنى
الاستغراق والثانية للتبعيض **فان قيل** كيف يجوز ان يقال ما سبقكم بها من احد من العالمين مع ان
الشهوة داعية الى ذلك العمل ابدا **والجواب** انا نرى كثيرا من الناس يستقذر ذلك
العمل فاذا جاز في الكثير منهم استقذاره لم يبعد ايضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لا يقدم احد من اهل
تلك الاعصار عليه وفيه وجه اخر وهو ان يقال لعلهم بكليتهم اقبلوا على ذلك العمل والاقبال بالكلية
على ذلك العمل مما لم يوجد في الاعصار السالفة قال الحسن كانوا ينكحون الرجال في ادبارهم وكانوا لا ينكحون
الا الغرباء وقال عطاء عن ابن عباس استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض **البحث الثاني** قوله
ما سبقكم يجوز ان تكون مستانفة في التوبيخ ويجوز ان يكون صفة للفاحشة كقوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ
منه النهار وقال الشاعر • ولقد امر على اللئيم يسبني • ثم قال تعالى ائنكم لتاتون الرجال شهوة من دون

النساء بل انتم قوم مسرفون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وحفص عن عاصم انكم بكسر
الالف ومذهب نافع انه يكتفي بالاستفهام في الاول من الثاني في كل القرآن وقرأ ابن كثير ايكم بهمزة غير ممدودة
وتليين الثانية وقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف وتليين الثانية وقرأ الباقون بهمزتين على الاصل قال الواحدي
رحمه الله من استفهم كان هذا استفهاما معناه الانكار لقوله اتاتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة
مستقلة لا تحتاج في تمامها الى شيء **المسئلة الثانية** قوله شهوة مصدر قال ابو زيد شهي يشهى
شهوة وانتصابها على المصدر لان قوله اتاتون الرجال معناه اتشتهون شهوة وان شئت قلت انها مصدر وقعت
موقع الحال **المسئلة الثالثة** في بيان الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل اعلم ان قبح هذا العمل كالامر
المتقرر في الطباع فلا حاجة فيه الى تعديد الوجوه على التفصيل ثم نقول موجبات القبح فيه كثيرة اولها ان اكثر
الناس يحترزون عن حصول الولد لان حصوله يحمل الانسان على طلب المال واتعاب النفس في الكسب الا انه تعالى
جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة حتى ان الانسان لطلب تلك اللذة يقدم على الوقاع وحينئذ يحصل الولد شاء
ام ابى وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع فوضع اللذة في الوقاع يشبه الانسان الذي وضع الفخ لبعض
الحيوانات فانه لا بد وان يضع في ذلك الفخ شيئا يشتهيه ذلك الحيوان حتى يصير سببا لوقوعه في ذلك الفخ فوضع
اللذة في الوقاع يشبه وضع الشيء الذي يشتهيه الحيوان في الفخ والمقصود منه ابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف
الانواع اذا ثبت هذا فنقول لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا يفضي الى الولد لم تحصل الحكمة
المطلوبة ولادى ذلك الى انقطاع النسل وذلك على خلاف حكم الله فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى تحصل تلك
اللذة بالطريق المفضي الى الولد **والوجه الثاني** ان الذكورة مظنة الفعل
والانوثة مظنة الانفعال فاذا صار الذكر منفعلا والانثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس
الحكمة الالهية **والوجه الثالث** الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة الا اذا كان
الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة اخرى سوى قضاء الشهوة لكن قضاء الشهوة من المرأة يفيد فائدة اخرى
سوى قضاء الشهوة وهو حصول الولد وابقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع فاما قضاء الشهوة من الذكر
فانه لا يفيد الا مجرد قضاء الشهوة فكان ذلك تشبها بالبهائم وخروجا عن الغريزة الانسانية فكان في
غاية القبح **الوجه الرابع** هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه يبقى في الحاق العار العظيم
والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول ذلك العيب عنه ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة
منقضية في الحال الحاق العيب الدائم الباقي بالغير **الوجه الخامس** انه عمل يوجب استحكام العداوة
بين الفاعل والمفعول وربما يؤدي ذلك الى اقدام المفعول على قتل الفاعل لاجل انه ينفر طبعه عن رؤيته او على
الحاق الفضيحة به بكل طريق يقدر عليه اما حصول هذا العمل بين الرجل والمرأة فانه يوجب استحكام الالفة والمودة
وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة **الوجه
السادس** انه تعالى اودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا واقع الرجل المرأة قوي الجذب فلم يبق شيء من
المني في المجاري الا ويخرج اما اذا واقع الرجل فلم يحصل في ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمني وحينئذ
لا يكمل الجذب فيبقى شيء من اجزاء المني في تلك المجاري ولا ينفصل ويعفن ويفسد ويتولد منه الاورام الشديدة
والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها الا بالقوانين الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل
[illegible]

منكم ايضا انذا ما نكر على هذا الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم
اناس يتطهرون والمراد اخرجوا لوطا واتباعه لانه تعالى قال في غير هذه السورة اخرجوا آل لوط من قريتكم انهم
اناس يتطهرون ولان الظاهر انهم انما سعوا في اخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه وذلك ليس الا
الا لوطا وقومه وفي قوله تعالى يتطهرون وجوه **الاول** ان ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة
فمن تركه فقد تطهر **والثاني** ان البعد عن الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون عن المعاصي والآثام
الثالث انهم انما قالوا انهم اناس يتطهرون على سبيل السخرية بهم وبتطهرهم من الفواحش كما يقول
الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا المتقشف واريحونا من هذا المتزهد ه ه

قوله تعالى فانجيناه واهله الا امرأته كانت من الغابرين وامطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان
عاقبة المجرمين اعلم ان قوله تعالى فانجيناه واهله يحتمل ان يكون المراد من اهله انصاره واتباعه والذين قبلوا دينه
ويحتمل ان يكون المراد المتصلين اليه بالنسب قال ابن عباس المراد ابنتاه وقوله الا امرأته اي زوجته يقال امرأة الرجل
بمعنى زوجته ولا يقال رجل المرأة بمعنى زوجها لان الزوج بمنزلة المالك لها وليست المرأة بمنزلة المالكة للرجل فاذا
اضيفت الى الرجل بالاسم العام عرفت الزوجية وملك النكاح والرجل اذا اضيف الى المرأة بالاسم العام لم يعرف
الزوجية وقوله كانت من الغابرين يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا مكث وبقي قال الهذلي

فغبرت بعدهم بعيش ناصب • واخال اني لاحق مستتبع

يعني بقيت لمعنى الآية انها كانت من الباقين في عذاب الله وهو قول الحسن وقتادة ويجوز ان يكون المعنى من الغابرين
عن النجاة اي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا النجاة يقال فلان غبر عن هذا الامر اي لم يدركه ويجوز ان يكون المراد
انها لم تسر مع لوط واهله بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب ثم قال وامطرنا عليهم
مطرا يقال مطرتنا السماء وامطرت فالاول نعم وامطرهم مطرا عذابا وكذلك امطر عليهم كان المراد انه يقال امطر
عليهم حجارة من السماء بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ثم قال فانظر كيف كان عاقبة
المجرمين وفيه مسألتان **المسألة الاولى** ظاهر هذا اللفظ وان كان مخصوصا بالرسول
صلى الله عليه وسلم الا ان المراد به سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا **فان قيل** كيف يعتبرون بذلك
وقد امنوا من عذاب الاستئصال قلنا ان عذاب الآخرة اعظم وادوم من ذلك فعند سماع هذه القصة يذكرون
عذاب الآخرة مرتبا على عذاب الاستئصال فيكون ذلك زجرا وتحذيرا **المسألة الثانية**
مذهب الشافعي رضي الله عنه ان اللواطة توجب الحد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا توجبه وللشافعي رضي الله عنه
ان يحتج بهذه الآية من وجوه **الاول** انه ثبت في شريعة لوط رجم اللوطي والاصل في الثابت
البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد صلى الله عليه وسلم ما نسخ هذا الحكم فوجب القول ببقائه
الثاني قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقد بينا في تفسير هذه الآية انها تدل ان شرع من قبلنا
حجة علينا والثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والظاهر ان المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره
وهو انزال الحجر عليهم ومن المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فينصرف اليه فصار تقدير
الآية فانظر كيف امطر الله الحجارة على من يعمل ذلك العمل المخصوص وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون
ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة لحصول هذا الزاجر المخصوص واذا
ظهرت العلة وجب ان يحصل هذا الحكم اينما حصلت هذه العلة

قوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين اعلم ان هذا هو القصة
الخامسة وقد ذكرنا ان التقدير وارسلنا الى مدين اخاهم وذكرنا ان هذه الاخوة كانت في النسب لا في الدين
وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا في مدين فقيل انه اسم البلد وقيل انه اسم القبيلة بسبب انهم اولاد
مدين بن ابراهيم عليه السلام ومدين صار اسما للقبيلة كما يقال بكر وتميم وشعيب من اولاده وهو شعيب
بن نويه بن مدين بن ابراهيم خليل الرحمن واعلم انه تعالى حكى عن شعيب انه امر قومه في هذه الآية باشياء **الاول**
انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غير الله وهذا اصل معتبر في شرائع جميع الانبياء فقال اعبدوا الله ما لكم
من اله غيره **والثاني** انه ادعى النبوة فقال قد جاءتكم بينة من ربكم ويجب ان يكون المراد من البينة ههنا المعجزة
لانه لا بد لمدعي النبوة منها والا لكان متنبئا لا نبيا فهذه الآية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه فاما ان تلك

المعجزة من اي الانواع كانت فليس في القرآن دلالة عليه كما لم يحصل في القرآن دلالة على كثير من معجزات رسولنا
قال صاحب الكشاف ومن معجزات شعيب انه دفع الى موسى عصاه وتلك العصا حاربت التنين وايضا قال
لموسى ان هذه الاغنام تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها منك فكان الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال
كانت معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى في ذلك الوقت ما ادعى الرسالة واعلم ان هذا الكلام بناء على اصل
مختلف بين اصحابنا وبين المعتزلة وذلك لان عندنا ان الذي سيصير نبيا ورسولا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله عليه
انواع المعجزات قبل ايصال الوحي اليه ويسمى ذلك ارهاصا فهذا الارهاص عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز فالاحوال
التي حكاها صاحب الكشاف عندنا ارهاصات لموسى عليه السلام وعند المعتزلة معجزات لشعيب لان الارهاص عندهم
غير جائز **والثالث** انه قال فاوفوا الكيل والميزان واعلم ان عادة الانبياء عليهم السلام
انهم اذا رأوا قومهم مقبلين على نوع من انواع المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر انواع المفاسد بدأوا بمنعهم
عن ذلك النوع وكان قوم شعيب مشغولين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدأ بذكر هذه الواقعة
فقال فاوفوا الكيل والميزان وههنا سؤالان **السؤال الاول** الفاء في قوله فاوفوا توجب
ان يكون الامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله قد جاءتكم بينة من ربكم فكيف الوجه
فيه **والجواب** كانه يقول البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل
وهو امر مستقبح في العقول ومع ذلك فقد جاءت البينة والشريعة الموجبة لتحريمه فلم يبق لكم فيه عذر فاوفوا
الكيل **السؤال الثاني** كيف قال الكيل والميزان ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود
والجواب اراد بالكيل آلة الكيل وهو المكيال او يسمى ما يكال به بالكيل كما قيل العيش لما يعاش به ه
والرابع قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم والمراد انه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن منعهم بعد ذلك
من البخس والتنقيص بجميع الطرق ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة واخذ الرشوة وقطع الطريق وانتزاع
الاموال بطريق الحيل والخامس قوله ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وذلك لانه لما كان اخذ اموال
الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما يوجبان الفساد لا جرم قال بعده ولا تفسدوا في الارض
بعد اصلاحها وقد سبق تفسير هذه الكلمة وذكروا فيه وجوها فقيل ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها بان تقدموا
على البخس في الكيل والوزن لان ذلك يتبعه الفساد وقيل اراد به المنع من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه
وقيل قوله ولا تبخسوا الناس اشياءهم منع من مفاسد الدنيا وقوله ولا تفسدوا في الارض منع من مفاسد الدين حتى
تكون الآية جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين واختلفوا في معنى بعد اصلاحها قيل بعد ان صلحت الارض بمجيء
النبي بعد ان كانت فاسدة بخلوها منه فنهى عن الفساد وقد صارت صالحة وقيل المراد ان لا تفسدوا بعد ان اصلحها الله
بتكثير النعم فيه وكل هذه التكاليف الخمسة ترجع الى اصلين التعظيم لامر الله ويدخل فيه الاقرار بالتوحيد والنبوة
والشفقة على خلق الله ويدخل فيه ترك البخس وترك الافساد وحاصلهما يرجع الى ترك الايذاء كانه تعالى يقول ايصال
النفع الى الكل متعذر اما كف الشر عن الكل ممكن ثم انه عليه السلام لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم وهو اشارة الى هذه
الخمسة والمعنى خير لكم في الآخرة ان كنتم مؤمنين في الآخرة او المراد ان ترك البخس وترك الافساد خير لكم
في طلب المال في الدنيا لان الناس اذا علموا منكم الوفاء والصدق والامانة رغبوا في المعاملات معكم فكثرت اموالكم
ان كنتم مؤمنين اي ان كنتم مصدقين لي في قولي

قوله تعالى ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به وتبغونها عوجا واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وان كان طائفة منكم آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين اعلم ان شعيبا عليه السلام ضم الى ما تقدم ذكره من التكاليف الخمسة اشياء **فالاول**
انه منعهم من ان يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق لاجل ان يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله ولا تقعدوا بكل صراط
قولان **الاول** ان يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس روي انهم كانوا يجلسون على الطرقات
ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام **والثاني** ان يحمل الصراط على مناهج الدين قال صاحب الكشاف
ولا تقعدوا بكل صراط اي ولا تقتدوا بالشيطان في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم قالوا والمراد بالصراط كل ما كان
من مناهج الدين والدليل على ان المراد بالصراط ذلك قوله وتصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط يقال تقعد له بمكان
كذا وعلى مكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذا الموضع لتقارب معانيها فانك اذا قلت
تقعد بمكان فالباء للالصاق وهو قد التصق بذلك المكان وعلى للاستعلاء وهو قد استعلى بذلك المكان وعلى الاستعلا

وهو تعدادها لكان وفي الحلول وهو تدخيل في ذلك المكان وأما قوله توعدون فحله وجل ما عطف عليه النصب
على الحال والتقدير ولا تقعدوا موعدين وصادين عن سبيل الله وأما قوله تبغونها عوجا في سبيل الله والحامل لها فهو
عن القعود على صراط الله بحال الاشتغال بأحد هذه الأمور الثلاثة واعلم أنه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على
البعض وجب حصول المغايرة بينها فقوله توعدون يحصل بذكر أنواع التهديد وأما الصد فقد يكون بالإيقاع وقد يكون
بالوعد بالمنافع على تركه وقد يكون بأن لا يمكنه من الذهاب إلى الرسول ليسمع كلامه وأما قوله تبغونها عوجا فالمراد إلقاء
الشكوك والشبهات والمراد من الآية أن شعيبا منع القوم من أن يمنعوا الناس من قبول الدين الحق بأحد هذه الطرق
الثلاثة وإذا تأملت علمت أن أحدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب أو مقالة إلا بأحد هذه الطرق الثلاثة
ثم قال واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه أنهم إذا تذكروا إسباغ نعمة الله عليهم فالظاهر أن ذلك يحملهم
على الطاعة والبعد عن المعصية قال الزجاج وهذا الكلام يحتمل ثلاثة أوجه كثر عددكم بعد القلة وكثركم
بالغنى بعد الفقر وكثركم بالقدرة بعد الضعف ووجه ذلك أنهم إذا كانوا فقراء أو ضعفاء فهم بمنزلة القليل في أنه
لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة فأما تكثير عددهم بعد القلة فهو أن مدين بن إبراهيم تزوج رئيا بنت لوط فولدت
حتى كثر عددهم ثم قال وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم
من الخزي والنكال ليصير ذلك زاجرا لهم عن العصيان والفساد فقوله واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم المقصود
منه أنهم إذا تذكروا نعم الله عليهم انقادوا وأطاعوا وقوله وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين المقصود منه أنهم إذا عرفوا
أن عاقبة المفسدين المتمردين الخزي والنكال احترزوا عن الفساد والعصيان وأطاعوا فكان المقصود
من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب أولا والترهيب ثانيا ثم قال تعالى وإن كان طائفة
منكم آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا والمقصود منه تقوية قلوب المؤمنين وزجر من لم
يؤمن لأن قوله فاصبروا تهديد وكذلك قوله حتى يحكم الله بيننا والمراد إعلاء درجات المؤمنين وإظهار هوان الكافرين
وهذه الحالة قد تظهر في الدنيا وإن لم تظهر في الدنيا فلا بد من ظهورها في الآخرة ثم قال وهو خير الحاكمين يعني
أنه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف فلا بد وأن يخص المؤمن المتقي بالدرجات العالية والكافر الشقي بأنواع
العقوبات ونظيره قوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض

قوله تعالى

قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا
قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها
إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين

اعلم أن شعيبا لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من أحد أمرين إما أن نخرجك
ونخرج أتباعك من هذه القرية وإما أن تعود إلى ملتنا والإشكال فيه أن قولهم أو لتعودن في ملتنا يدل
على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر وهذا يقتضي أنه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك وذلك في غاية الفساد
وقوله قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها يدل أيضا على هذا المعنى والجواب من وجوه
الأول أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا شعيبا بخطاب أتباعه
وأجروا عليه أحكامهم **الثاني** أن رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون
أنه كان منهم وأن شعيبا ذكر جوابه على وفق ذلك الإيهام **والثالث** أن شعيبا في أول أمره كان يخفي
دينه ومذهبه فتوهموا أنه كان على دين قومه **الرابع** لا يبعد أن يقال إن شعيبا كان على شريعتهم ثم إنه تعالى نسخ تلك
الشريعة بالوحي الذي أوحاه الله **الخامس** المراد من قوله أو لتعودن في ملتنا أي لتصيرن
إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء تقول العرب قد عاد علي من فلان مكروه يريدون قد صار إلي منه المكروه ابتداء
قال الشاعر
فإن تكن الأيام أحسن مرة … إلي فقد عادت لهن ذنوب
أراد لقد صارت لهن ذنوب ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل الإحسان ثم إنه تعالى حكى أن القوم لما قالوا ذلك
أجاب شعيب عن كلامهم بوجهين **الأول** قوله أولو كنا كارهين **والثاني** قوله
قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها والجواب الأول يجري مجرى الرمز في أنه لا يعود إلى ملتهم
وهذا الجواب الثاني تصريح بأنه لا يفعل ذلك فقال إن فعلنا ذلك فقد افترينا على الله كذبا والأصل في النبوة والرسالة
صدق اللهجة والبراءة عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ومعنى قوله إذ نجانا الله منه فيه
وجوه **الأول** معنى إذ نجانا الله منه علمنا قبحه وفساده ونصبت الأدلة على أنه باطل الثاني

المراد

المراد أنه نجى قومه من تلك الأمة إلا أنه نظم نفسه في جملتهم وإن كان بريئا منهم إجراء للكلام على حكم التغليب والثالث
أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم أو اعتقدوا أنه كان كذلك فقوله بعد إذ نجانا الله منها أي على حسب معتقدكم وزعمكم
فأما قوله وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله واعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية على أنه تعالى قد يشاء الكفر
والمعتزلة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يشاء إلا الخير والصلاح أما وجه الاستدلال لأصحابنا فهو من وجهين
الأول قوله إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها يدل على أن المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان الإيمان
يحصل بخلق العبد لكانت النجاة من الكفر حصلت للإنسان من نفسه لا من الله فكان ذلك نقيض قوله بعد إذ نجانا الله منها الثاني
أن معنى الآية أنه ليس لنا أن نعود إلى ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة ولما كانت تلك الملة كفرا كان هذا
تجويزا من شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر فكانت هذه الآية تصريحا من شعيب عليه السلام بأنه تعالى قد يريد
رد المسلم إلى الكفر وذلك عين مذهبنا قال الواحدي ولم يزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب
الأمر ألا ترى إلى قول الخليل عليه السلام واجنبني وبني أن نعبد الأصنام وكثيرا ما كان يقول محمد صلى الله عليه وسلم
يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما **وأجاب**
المعتزلة عنه من وجوه **الأول** أن قوله ليس لنا أن نعود إلى تلك الملة إلا أن يشاء الله أمر ذكره
الله تعالى على سبيل التبعيد كما يقال لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار وشاب الغراب **والثاني** أن هذا مذكور على طريق
التبعيد كما قال لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عليه السلام عوده إلى ملتهم
بما علم أنه لا يكون نفيا لذلك أصلا فهو على طريق التبعيد لا على وجه الشرط **الثالث**
أن قوله إلا أن يشاء الله ليس فيه بيان أن الذي شاء الله ما هو فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء الله ربنا بأن يظهر هذا
الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل وذلك لأنه عند الإكراه على إظهار الكفر بالقتل يجوز إظهاره وما كان جائزا
كان مرادا لله تعالى وكون الصبر أفضل من الإظهار لا يخرج ذلك الإظهار من أن يكون مرادا لله تعالى كما أن المسح على الخفين
مراد لله تعالى وإن كان غسل الرجلين أفضل **الرابع** أن قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الإخراج عن القرية فيحمل قوله
وما يكون لنا أن نعود فيها إلى القرية لأنه تعالى كان قد حرم عليه إذا أخرجوه عن القرية أن يعود فيها إلا بإذن الله
ومشيئته **الخامس** أن يقول وجب حمل المشيئة ههنا على الأمر لأن قوله وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله
معناه فإنه إذا شاء كان لنا أن نعود فيها أي يكون ذلك العود جائزا والمشيئة عند أهل السنة لا توجب جواز الفعل
فإنه تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ولا يجوز له فعله إنما الذي يوجب الجواز هو الأمر فثبت أن المراد من المشيئة ههنا
الأمر فكان التقدير إلا أن يأمر الله بعودنا في ملتكم فإنا نعود إليها والشريعة التي صارت منسوخة لا يبعد أن يأمر الله
بالعمل بها مرة أخرى وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم **والوجه السادس** للقوم
في الجواب ما ذكره الجبائي فقال المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف التعبد فيها بالأوقات كالصلاة
والصيام وغيرهما فقال شعيب وما يكون لنا أن نعود في ملتكم ولما دخل في ذلك كل ما هم عليه وكان من الجائز أن يكون بعض
تلك الأحكام والشرائع باقيا غير منسوخ لا جرم قال إلا أن يشاء الله والمعنى إلا أن يشاء الله إبقاء بعضها فيدلنا عليه فحينئذ
لا نعود إليه فهذا الاستثناء عائد إلى الأحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها وغير عائد إلى ما لا يقبل التغيير
البتة فهذه أسئلة القوم على هذه الطريقة وهي جيدة وفي الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ولا يلزم من ضعف
استدلال أصحابنا بهذه الآية دخول الضعف في المذهب وأما المعتزلة فقد تمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين
الأول أنه قال الظاهر قوله وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا يقتضي أنه لو شاء الله
عودنا إليها لكان لنا أن نعود إليها وذلك يقتضي أن كل ما شاء الله وجوده كان فعله جائزا مأذونا فيه ولم يكن حراما
قالوا وهذا عين مذهبنا أن كل ما أراد الله حصوله كان حسنا مأذونا فيه وما كان حراما ممنوعا عنه لم يكن مرادا
لله تعالى **والوجه الثاني** لهم أنهم قالوا إن قوله لنخرجنك أو لتعودن لا وجه للفصل بين هذين
القسمين على قول الخصم لأن على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم إلى تلك الملة أيضا بخلق الله وإذا كان
حصول القسمين بخلق الله لم يبق للفرق بين القسمين فائدة واعلم أنه لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية
وجب الرجوع إلى سائر الآيات في هذا الباب أما قوله وسع ربنا كل شيء علما ففيه مسائل **المسئلة الأولى**
في تعلق هذا الكلام بالكلام الأول وجوه قال القاضي قد تعلق أصحابنا بقول الجبائي أن قول شعيب إلا أن يشاء الله
ربنا معناه إلا أن تختلف المصلحة في تلك العبادات فحينئذ تكلفنا بها والعالم بالمصالح ليس إلا من وسع علمه كل شيء
فلذلك أتبعه بهذا القول وقال أصحابنا وجه تعلق هذا الكلام بما قبله هو أن القوم لما قالوا لشعيب إما أن تخرج

من قريتنا وأما أن نعود إلى ملتنا فقال شعيب وسع ربنا كل شيء علما وما كان في علمه حصول قسم ثالث وهو أن نبقى في هذه القرية من غير أن نعود إلى ملتكم بل نجعلكم مقهورين تحت أمرنا ذليلين خاضعين تحت حكمنا وهذا الوجه أولى مما قاله القاضي لأن قوله على الله توكلنا لا يليق بهذا الوجه إلا بما قاله القاضي

المسئلة الثانية قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على أنه تعالى كان عالما في الأزل بجميع الأشياء لأن قوله وسع فعل ماض فيتناول كل ما مضى وإذا ثبت أنه كان في الأزل عالما بجميع المعلومات ثبت أن تغير معلومات الله تعالى محال لزم أنه لزمت الأحكام وجفت الأقلام والسعيد من سعد في علم الله والشقي من شقي في علم الله

المسئلة الثالثة قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على أنه علم الماضي والحال والمستقبل وعلم المعدوم أنه لو كان كيف كان يكون فهذه أقسام أربعة ثم إن كل واحد من هذه الأقسام الأربعة يقع على أربعة أوجه وأما الماضي فإنه علم أنه لما كان ماضيا فإنه كيف كان وعلم أنه لو لم يكن ماضيا بل كان حاضرا فإنه كيف يكون وعلم أنه لو كان مستقبلا كيف يكون وعلم أنه لو كان عدما محضا كيف يكون فيحصل أقسام أربعة بحسب الماضي واعتبر هذه الأقسام الأربعة بحسب الحال وبحسب المستقبل وبحسب المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر ثم اعتبر هذه الأقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والألوان والطعوم والروائح وكذا القول في سائر المفردات من أنواع الأعراض وأجناسها فحينئذ يلوح للعقل من قوله وسع ربنا كل شيء علما بحر لا نهاية له مجموع عقول العقلاء إلى أول خلوة من خلوات ساحله

المسئلة الرابعة قال الواحدي قوله وسع ربنا كل شيء علما منصوب على التمييز وأعلم أنه عليه السلام ختم كلامه بأمرين الأول التوكل على الله فقال على الله توكلنا فهذا يفيد الحصر أي عليه توكلنا لا على غيره وكأنه في هذا المقام عزل عن الأسباب وارتقى منها إلى مسبب الأسباب **والثاني** الدعاء فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق قال ابن عباس والحسن وقتادة والسدي احكم واقض وقال الفراء أهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لأنه يفتح مواضع الحق وعن ابن عباس أنه قال ما كنت أدري معنى قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها تعال أفاتحك أي أحاكمك قال الزجاج وجائز أن يكون قوله افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي أظهر أمرنا حتى ينفتح بيننا وبين قومنا وينكشف والمراد منه أن ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين وعلى كون شعيب وقومه محقين وعلى هذا الوجه فالفتح يراد به الكشف والتبيين ثم قال وأنت خير الفاتحين والمراد منه الثناء على الله واحتج أصحابنا بهذا اللفظ على أنه هو الذي يخلق الإيمان في العبد وذلك لأن الإيمان أشرف المحدثات وأفضل المنافع والخيرات والإيمان فتح لأنه يفتح أبواب الخيرات ولو فسرنا الفتح بالكشف والتبيين فلا شك أن الإيمان كذلك إذا ثبت هذا فنقول لو كان موجد الإيمان هو العبد لكان خير الفاتحين هو العبد وذلك ينفي كونه تعالى خير الفاتحين والعبد خير الفاتحين وهو محال

قوله تعالى وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين

اعلم أنه تعالى بين عظم ضلالهم بتكذيب شعيب ثم بين أنهم لم يقتصروا على ذلك حتى أضلوا غيرهم ولاموهم على متابعته فقالوا لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون واختلفوا فقال بعضهم خاسرون في الدين وقال آخرون خاسرون في الدنيا لأنه يمنعكم من أخذ الزيادة من أموال الناس وعند هذا المقال كمل حالهم في الضلال أولا والإضلال ثانيا فاستحقوا الإهلاك فلهذا قال تعالى فأخذتهم الرجفة وهي الزلزلة الشديدة المهلكة فإذا انضاف إليها الحر الشديد المهلك على ما ذكره الله تعالى في قصة الظلة كان الهلاك أعظم لأنه أحاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم فأصبحوا في دارهم أي في مساكنهم جاثمين أي خامدين ساكنين بلا حياة وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الألفاظ ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها وفيه بحثان **البحث الأول** في قوله لم يغنوا فيها قولان أحدهما يقال غنينا بالمكان إذا أقمنا به وغني القوم في دارهم إذا طال مقامهم فيها والمغاني المنازل التي كان بها أهلوها واحدها مغنى قال الشاعر

ولقد غنوا فيها بأنعم عيشة ● في ظل ملك ثابت الأوتاد ●

أراد أقاموا فيها وعلى هذا الوجه كان قوله كأن لم يغنوا فيها كأن لم يقيموا فيها ولم ينزلوا فيها **والثاني** قال الزجاج كأن لم يغنوا فيها كأن لم يعيشوا فيها مستغنين يقال غني الرجل يغنى إذا استغنى وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر وإذا عرفت هذا فنقول على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط في تلك الديار قال الشاعر

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا ● أنيس ولم يسمر بمكة سامر ●

بلى

بلى نحن كنا أهلها فأبادنا ● صروف الليالي والجدود العواثر ●

البحث الثاني قوله الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها يدل على أن ذلك العذاب كان مختصا بأولئك المكذبين وذلك يدل على أشياء أحدها أن ذلك العذاب إنما حدث بتخليق فاعل مختار وليس ذلك أثر الكواكب والطبيعة والاتصال وإلا لحصل في حق أتباع شعيب كما حصل في حق الكفار والثاني يدل على أن ذلك الفاعل المختار عالم بجميع الجزئيات حتى يمكنه التمييز بين المطيع والعاصي **والثالث** يدل على المعجز العظيم في حق شعيب لأن العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة كان ذلك من أعظم المعجزات ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين وإنما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم الأمر ولتعظيم ما استحقوا من الجزاء على جهلهم والعرب تكرر مثل هذا في التفخيم والتعظيم فيقول الرجل لغيره أخوك الذي ظلمنا أخوك الذي أخذ أموالنا أخوك الذي هتك أعراضنا وأيضا إن القوم لما قالوا لئن اتبعتم شعيبا إنكم إذا لخاسرون بين تعالى أن الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون ثم قال تعالى فتولى عنهم واختلفوا في أنه تولى بعد نزول العذاب بهم أو قبل ذلك وقد سبق ذكر هذه المسئلة قال الكلبي خرج من بينهم ولم يعذب قوم نبي حتى أخرج من بينهم ثم قال فكيف آسى على قوم كافرين الأسى شدة الحزن قال العجاج ● وانحلبت عيناه من فرط الأسى ● إذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان **الأول** أنه اشتد حزنه على قومه لأنهم كانوا كثيرين وكان يتوقع منهم الاستجابة للإيمان فلما نزل بهم ذلك الهلاك العظيم حصل في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الألفة ثم عزى نفسه وقال فكيف آسى على قوم كافرين لأنهم هم الذين أهلكوا أنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر والقول الثاني أن المراد لقد أعذرت إليكم في الإبلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف آسى عليكم يعني أنهم ليسوا مستحقين بأن يأسى الإنسان عليهم قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن وثاب فكيف إيسى بكسر الهمزة

قوله تعالى وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون

اعلم أنه تعالى لما عرفنا أحوال هؤلاء الأنبياء وأحوال ما جرى على أممهم كان من الجائز أن يظن أنه تعالى ما أنزل عذاب الاستئصال إلا في زمن هؤلاء الأنبياء فقط فبين في هذه الآية أن هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي بها يفعل ذلك فقال وما أرسلنا في قرية من نبي وإنما ذكر القرية لأنها مجتمع القوم الذين إليهم يبعث الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لأنها مجتمع الأقوام وقوله من نبي فيه حذف وإضمار والتقدير من نبي فكذب أو فكذبه أهلها إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء قال الزجاج البأساء كل ما نالهم من الشدة في أحوالهم والضراء ما نالهم من الأمراض وقيل على العكس ثم بين تعالى أنه يفعل ذلك لكي يضرعوا ومعناه يتضرعوا والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى والمعتزلة تمسكوا بقوله لعلهم لأنه لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى فوجب حمله على أن المراد أنه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت المعتزلة وهذا يدل على أنه تعالى أراد من كل المكلفين الإيمان والطاعة وقال أصحابنا لما ثبت بالدليل أن تعليل أفعال الله وأحكامه محال وجب حمل الآية على أنه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان ذلك شبيها بالعلة والغرض ثم بين تعالى أن تدبيره في أهل القرى لا يجري على نمط واحد وإنما يدبرهم بما يكون إلى الإيمان أقرب فقال ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لأن ورود النعمة في البدن والمال بعد البأساء والضراء يدعو إلى الانقياد والاشتغال بالشكر ومعنى الحسنة والسيئة ههنا الشدة والرخاء قال أهل اللغة السيئة كل ما يسوء صاحبه والحسنة ما يستحسنه الطبع والعقل والمعنى أنه تعالى يأخذ أهل المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء أخرى وقوله حتى عفوا قال الكسائي يقال قد عفا الشعر وغيره إذا كثر يعفو فهو عاف ومنه قوله تعالى حتى عفوا يعني كثروا ومنه ما ورد في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم أمر أن تحفى الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر وتكثر وقوله وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء والمعنى أنهم متى نالهم شدة قالوا إن هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل وزعموا أن هذه حالات الدهر ولم يك ما مسنا من البأساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على أنهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله عليه من رخاء بعد شدة وأمن بعد خوف بل عدلوا إلى أن هذه عادة الزمان في أهله فمرة يحصل فيهم الشدة والنكد ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة فبين تعالى أنه أزال عذرهم وأزاح علتهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الإمهال وقوله فأخذناهم بغتة والمعنى أنهم لما تمردوا على التقديرين أخذهم الله بغتة ليكون ذلك أعظم في الحسرة وقوله وهم لا يشعرون أي بنزول العذاب والحكمة في حكاية هذا المعنى أن يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها

احوالهم

ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون افامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا بياتا وهم نائمون اوامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين عصوا وتمردوا اخذهم الله بغتة بين في هذه الاية انهم لو اطاعوا لفتح عليهم ابواب الخيرات فقال ولو ان اهل القرى امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واتقوا ما نهى الله عنه وحرمه لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض بركات السماء بالمطر وبركات الارض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والانعام وحصول الامن والسلامة وذلك لان السماء تجري مجرى الاب والارض مجرى الام ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله تعالى وتدبيره وقوله ولكن كذبوا يعني الرسل فاخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر والمعصية ثم انه تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستيصال فقال افامن اهل القرى وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم والمقصود انه تعالى خوفهم من نزول ذلك العذاب عليهم في الوقت الذي يكونون في غاية الغفلة وهو حال النوم بالليل وحال الضحى بالنهار لانه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا فهي لعب ولهو ويحتمل خوضهم في كفرهم لان ذلك كاللعب في انه يضر ولا ينفع وقرء ابن كثير ونافع وابن عامر او امن بسكون الواو وهو حرف العطف دخلت عليه همزة الاستفهام كما دخل في قوله اثم اذا ما وقع وقوله اوكلما عاهدوا ومعنى هذه القراءة انه عطف بما قبلها وما بعدها لان قبلها افامن اهل القرى وما بعدها افامنوا مكر الله اولم يهد للذين يرثون الارض وقرا ابن عامر او امن ساكنة الواو واو تستعمل على ضربين **احدهما** ان تكون بمعنى احد الشيئين كقوله زيدا وعمرا جاءه والمعنى احدهما جاء **والضرب الثاني** ان تكون للاضراب عما قبلها كقولك انا اخرج ثم تقول او اقيم اضربت عن الخروج واثبت الاقامة كانك قلت لا بل اقيم فوجه هذه القراءة انه جعل او للاضراب لا على انه ابطل الاول وهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه فكان المعنى في هذه الاية امنوا هذه الضروب من العذاب وان شئت جعلت او ها هنا التي لاحد الشيئين ويكون المعنى افامنوا احدى هذه العقوبات وقوله ضحى الضحى صدر النهار واصله الظهور من قولهم ضحى للشمس اذا برز لها ثم قال تعالى افامنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في سورة آل عمران عند قوله ومكروا ومكر الله ونقول قوله افامنوا مكر الله المراد ان ياتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه التحذير وسمي هذا العذاب مكرا توسعا لان الواحد منا اذا اراد المكر بصاحبه فانه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمي العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون وبين انه لا يامن نزول عذاب الله على هذا الوجه الا القوم الخاسرون وهم الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم فلا يخافونه ومن كان هذا سبيله فهو اخسر الخاسرين في الدنيا والاخرة لانه اوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الاخرة في اشد العذاب

قوله تعالى اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين

اعلم انه تعالى لما بين فيما تقدم من الايات حال الكفار الذين اهلكهم بالاستيصال مجملا ومفصلا اتبعه ببيان ان الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح اديانهم وطاعاتهم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلف القراء فقرا بعضهم اولم يهد بالياء المنقوطة من تحت وبعضهم بالنون قال الزجاج اذا قرئ بالياء المنقوطة من تحت كان قوله ان لو نشاء مرفوعا بانه فاعله بمعنى اولم يهد للذين يخلفون اولئك المتقدمين ويرثون ارضهم وديارهم هذا الشان وهو انا لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم واهلكنا الوارثين كما اهلكنا الموروثين واذا قرئ بالنون فهو منصوب كانه قيل اولم نهد للوارثين هذا الشان بمعنى اولم نبين لهم انا لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم والله اعلم **المسئلة الثانية** المعنى اولم نبين للذين يبقون في الارض بعد اهلاك من كان قبلهم من الامم الذين ورثوا الارض بعد هلاكهم وهو معنى قوله لو نشاء اصبناهم اي عاقبناهم بذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم اي ان لم نهلكهم بالعقاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون اي لا يقبلون ولا يتعظون ولا ينزجرون وانا قلنا ان المراد اما الاهلاك واما الطبع على القلب لان الاهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب فانه اذا اهلكه يستحيل ان يطبع على قلبه **المسئلة الثالثة** استدل اصحابنا على انه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في ايات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع انه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها ان صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة عن الايمان وقال الكعبي انما اضاف الطبع الى نفسه لاجل ان القوم انما صاروا الى ذلك الكفر عند امره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا واعلم ان البحث عن حقيقة الطبع

والختم

والحشر تقدم مرارا كثيرة فلا فائدة في الاعادة **المسئلة الرابعة** قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله او معطوف على ما قبله فيه قولان **الاول** انه منقطع عن الذي قبله لان قوله اصبناهم ماض وقوله ونطبع مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع عما قبله والتقدير ونحن نطبع على قلوبهم والقول الثاني انه معطوف على ما قبله قال صاحب الكشاف هو معطوف على ما دل عليه معنى اولم يهد كانه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم او معطوف على قوله يرثون الارض ثم قال ولا يجوز ان يكون معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا كفارا وكل كافر فهو مطبوع على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال هذا تقرير قول صاحب الكشاف على اقوى الوجوه وهو ضعيف لان كونه مطبوعا عليه في الكفر لا يمنع من ان يكون هذا انما في الحصة الفعل ثم قال تعالى تلك القرى نقص عليك من انبائها قوله تلك مبتدا والقرى صفته ونقص عليك خبره والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق وهم قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب نقص عليك من اخبارها وكيف اهلكت واما اخبار غير هولاء الاقوام فلم نقصها عليك وانما خص الله انباء اهل هذه القرى لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا انهم على الحق فذكرها الله تعالى تنبيها لقوم محمد صلى الله عليه وسلم عن الاحتراز عن مثل تلك الاعمال ثم عزاه الله تعالى بقوله ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات يريد الانبياء الذين ارسلوا اليهم وقوله فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فيه اقوال **الاول** قال ابن عباس والسدي فما كان اولئك الكفار ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذ ميثاقهم حين اخرجهم من ظهر ادم فامنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب **الثاني** قال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤيتهم المعجزات بما كذبوا قبل رؤيتهم تلك المعجزات **الثالث** ما كانوا لو احييناهم بعد اهلاكهم ورددناهم الى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا به قبل اهلاكهم ونظيره ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه **والرابع** انهم قبل مجيء الرسل كانوا مصرين على الكفر فهولاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل ايضا **والخامس** ليؤمنوا في الزمان المستقبل ثم انه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين قال الزجاج والكاف في كذلك نعت والمعنى مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب كفار الامم الخالية يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب عليهم ان لا يؤمنوا ابدا

قوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين فيه اقوال **الاول** قال ابن عباس يريد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله وهم في صلب ادم حيث قال الست بربكم قالوا بلى فلما اخذ الله منهم هذا العهد واقروا به ثم خالفوا ذلك صار كانه ما كان لهم عهد فلهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد **والثاني** قال ابن مسعود العهد هنا الايمان والدليل عليه قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا يعني امن وقال لا اله الا الله **والثالث** ان العهد عبارة عن وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة وعلى هذا التقدير فالمراد وما وجدنا لاكثرهم من الوفاء بالعهد ثم قال وان وجدنا اكثرهم لفاسقين واعلم ان الثابت والحديث وجدنا اكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة تاركين عن الدين

قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى باياتنا الى فرعون وملائه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين

اعلم ان هذا هو القصة السادسة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة وذكر في هذه القصة من الشرح والتفصيل ما لم يذكر في سائر القصص لاجل ان معجزات موسى كانت اقوى من معجزات سائر الانبياء وجهل قومه كان اعظم واخش من جهل سائر الاقوام واعلم ان الكناية في قوله من بعدهم يجوز ان تعود الى الانبياء الذين جرى ذكرهم ويجوز ان تعود الى الامم الذين تقدم اهلاكهم وقوله باياتنا فيه مباحث **البحث الاول** هذه الاية تدل على ان النبي لا بد له من اية ومعجزة بها يمتاز عن غيره اذ لو لم يكن مختصا بهذه الاية لم يكن قبول قوله اولى من قبول غيره والبحث الثاني هذه الاية تدل على انه تعالى اتاه ايات كثيرة ومعجزات كثيرة **البحث الثالث** قال ابن عباس اول اياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا باب فرعون ففزع منه فشاب راسه فاستحيى فخضب بالسواد فهو اول من خضب قال واخر الايات الطمس قال وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القران كقوله هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى وذكر الله من تلك المارب في القران قوله فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وذكر ابن عباس اشياء منها انه كان يضرب بها الارض فتنبت ومنها انه كان يحارب بها اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تشتعل في الليل كاشتعال الشمعة ومنها انه كان يصيرها كالحبل الطويل فينزح به الماء من البئر العميقة واعلم ان الفوائد المذكورة في القران معلومة فاما الامور التي هي غير مذكورة في القران فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا وقوله انه كان يضرب بها الارض فتخرج النبات ضعيف لان القران يدل على ان موسى عليه السلام كان يفزع الى العصا في الخارج من الحجر وما كان يفزع اليه في طلب الطعام اما قوله فظلموا بها اي ظلموا بالايات التي جاءتهم لانه لما كان الظلم وضع الشيء في غير موضعه فلما كانت تلك الايات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا بها فوضعوا الانكار في موضع الاقرار والكفر في موضع الايمان كان ذلك ظلما منهم على تلك الايات ثم قال فانظر اي بعين عقلك كيف كان عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم

قوله تعالى وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فارسل معي بني اسرائيل

قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة فكانه قال يا ملك مصر وكان اسمه قابوس وقيل الوليد بن مصعب بن الريان **المسئلة الثانية** قوله اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود الاله تعالى فان قوله رب العالمين يدل على ان العالم موصوف بصفات لاجلها افتقر الى رب يربيه واله يوجده ويخلقه قال حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق والمعنى ان الرسول لا يقول الا الحق فصار نظم الكلام كانه قال انا رسول الله ورسول الله لا يقول الا الحق ينتج اني لا اقول الا الحق ولما كانت المقدمة الاولى خفية وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ذكر ما يدل على صحة المقدمة الاولى وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم وهي المعجزة الظاهرة القاهرة ولما قرر رسالته فرع عليه تبليغ الحكم وهو قوله فارسل معي بني اسرائيل فلما سمع فرعون هذا الكلام قال ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين واعلم ان دليل موسى عليه السلام مبنيا على مقدمات احدها ان لهذا العالم الها قادرا عالما حكيما **والثانية** انه ارسله اليهم بدليل انه اظهر المعجز على وفق دعواه ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون رسولا حقا **والثالثة** انه متى كان الامر كذلك كان كلما يبلغه من الله اليهم حقا وصدقا ثم ان فرعون ما نازعه في شيء من هذه المقامات الا في طلب المعجز وهذا يوهم انه كان مساعدا على صحة سائر المقامات وقد ذكرنا في سورة طه ان العلماء اختلفوا في ان فرعون هل كان عارفا بربه ام لا ولعجب ان يقال ان طلبه المعجز يدل اولا على وجود الاله القادر المختار وثانيا على ان الاله جعله قائما مقام تصديق ذلك الرسول فلعل فرعون كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار وطلب منه اظهار تلك البينة حتى انه ان اظهرها واتى بها كان ذلك دليلا على وجود الاله اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة كونه مقرا بوجود الاله الفاعل المختار **المسئلة الثالثة** قرا نافع حقيق علي ان مشددة الياء والباقون بسكون الياء اما التخفيف فاما قراءة نافع فحقيق يجوز ان يكون بمعنى فاعل قال الليث حق الشيء معناه وجب ويحق عليك ان تفعل كذا وحقيق على ان افعله بمعنى فاعل والمعنى واجب علي ترك القول على الله الا بالحق ويجوز ان يكون بمعنى مفعول فعيل في موضع مفعول تقول العرب حق علي ان افعل كذا واني لمحقوق ان افعل خيرا اي حق علي ذلك بمعنى استحق اذا عرفت هذا فنقول الحجة لنافع في تشديد الياء ان حق يتعدى بعلي قال تعالى فحق علينا قول ربنا وقال فحق عليها القول فحقيق يجوز ان يكون موضوعا بمعنى على من هذا الوجه وايضا فان قوله حقيق بمعنى واجب فكما ان وجب يتعدى بعلي كذلك حقيق اذا اريد به وجب يتعدى بعلي واما قراءة العامة حقيق على بسكون الياء ففيه وجوه **الاول** ان العرب تجعل الباء في موضع على تقول رميت على القوس وبالقوس وجئت على حال حسنة وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كما قال ولا تقعدوا بكل صراط توعدون فكما وقعت الباء في قوله بكل صراط موقع على كذلك وقعت كلمة على موضع الباء في قوله حقيق على ان لا اقول ويؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله حقيق بان لا اقول وعلى هذه القراءة فالتقدير انا حقيق بان لا اقول وعلى قراءة نافع يرتفع بالابتداء وخبره ان لا اقول والثاني ان الحق هو الثابت الدائم والحقيق مبالغة فيه فكان المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول الا الحق **الثالث** الحقيق هاهنا بمعنى المحقوق وهو من قولك حققت الرجل اذا تحققته وعرفته على يقين ولفظة على هاهنا هي التي تقرن بالاوصاف اللازمة الاصلية كقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وتقول جاء فلان على هيأته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات فمعنى الاية اني لم اعرف ولم اتحقق الا على قول الحق اما قوله تعالى فارسل معي بني اسرائيل اي اطلق عنهم وخلهم وكان فرعون قد استخدمهم في الاعمال الشاقة مثل ضرب اللبن ونقل التراب فعند هذا الكلام قال فرعون ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين وفيه بحثان **الاول** ان لقائل ان يقول كيف قال له فات بها بعد قوله ان كنت جئت باية وجوابه التقدير ان كنت جئت من عند من ارسلك باية فاتني بها واحضرها عندي ليصح دعواك ويثبت صدقك والبحث الثاني ان قوله ان كنت جئت باية فات بها ان كنت من الصادقين جزاء وقع بين شرطين فكيف حكمه **وجوابه** ان نظيره قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وهاهنا المؤخر في اللفظ يكون مقدما في المعنى وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم

قوله تعالى فالقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تامرون اعلم انه لما طالب موسى باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى ان معجزته كانت قلب العصا ثعبانا واظهار اليد البيضاء والكلام في هذه الاية يقع على وجوه **البحث الاول** ان جماعة الطبيعيين ينكرون امكان انقلاب

العصا

العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه ان تجويز انقلاب العصا ثعبانا يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل وما يفضي الى الباطل فهو باطل انما قلنا ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك لانا لو جوزنا ان يتولد الثعبان العظيم عن العصا الصغيرة لجوزنا ايضا ان يتولد الانسان الشاب القوي عن التبنة الواحدة والحبة الواحدة من الشعير ولو جوزنا ذلك لجوزنا في هذا الانسان الذي نشاهده الان انه انما حدث الان دفعة واحدة لا من الابوين ولو جوزنا في الزيد الذي نشاهده الان انه ليس هو الزيد الذي شاهدناه بالامس بل هو شخص اخر حدث الان دفعة واحدة ومعلوم ان من فتح على نفسه ابواب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء يحكمون عليه بالجهل والعته والجنون ولانا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يقال ان الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار انقلبت دما ولجوزنا في التراب الذي كان في مزبلة البيت انه انقلب دقيقا وفي الدقيق الذي كان في البيت انه انقلب ترابا وتجويز امثال هذه الاشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان في السفسطة وذلك باطل قطعا فما يفضي اليه كان ايضا باطلا فان قال قائل تجويز امثال هذه الاشياء مختص بزمان دعوة الانبياء وهذا الزمان ليس كذلك فلا جرم حصل الامان في هذا الزمان عن تجويز هذه الاحوال والجواب عنه من وجوه **الاول** ان هذا التجويز اذا كان قائما في الجملة فكان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف الا بدليل غامض فكان يلزم ان يكون الجاهل بذلك الدليل الغامض جاهلا باختصاص ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان يلزم في جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض ان يجوزوا كل ما ذكرناه من الجهات وان لا يكونوا قاطعين بامتناع وقوعها وحيث نراهم قاطعين بامتناع وقوعها علمنا ان ما ذكرتموه فاسد **الثاني** انا لو جوزنا امثال هذه الاحوال في زمان دعوة النبوة فانه يبطل به ايضا القول بصحة النبوة فانه اذا جاز ان تنقلب العصا ثعبانا جاز في الشخص الذي شاهدناه انه ليس هو الشخص الاول بل انه عدم الشخص الاول دفعة واحدة واوجد شخصا اخر يشابهه في جميع الصفات وعلى هذا التقدير لا يمكننا ان نعلم ان هذا الذي نراه الان هو الذي رأيناه بالبكرة وحينئذ يلزم وقوع الشك في ان الذي رآه موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلام ان ذلك الشخص هو الذي رآه بالامس ام لا ومعلوم ان تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة **والثالث** وهو ان هذا الزمان وان لم يكن جواز المعجزات الا انه جواز الكرامات عندكم فيلزمكم تجويزه فهذا جملة الكلام في هذا المقام واعلم ان القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها موضع صعب مشكل والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لاهل العالم فيه ثلثة اقوال **الاول** قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا وذلك لانهم جوزوا تولد الانسان وسائر انواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا اصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد ان يكون حيا قادرا عالما عاقلا فاهما من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب وجوزوا في الاعمى الذي يكون بالاندلس ان يبصر في ظلمة الليل البقة التي تكون باقصى المشرق مع ان الانسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضيائها الا ان هذا قول اصحابنا **والقول الثاني** قول الفلاسفة الطبيعيين وهو ان ذلك ممتنع على الاطلاق وزعموا انه لا يجوز حدوث الحوادث ودخولها في الوجود الا على هذا الوجه المخصوص من الطريق المعين قالوا ونحن بهذا الطريق دفعنا عن انفسنا الزام الجهالات التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها واعلم انهم وان زعموا ان ذلك غير لازم لهم الا انه في الحقيقة يلزمهم ذلك لزوما لا دافع له وتقريره ان هذه الحوادث التي تحدث في عالمنا هذا اما ان تحدث لا عن مؤثر او عن مؤثر وعلى التقديرين فالقول الذي ذكرناه لازم واما على القول بانها تحدث لا عن مؤثر فهذا القول بالحقيقة صريح العقل الا انه مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لانا اذا جوزنا حدوث الاشياء لا عن مؤثر ولا عن موجد فكيف الامان من تجويز حدوث انسان لا عن الابوين ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما فان تجويز حدوث بعض الاشياء لا عن مؤثر ليس ابعد عند العقل من تجويز حدوث الاشياء لا عن مؤثر فثبت انه على هذا التقدير فالالزام المذكور لازم واما على التقدير الثاني وهو اثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات واما ان يكون فاعلا بالاختيار اما على التقدير الاول فالالزامات المذكورة لازمة وتقريره انه اذا كان مؤثر العالم ومرجحه موجبا بالذات وجب الجزم باختصاص كل وقت معين بالحادث المعين الذي حدث فيه انما يكون لاجل اختلاف الاشكال الفلكية تختلف حوادث العالم اذ لو لم يعتبر هذا المعنى لامتنع ان تكون العلة الازلية الدائمة سببا لحدوث المعلومات الحادثة المتغيرة واذا ثبت هذا فنقول لكن الاحتمال ان يحدث في الفلك شكل غريب يقتضي حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين او انتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية الى الصورة الذهبية او الى الصورة الحيوانية وحينئذ تعود جميع الالزامات المذكورة واما على التقدير الثاني وهو ان يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا فلا شك ان جميع الاشياء

المذكورة محتملة لانه لا يمتنع ان يقال ان ذلك الفاعل المختار يخلق بارادته الثعبان دفعة واحدة لا عن الابوين ويقلب اجزاءها والحيوة فثبت ان الاشيا التي التزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق فانه لا دافع لها البتة **والقول الثالث** وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون البعض فاكثر شيوخهم يجوزون حدوث الانسان دفعة واحدة لا عن الابوين ويجوزون انقلاب الماء نارا وبالعكس ويجوزون حدوث الزرع لا عن سابقة بذر ثم قالوا انه لا يجوز ان يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة والحيوة بل صحة هذه الاشيا مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص وزعموا ان عند كون الحاسة سليمة وكون المرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد يجب حصول الادراك وعند فقدان احد هذه الشرائط يمتنع حصول الادراك وبالجملة فالمعتزلة في بعض الصور لا يجيزون مجاري العادات ويزعمون ان انقلابها ممكن وانخراقها جائز وفي سائر الصور يزعمون انها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها وليس لهم بين البابين قانون مضبوط ولا ضابط معلوم فلاجرم كان قولهم ادخل الاقاويل في الفساد واذا عرفت هذه التفاصيل فنقول ذوات الاجسام متماثلة في تمام الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله فوجب ان يصح على كل جسم ما صح على غيره فاذا صح على بعض الاجسام صفة من الصفات وجب ان يصح على كلها مثل تلك الصفة واذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها يصير ثعبانا واذا كان كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا امرا ممكنا لذاته ثم ثبت انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا وذلك هو المطلوب وهذا الدليل انما يتم عند اثبات مقدمات ثلاث اثبات ان الاجسام متماثلة في تمام الذوات واثبات ان حكم الشيء حكم مثله واثبات انه تعالى قادر على كل الممكنات ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات فقد حصل المطلوب بالتمام **المسئلة الثانية** قوله فاذا هي اي العصا وهي مؤنثة والثعبان الحية الضخم الذكر في قول جميع اهل اللغة فاما مقدارها فغير مذكور في القرآن ونقل عن المفسرين في صفته اشيا فعن ابن عباس انها ملأت ما بين سماطين ثمانين ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب فرعون عن سريره هاربا واحدث وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون الفا قتل وكان بين لحييها اربعين ذراعا ووضعت لحيها الاسفل في الارض والاعلى في سور القصر وصاح فرعون خذها يا موسى وانا اؤمن بك فاخذها موسى فصارت عصا كما كانت ثم وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه **الاول** تميز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه وبذلك تتميز معجزات الانبياء عن الحيل والتمويهات **والثاني** المراد انهم شاهدوا كونه حية ولم يشتبه الامر عليهم **الثالث** المراد ان ذلك الثعبان ابان قول موسى عن قول المدعي الكاذب واما قوله ونزع يده فالنزع في اللغة عبارة عن اخراج الشيء عن مكانه فقوله نزع يده اي اخرجها من جيبه او من جناحه بدليل قوله تعالى وادخل يدك في جيبك وقوله واضمم يدك الى جناحك وقوله فاذا هي بيضاء للناظرين قال ابن عباس وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والارض واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين تعالى في غير هذه الاية انه كان من غير سوء **فان قيل** بم يتعلق قوله للناظرين قلنا يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فاذا هي بيضاء للنظارة ولا تكون بيضاء للنظارة الا اذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع الناس للنظر اليه كما يجتمع النظارة للعجائب بقي هاهنا مباحث فاولها ان انقلاب العصا ثعبانا وحدها يدل على المعجزة **والثاني** ان هذا المعجز كان اعظم ام اليد البيضاء وقد استقصينا في هذين المطلوبين في سورة طه **والثالث** ان المعجز الواحد كان كافيا فالجمع بينهما كان عبثا **وجوابه** ان كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك ومن الملحدين من قال المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد وهو ان حجة موسى عليه السلام كانت قوية ظاهرة قاهرة فتلك الحجة من حيث انها ابطلت اقوال المخالفين واظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم الذي يتلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف لفلان يد بيضاء في العلم الفلاني اي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم ان حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بينا ان انقلاب العصا حية امر ممكن في نفسه فاي حامل يحملنا على هذا المصير الذي ذكره هذا القائل ولما ذكر الله تعالى ان موسى عليه السلام اظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون انهم قالوا ان هذا لساحر عليم وذلك لان السحر كان غالبا في ذلك الزمان ولا شك ان مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك انه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم ونهاية فيه فالقوم زعموا ان موسى لكونه في النهاية من علم السحر اتى بتلك الصنعة ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة فان قيل قوله ان هذا لساحر عليم حكاه الله تعالى في سورة الشعرا انه قاله فرعون

لقومه وحكاه هاهنا انه قول قوم فرعون قالوه فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين **الاول** لا يمتنع انه قد قاله هو وقالوه هم فحكى الله تعالى قوله ثم وقولهم هنا **والثاني** لعل فرعون قاله ابتداء فتلقنه الملأ منه فقالوه لغيرهم او قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ فان الملوك اذا راوا رايا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا هاهنا واما قوله فماذا تامرون فقد ذكر الزجاج فيه ثلثة اوجه **الاول** ان كلام الملأ من قوم فرعون تم عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره ثم عند هذا الكلام قال فرعون مجيبا لهم فماذا تامرون واحتجوا على صحة هذا القول بوجهين الاول ان قوله فماذا تامرون خطاب للجمع لا للواحد فيجب ان يكون هذا كلام فرعون للقوم اما لو جعلناه كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع **واجيب** عنه بانه يجوز ان يكونوا خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشانه لان العظيم انما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر **الحجة الثانية** انه تعالى لما ذكر قوله فماذا تامرون قال بعده قالوا ارجه ولا شك ان هذا كلام القوم وجعله جوابا عن قوله فماذا تامرون يوجب ان يكون القائل لقوله فماذا تامرون غير الذين قالوا ارجه وذلك يدل على ان قوله فماذا تامرون كلام لغير الملأ من قوم فرعون واجيب عنه بانه لا يبعد ان القوم قالوا ان هذا لساحر عليم ثم قالوا لفرعون ولاكابر خدمه فماذا تامرون ثم اتبعوه بقولهم ارجه واخاه فان الخدم والاتباع يفوضون الامر والراي الى المخدوم والمتبوع اولا ثم يذكرون ما حضر في خواطرهم من المصلحة **والقول الثاني** ان قوله فماذا تامرون من بقية كلام القوم واحتجوا عليه بوجهين الاول انه منسوق على كلام القوم من غير فاصل فوجب ان يكون ذلك من بقية كلامهم والثاني ان الرتبة معتبرة في الامر فوجب ان يكون قوله فماذا تامرون خطابا من الادنى مع الاعلى وذلك يوجب ان يكون هذا من بقية كلام فرعون معهم واجيب عن هذا الثاني بان الرئيس والمخدوم قد يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تامرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وادخال السرور في صدورهم وان يظهر من نفسه كونه معظما لهم ومعتقدا فيهم ثم ان القائلين بان هذا من بقية كلام فرعون ذكروا وجهين **احدهما** ان المخاطب لهذا الخطاب هو فرعون وحده فانه يقال للرئيس المطاع ما ترون في هذه الواقعة اي ما ترى انت وحدك والمقصود انك وان كنت وحدك فانك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شانه وحاله والثاني ان يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون واكابر دولته وعظماء حضرته لانهم هم المستقلون بالامر والنهي

قوله تعالى ارجه واخاه وارسل في المداين حاشرين ياتوك بكل ساحر عليم وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين

اعلم ان في هذه الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا نافع والكسائي ارجه بغير همز وكسر الهاء والاشباع وقرا عاصم وحمزة ارجه بغير الهمز وسكون الهاء وقرا ابن كثير وابو عمرو وابن عامر ارجئه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير اشبع الهاء على اصله والباقون لا يشبعون قال الواحدي ارجه مهموزا وغير مهموز لغتان يقال ارجأت الامر وارجيته اذا اخرته ومنه قوله تعالى وآخرون مرجون ترجي من تشاء قرئ في الايتين باللغتين واما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز وسكون الهاء فقال الفراء هي لغة العرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل اذا تحرك ما قبلها وانشد فيصلح اليوم ويفسده غدا قال وكذلك يفعلون بهاء التانيث فيقولون هذه طلحة قد اقبلت وانشد لما رأى ان لا دعه ولا شبع قال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولو قاله شاعر مذكور لقيل له اخطأت **المسئلة الثانية** في تفسير قوله ارجه وجهان **الاول** الارجاء التاخير فقوله ارجه اي اخره ومعنى اخر امره ولا تعجل في امره بحكم فتصير عجلتك حجة عليك والمقصود انهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ليكون ذلك اقوى في ابطال قول موسى عليه السلام **والقول الثاني** وهو قول الكلبي وقتادة ارجه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف لوجهين الاول ان الارجاء في اللغة هو التاخير لا الحبس والثاني ان فرعون ما كان قادرا على حبس موسى بعدما شاهد حال العصا **المسئلة الثالثة** هذه الاية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وارسل في المداين حاشرين ياتوك بكل ساحر عليم ... المسئلة الرابعة نقل الواحدي عن ابي اسحق الزجاج انه قال اختلف اصحابنا في المداين فقال بعضهم انها فعيلة لانها ماخوذة من قولهم مدن بالمكان يمدن مدونا اذا اقام به وهذا القائل يستدل باطباق القراء على همز المداين وهي فعائل كصحائف وصحيفة وسفائن وسفينة والياء اذا كانت زائدة في الواحد همزت في الجمع كقبائل وقبيلة

من نفس الكلمة لم تهمز الجيم نحو معايش ومعيشة والقول الثاني انها مفعلة وعلى هذا الوجه تفسير المدينة المملوكة من دانه يدينه اي ساسه فالمدينة من دان مثل معيشة من عاش وجمعها على هذا الوجه مدائن على مفاعل بالهمز كمعايش غير مهموزة يكون الياء المكان والارض التي ذلك السلطان فيها بحكمهم والقول الثالث قال المبرد مدينة اصلها مديونة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا حركتها الى الدال فاجتمع ساكنان الواو والياء المزيدة التي هي من نفس الكلمة فحذفوا الواو لانها زائدة وحذف الزائد اولى من حذف الحرف الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فتختلط ذوات الواو بذوات الياء وهكذا القول في المخيط والمكيل قال الواحدي والصحيح انها فعيلة لاجماع القراء على همز المدائن

المسألة الثالثة وارسل في المدائن حاشرين يريد وارسل في مدائن صعيد مصر رجالا يحشروا اليك ما فيها من السحرة قال ابن عباس فكان رؤساء السحرة باقصى مدائن الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلان مجوسيان من اهل نينوى بلدة يونس النبي عليه السلام وهي قرية بالموصل واقول هذا النقل مشكل لان المجوس اتباع زرادشت وزرادشت انما جاء بعد موسى عليه السلام اما قوله يأتوك بكل ساحر عليم ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي بكل سحار والباقون بكل ساحر فمن قرأ سحار فحجته انه قد وصف بعليم ووصفه به يدل على تناهيه فيه وحذقه به فحسن لذلك ان يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ومن قرأ ساحر فحجته قوله لعلنا نتبع السحرة والسحرة جمع ساحر مثل كتبة وكاتب وفجرة وفاجر واحتجوا ايضا بقوله سحروا اعين الناس واسم الفاعل من سحروا ساحر المسألة الثانية الباء في قوله بكل ساحر يحتمل ان يكون بمعنى مع ويحتمل ان تكون باء التعدية المسألة الثالثة هذه الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي من جنس ما كان غالبا على اهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على اهل زمان موسى كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كان مخالفا للسحر في الحقيقة ولما كان الطب غالبا على اهل زمان عيسى كانت معجزته من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبة على اهل زمان محمد صلى الله عليه وسلم لا جرم كانت معجزته من جنس الفصاحة ثم قال تعالى وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان لنا لاجرا على لفظ الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا فقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة على اصله والباقون بهمزتين قال الواحدي الاستفهام احسن في هذا الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجر ام لا ولا يقطعون على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم في سورة الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير انهما ارادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وان كانت باقية في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي فانه يذهب كثير من الناس الى ان معناه اوتلك بالاستفهام وكما في قوله هذا ربي في احد الوجوه وقيل ايضا المراد ان السحرة اثبتوا لانفسهم اجرا عظيما كانهم قالوا لا بد لنا من اجر والتنكير للتعظيم كقول العرب ان له لابلا وان له لغنما يقصدون الكثرة المسألة الثانية لسائل ان يقول هلا قيل وجاء السحرة فرعون فقالوا وجوابه هو على تقدير سائل سأل ما قالوا اذ جاؤا فاجيب بقوله قالوا ان لنا لاجرا اي جعلا على الغلبة فان قيل قوله وانكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه انه معطوف على محذوف سد مسده حرف الايجاب كانه قال ايجابا لقولهم ان لنا لاجرا نعم ان لكم لاجرا وانكم لمن المقربين اراد اني لا اقتصر لكم على الثواب بل ازيدكم عليه وتلك الزيادة اني اجعلكم من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا يدل على ان الثواب انما يعظم موقعه اذا كان مقرونا بالتعظيم والدليل عليه ان فرعون لما وعدهم بالاجر قرن به ما يدل على التعظيم وهو حصول القربة المسألة الثالثة الآية تدل على ان كل الخلق كانوا عالمين بان فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا والا لما احتاج الى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى عليه السلام وتدل ايضا على ان السحرة ما كانوا قادرين على قلب الاعيان والا لما احتاجوا الى طلب الاجر والمال من فرعون لانهم لو قدروا على قلب الاعيان لم لم يقلبوا التراب ذهبا ولم لم ينقلوا ملك فرعون الى انفسهم ولم لم يجعلوا انفسهم ملوك العالم ورؤساء الدنيا والمقصود من هذه الآيات تنبيه الانسان لهذه الدقائق وان لا يغتر بكلمات اهل الاباطيل والاكاذيب

قوله تعالى

قالوا يا موسى اما ان تلقي واما ان نكون نحن الملقين قال القوا فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم واوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يأفكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين

في الآية مسائل المسألة الاولى قال الفراء والكسائي في باب اما واما اذا كنت آمرا او ناهيا او مخبرا فهي مفتوحة واذا كنت مشترطا او شاكا او مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة اما الله فاعبده واما الخمر فلا تشربوها واما زيد فقد خرج واما النوع الثاني فتقول اذا كنت مشترطا اما تعطين زيدا فانه يشكرك قال الله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا ادري من قام اما زيد واما عمرو وتقول في التخيير لي بالكوفة دار فاما ان اسكنها واما ان ابيعها والفرق بين اما اذا كانت للشرط وبين او انك اذا قلت جاءني زيد او عمرو فقد يجوز ان يكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار الشك فيهما جميعا فاول الاسمين في او يجوز ان يكون بحيث يحسن السكوت عليه ثم يعترض الشك فتستدرك بالاسم الآخر الا ترى انك تقول قام اخوك وتسكت ثم تشك فتقول او ابوك واذا ذكرت اما فانما تبني كلامك من اول الامر على الشك فليس يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت واما دخول ان في قوله اما ان تلقي وسقوطها من قوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم فقال الفراء ادخل ان في اما في هذه الآية لانها في موضع نصب كقول القائل اختر ذا او ذا كانهم قالوا اختر ان تلقي او نلقي وقوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ليس فيه امر بالتخيير الا ترى ان الامر لا يصلح ههنا فلذلك لم يكن فيه ان المسألة الثانية قوله اما ان تلقي يريد عصاه واما ان نكون نحن الملقين اي ما معنا من الحبال والعصي فمفعول الالقاء محذوف وفي الآية دقيقة وهي ان القوم راعوا حسن الادب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر فقال اهل التصوف انهم لما راعوا هذا الادب لا جرم رزقهم الله الايمان ببركة رعاية هذا الادب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في ان يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم واما ان نكون نحن الملقين لانهم ذكروا الضمير المتصل واكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة واعلم ان القوم لما راعوا الادب اولا واظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء بالالقاء قال موسى عليه السلام القوا ما انتم ملقون وفيه سؤال وهو ان القاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر والامر بالكفر كفر فكيف يجوز لموسى عليه السلام ان يقول القوا والجواب عنه من وجوه الاول هو انه عليه السلام انما امرهم بشرط ان يعلموا في فعلهم ان يكون حقا فاذا لم يكن كذلك فلا امر هناك كقول القائل منا لغيره اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام انما يكون امرا بشرط حصول الماء في الجرة فاما اذا لم يكن فيها ماء فلا امر البتة كذلك ههنا الثاني ان القوم انما جاؤا لالقاء تلك الحبال والعصي وعلم موسى عليه السلام انهم لا بد وان يفعلوا ذلك وانما وقع التخيير في التقديم والتأخير فعند ذلك اذن لهم في التقديم ازدراء لشأنهم وقلة مبالاة بهم وثقة بما وعده الله به من التأييد والتقوية وان المعجزة لن يغلبها سحر ابدا الثالث انه عليه السلام كان يريد ابطال ما اتوا به من السحر وابطاله ما كان يمكن الا باقدامهم على اظهاره فاذن لهم في الاتيان بذلك السحر ليمكنه الاقدام على ابطاله ومثاله ان من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف عن ضعفها وسقوطها فيقول له هات وقل واذكرها وبالغ في تقريرها ومراده منه انه اذا اجاب عنها بعد هذه المبالغة فانه يظهر لكل احد ضعفها وسقوطها فكذا ههنا ثم قال تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واحتج به القائلون بان السحر محض التمويه قال القاضي لو كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا اعينهم فثبت ان المراد انهم تخيلوا احوالا عجيبة مع ان الامر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه قال الواحدي بل المراد سحروا اعين الناس اي قلبوها عن صحة ادراكها بسبب تلك التمويهات وقيل انهم اتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزيبق وجعلوا الزيبق في دواخل تلك العصي فلما اثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا فالناس تخيلوا انها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها واما قوله واسترهبوهم فالمعنى ان العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصي قال المبرد استرهبوهم ارهبوهم والسين زائدة وقال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس وذلك بان بعثوا جماعة ينادون عند الالقاء ايها الناس احذروا فهذا هو الاسترهاب وروي عن ابن عباس انه خيل الى موسى ان حبالهم وعصيهم حيات مثل عصا موسى فاوحى الله عز وجل اليه ان الق عصاك قال المحققون ان هذا غير جائز لانه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على ثقة ويقين من ان القوم لن يغلبوه وهو عالم بان ما اتوا به على وجه المعارضة فهو من باب السحر والباطل ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف فان قيل اليس انه تعالى قال فاوجس في نفسه خيفة موسى قلنا ليس في الآية ان هذه الخيفة انما حصلت لاجل هذا السبب بل لعله عليه السلام خاف من وقوع التأخير في ظهور حجته على سحرهم ثم قال تعالى في صفة سحرهم وجاؤا بسحر عظيم روي ان السحرة قالوا قد علمنا سحرا لا يطيقه سحرة اهل الارض الا ان يكون امرا من السماء فانه لا طاقة لنا به وروي انهم كانوا ثمانين الفا وقيل سبعين الفا وقيل بضعة وثلاثين الفا واختلفت الروايات فمن مقل ومن مكثر وليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد ثم قال تعالى واوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يأفكون وفيه مسائل المسألة الاولى فيه حذف واضمار والتقدير فالقاها فاذا هي تلقف المسألة الثانية قرأ حفص عن عاصم

تلقف فانه اللام خفيفة والقاف بتشديد القاف مفتوحة اللام تلقف وروي عن ابن كثير تلقف بتشديد التاء
والقاف وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء اما من خفف قال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشيء القفه لقفا
اذا اخذته فاكلته وابتلعته ورجل ثقف لقف سريع الاخذ وقال اللحياني ومثله ثقفت ولقفت وتلقفت تلقفا
وتلقيف لقيف بين الثقافة واللقافة واما القراءة بالتشديد فهو تلقف يتلقف واما قراءة ابن كثير فاصلها
يتلقف فادغم احدى التائين في الاخرى **المسئلة الثالثة** قال المفسرون لما القى موسى العصا صارت
حية عظيمة حتى سدت الافق ثم فتحت فاها ثمانين ذراعا وابتلعت ما القوا من حبالهم وعصيهم فلما اخذها
موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار اصلا واعلم ان هذا مما يدل على وجود
الاله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى عليه السلام وذلك لان ذلك الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحبال
والعصي مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على انه تعالى اعدم اجسام تلك الحبال والعصي او على انه
تعالى فرق بين تلك الاجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة واذهبها في الهواء بحيث لا يحس بذهابها وتفريقها
وعلى كلا التقديرين فلا يقدر على هذه الحالة احد الا الله سبحانه وتعالى **المسئلة الرابعة**
قوله ما يافكون فيه وجهان **الاول** معنى الافك في اللغة قلب الشيء عن وجهه ومنه قيل للكذب
افك لانه مقلوب عن وجهه قال ابن عباس ما يافكون يريد ما يكذبون والمعنى ان العصا تلقف ما يافكون فيه
اي يقلبونه عن الحق الى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظ ما موصولة والثاني ان تكون ما مصدرية
والتقدير فاذا هي تلقف افكهم تسمية للمافوك بالافك ثم قال تعالى فوقع الحق قال مجاهد والحسن ظهر
وقال الفراء فتبين الحق من السحر قال اهل المعاني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا الى مستقره وسبب هذا
الظهور ان السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد فلما فقدت ثبت ان ذلك
انما حصل بخلق الله تعالى وتقديره لا لاجل السحر فهذا الذي لاجله تميز المعجز عن السحر قال القاضي قوله فوقع الحق
يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع ان يصير لا واقعا **فان قيل**
قوله فوقع الحق يدل على قوة هذا الظهور فكان قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير فائدة قلنا المراد
انه مع ثبوت هذا الحق زالت الاعيان التي افكوها وهي تلك الحبال والعصي فعند ذلك ظهرت الغلبة فلهذا
قال تعالى فغلبوا هنالك لانه لا غلبة اظهر من ذلك وانقلبوا صاغرين لانه لا ذل ولا صغار اعظم في حق المبطلين
من ظهور بطلان قوله وحجته على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة اصلا قال الواحدي لفظة ما في قوله وبطل ما كانوا
يعملون يجوز ان تكون بمعنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر اي زال وذهب
بفقدانها ويجوز ان تكون بمعنى المصدر كانه قيل بطل عملهم **قوله تعالى** وألقي السحرة ساجدين
قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهرون في الآية مسائل **المسئلة الاولى** قال
المفسرون ان تلك الحبال والعصي كانت حمل ثلثمائة بعير فلما ابتلعها ثعبان موسى وصارت عصا كما كانت
قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن حد السحر بل هو امر الهي فاستدلوا به على ان موسى نبي صادق من عند الله
قال المتكلمون وهذه الآية من اعظم الدلائل على فضيلة العلم وذلك لان اولئك الاقوام كانوا عالمين بحقيقة السحر
واقفين على منتهاه فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا انه من المعجزات الالهية
لا من جنس التمويهات البشرية ولو انهم ما كانوا كاملين في علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال لانهم كانوا يقولون
لعله اكمل منا في علم السحر فقدر على ما عجزنا عنه فثبت انهم لما كانوا كاملين في علم السحر فلاجل كمال علمهم في ذلك العلم
انتقلوا من الكفر الى الايمان فاذا كان حال علم السحر كذلك فما ظنك بكمال حال الانسان في علم التوحيد **المسئلة
الثانية** احتج اصحابنا بقوله تعالى والقي السحرة ساجدين قالوا دلت هذه الآية على ان غيرهم القاهم
ساجدين وما ذلك الا الله رب العالمين فهذا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى قال مقاتل القاهم الله ساجدين
قالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه **الاول** انه لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة
لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين فصار كان ملقيا القاهم **الثاني** قال الاخفش من سرعة ما سجدوا صاروا
كانهم القوا وغيرهم فهو كانهم لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين **الثالث** انه ليس في الآية انه القاهم
ملق الى السجود الا انا نقول ذلك الملقي هو انفسهم والجواب ان خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله سبحانه
والا لافتقروا في خلق تلك الداعية الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ثم ان اصل تلك القدرة مع تلك
الداعية الجازمة تصير موجبة للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله سبحانه فكان ذلك الفعل والاثر مسندا

الى

الى الله سبحانه **المسئلة الثالثة** انه تعالى ذكر اولا انهم صاروا ساجدين ثم ذكر بعده انهم قالوا آمنا
برب العالمين فما الفائدة فيه مع ان الايمان يجب ان يكون متقدما على السجود وجوابه من وجهين **الاول**
انهم لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان
وعلامة ايضا على انقلابهم من الكفر الى الايمان واظهارا للخضوع والتذلل لله تعالى فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد
علامة على هذه الامور الثلاثة على سبيل الجمع **الوجه الثاني** لا يبعد انهم عند الذهاب الى السجود قالوا
آمنا برب العالمين وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الاول **المسئلة الرابعة**
احتج اهل التعليم بهذه الآية فقالوا الدليل على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا بقول النبي ان اولئك السحرة لما قالوا آمنا
برب العالمين لم يتم ايمانهم فلما قالوا رب موسى وهرون تم ايمانهم وذلك يدل على قولنا اجاب العلماء عنه بانهم لما قالوا
آمنا برب العالمين قال لهم فرعون اياي تعنون فلما قالوا رب موسى قال اياي تعنون لاني انا الذي ربيت موسى فلما
قالوا وهرون زالت الشبهة وعرف الكل انهم كفروا بفرعون وآمنوا باله السماء وقيل انما خصهما بالذكر بعد دخولهما
في جملة العالمين لان التقدير آمنا برب العالمين وهو الذي دعا الى الايمان به موسى وهرون وقيل خصهما بالذكر تشريفا
وتفضيلا كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال **قوله تعالى** قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لكم
ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين
قالوا انا الى ربنا منقلبون وما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين في
الآية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ عاصم في رواية حفص آمنتم بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك
في طه والشعراء وقرأ عاصم في رواية ابي بكر وحمزة والكسائي أآمنتم بهمزتين في جميعها وقرأ الباقون بهمزة
واحدة ممدودة في جميعها على الاستفهام قال الفراء اما قراءة حفص آمنتم بلفظ الخبر من غير مد فالوجه فيه انه
يخبرهم بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما القراءة بالهمزتين فاصله أآمنتم على افعلتم
المسئلة الثانية اعلم ان فرعون لما رأى ان اعلم الناس بالسحرة اقروا بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع
الخلق العظيم خاف من ان يصير ذلك حجة قوية عند القوم على صحة نبوة موسى عليه السلام فالقى في الحال نوعين من الشبهة الى
اسماع العوام لتصير تلك الشبهة مانعة للقوم من اعتقاد صحة نبوة موسى فالشبهة الاولى قوله ان هذا لمكر مكرتموه
في المدينة والمعنى ان ايمان هؤلاء بموسى ما حصل لقوة الدليل بل لاجل انهم تواطؤوا مع موسى انه اذا كان كذا وكذا فنحن
نؤمن بك ونقر بنبوتك فهذا الايمان انما حصل بهذا الطريق والشبهة الثانية انه غرض موسى والسحرة فيما تواطؤوا
عليه اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم عند جميع العقلاء ان مفارقة الوطن والنعمة المالوفة
من اصعب الامور فجمع فرعون اللعين بين الشبهتين [illegible]

[illegible]

ربنا لما جاءتنا بينوا أن الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا إزالة النعمة لهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو أن يثابوا لهم في الإقرار بالحق والاحتراز عن الباطل عند ظهور الحجة والدليل يقال نقمت أنقم إذا بالغت في كراهية الشيء وتقدم عند قوله تعالى يا أهل الكتاب هل تنقمون منا قال ابن عباس يريد ما أتينا بذنب تعذبنا عليه إلا أن آمنا بآيات ربنا والمراد ما أتى به موسى عليه السلام من المعجزات الظاهرة التي لا يقدر على مثلها إلا الله سبحانه ثم قال ربنا أفرغ علينا صبرا معنى الإفراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ إذا كان مصبوبا في قالب وليس بمضروب وأصله من إفراغ الإناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الإناء وهو من الفراغ فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال إفراغ الإناء قال مجاهد أصبب علينا الصبر عند القطع والصلب وفي الآية فوائد **الفائدة الأولى** قوله أفرغ علينا صبرا أكمل من قوله أنزل علينا صبرا لأنا ذكرنا أن إفراغ الإناء هو صب ما فيه بالكلية فكأنهم طلبوا من الله كل الصبر لا بعضه **والفائدة الثانية** أن قوله صبرا مذكور بصيغة التنكير وذلك يدل على تمام الكمال أي صبرا كاملا تاما كقوله تعالى ولتجدنهم أحرص الناس على حياة أي على حياة كاملة تامة **والفائدة الثالثة** أن ذلك الصبر من قبلهم ومن أعمالهم ثم إنهم طلبوه من الله وذلك يدل على أن فعل العبد لا يحصل إلا بتخليق الله وقضائه قال القاضي إنما سألوه تعالى الألطاف التي تدعوهم إلى الثبات والصبر وذلك معلوم في الأدعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل يأباه وذلك لأن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها ليس إلا من قبل الله تعالى فيكون الكل من الله تعالى ثم قال قوله وتوفنا مسلمين معناه توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى وفيه مسألتان **المسألة الأولى** احتج أصحابنا على أن الإيمان والإسلام لا يحصل إلا بخلق الله تعالى ووجه الاستدلال به ظاهر والمعتزلة يحملونه على الألطاف والكلام عليه معلوم مما سبق **المسألة الثانية** احتج القاضي بهذه الآية على أن الإيمان والإسلام واحد فقال إنهم قالوا أولا آمنا بآيات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين فوجب أن يكون هذا الإسلام هو ذلك الإيمان وذلك يدل على أن أحدهما هو الآخر **قوله تعالى**

وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلهتك قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين

اعلم أنه بعد وقوع هذه الواقعة لم يتعرض فرعون لموسى ولا أخذه ولا حبسه بل خلى سبيله فقال له قومه أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض واعلم أن فرعون كان كلما رأى موسى عليه السلام خافه أشد الخوف فلهذا السبب لم يتعرض له إلا أن القوم لم يعرفوا ذلك فحملوه على أخذه وحبسه وقوله ليفسدوا في الأرض أي يفسدوا على الناس دينهم الذي كانوا عليه وإذا أفسدوا واعلم أنهم توصلوا بذلك إلى أخذ الملك أما قوله ويذرك فالقراءة المشهورة فيه بالنصب وذكر صاحب الكشاف فيه ثلاثة أوجه أحدها أن يكون قوله ويذرك عطفا على قوله ليفسدوا والثاني أنه إذا تركهم ولم يمنعهم كان مؤديا إلى تركه وترك آلهته فكأنه تركهم لذلك وثالثها أنه جواب الاستفهام بالواو كما يجاب بالفاء نحو قول الحطيئة:

ألم أك جاركم ويكون بيني * وبينكم المودة والإخاء

والتقدير أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض فيذرك وآلهتك قال الزجاج والمعنى أيكون منك أن تذر موسى وأن يذرك موسى **وثالثها** النصب بإضمار أن تقديره أتذر موسى وقومه ليفسدوا وأن يذرك وآلهتك قال صاحب الكشاف وقرئ ويذرك وآلهتك بالرفع عطفا على أتذر بمعنى أتذره ويذرك أي أتطلق له ذلك أو يكون مستأنفا أو حالا على معنى أتذره ويذرك وآلهتك وقرأ الحسن ويذرك بالجزم وقرأ أنس ونذرك بالنون والنصب أي يصرفنا عن عبادتك فنذرها أما قوله وآلهتك قال أبو بكر الأنباري كان ابن عباس ينكر قراءة العامة ويقرأ وإلاهتك أي عبادتك ويقول إن فرعون كان يعبد ولا يعبد وبه قرأ ابن مسعود والضحاك وأما قراءة العامة وآلهتك فالمراد جمع إله وعلى هذا التقدير فقد اختلفوا فيه فقيل إن فرعون كان قد صنع لقومه أصناما صغارا وأمرهم بعبادتها وقال أنا ربكم ورب هذه الأصنام فذلك قوله أنا ربكم الأعلى وقال الحسن كان فرعون يعبد الأصنام والأقرب الذي خطر بالبال أن فرعون إن قلنا إنه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله تعالى إرسال الرسول إليه وإن كان عاقلا لم يجز أن يعتقد في نفسه كونه خالقا للسماوات والأرض ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء أن يعتقدوا فيه ذلك لأن فساده معلوم بالضرورة بل الأقرب أن يقال إنه كان دهريا منكرا لوجود الصانع وكان يقول مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب وأما المخدوم في هذا العالم للخلق ولتلك الطائفة والمربي لهم فهو نفسه

فقوله

فقوله أنا ربكم الأعلى أي أنا مربيكم والمنعم عليكم والمطعم لكم وقوله ما علمت لكم من إله غيري أي لا أعلم لكم أحدا يجب عليكم عبادته إلا أنا وإذا كان مذهبه ذلك لم يبعد أن يقال إنه كان قد اتخذ أصناما على صور الكواكب يعبدها ويتقرب إليها على ما هو دين عبدة الكواكب وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى ويذرك وآلهتك على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب والمراد أن على جميع الوجوه والاحتمالات فالقوم أرادوا بذكر هذا الكلام حمل فرعون على أخذ موسى عليه السلام وحبسه وإنزال العذاب به فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا من موسى عليه السلام ولكنه قال سنقتل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ نافع وابن كثير سنقتل بفتح النون والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد على التكثير يعني أبناء بني إسرائيل ومن آمن بموسى **المسألة الثانية** المعنى أن موسى إنما يمكنه الإفساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته وذلك بأن نقتل أبناء بني إسرائيل ونستحيي نساءهم ثم بين أنه قادر على ذلك بقوله وإنا فوقهم قاهرون والمقصود منه أنه إنما ترك موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو أراد به البطش لقدر عليه كأنه يوهم قومه أنه إنما لم يقتله ولم يمنعه لعدم التفاته إليه ولعدم خوفه منه واختلف المفسرون فمنهم من قال كان يفعل بهم كما فعله ابتداء عند ولادة موسى ومنهم من قال بل منع واتفق المفسرون على أن هذا التهديد وقع في غير الزمان الأول ثم حكى تعالى عن موسى أنه قال لقومه استعينوا بالله واصبروا وهذا يدل على أن الذي قاله الملأ لفرعون والذي قاله فرعون قد عرفه موسى ووصل إليه فعند ذلك قال لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فهاهنا أمرهم بشيئين وبشرهم بشيئين أما اللذان أمر موسى عليه السلام بهما فالأول الاستعانة بالله والثانية الصبر على بلاء الله وإنما أمرهم بالاستعانة بالله وذلك لأن من عرف أنه لا مدبر في العالم إلا الله انشرح قلبه بنور معرفة الله وحينئذ يسهل عليه أنواع البلاء لأنه يرى عند نزول البلاء أنه إنما حصل بقضاء الله وتقديره واستعداده بمشاهدة قضاء الله تخفف عليه أنواع البلاء أما اللذان بشر بهما فالأول قوله إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده وهذا إطماع من موسى قومه في أن يورثهم الله أرض فرعون بعد إهلاكه وذلك معنى الإرث وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف والثاني قوله والعاقبة للمتقين فقيل المراد أمر الآخرة فقط وقيل المراد من العاقبة أمر الدنيا فقط وهو الفتح والظفر والنصر على الأعداء وقيل المراد مجموع الأمرين الدنيا والآخرة وقوله للمتقين إشارة إلى أن كل من اتقى الله وخافه فالله تعالى يعينه في الدنيا والآخرة **قوله تعالى**

قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون

واعلم أن قوم موسى عليه السلام لما سمعوا ما ذكره فرعون من التهديد والوعيد خافوا وفزعوا وقالوا قد أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لأن بني إسرائيل كانوا قبل مجيء موسى مستضعفين في يد فرعون فكان يأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الأعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل أبناءهم ويستحيي نساءهم فلما بعث الله موسى قوي رجاؤهم في زوال تلك المضار والمتاعب فلما سمعوا أن فرعون أعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم فقالوا هذا الكلام **فإن قيل** أليس هذا القول يدل على أنهم كرهوا مجيء موسى وذلك يوجب كفرهم والجواب أن موسى لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار فظنوا أنها تزول على الفور فلما رأوا أنها ما زالت رجعوا إليه في معرفة كيفية ذلك الوعد فبين موسى عليه السلام أن الوعد بإزالتها لا يوجب الوعد بإزالتها في الحال بل يجب أن ينتظر أنه تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت الذي قدره له والحاصل أن هذا ما كان نفرة عن مجيء موسى بالرسالة بل كان استكشافا لكيفية ذلك الوعد واعلم أن القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عسى ربكم قال سيبويه عسى طمع وإشفاق قال الزجاج وما يطمع الله فيه فهو واجب ولقائل أن يقول هذا ضعيف لأن لفظ عسى هاهنا ليس كلام الله بل هو حكاية عن كلام موسى إلا أنا نقول مثل هذا الكلام إذا صدر عن الرسول وظهرت حجة نبوته بالمعجزات الباهرة أفاد قوة النفس فأزال ما خامرهم من الانكسار والضعف فقوى موسى عليه السلام قلوبهم بهذا القول وحقق عندهم الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى البعث لهم على التمسك بطاعة الله واعلم أن النظر قد يراد به النظر الذي يفيد العلم وهو على الله محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو على الله محال وقد يراد به أيضا الانتظار وهو على الله محال وقد يراد به الرؤية ويجب حمل اللفظ هاهنا عليها قال الزجاج أي يرى ذلك بوقوع ذلك منكم لأن الله تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم وإنما يجازيهم على ما يقع منهم **فإن قيل** إذا حملتم هذا النظر على الرؤية لزم الإشكال لأن الفاء في قوله فينظر للتعقيب فيلزم أن تكون رؤية الله لتلك الأعمال متأخرة عن حصول تلك الأعمال وذلك يوجب حدوث صفة الله تعالى قلنا معنى ذلك تعلق رؤية الله بذلك الشيء والتعلق نسبة حادثة والنسب والإضافات

لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم حدوث الصفة الحقيقية في ذات الله تعالى **قوله تعالى** ولقد اخذنا
آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة
يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى انه قال
لقومه عسى ربكم ان يهلك عدوكم الاية ذكر بعده ما انزله بفرعون وقومه من المحن حالا بعد حال الى ان وصل
الامر الى الهلاك منبها للمكلفين على الزجر عن الكفر والتحذير من تكذيب الرسل خوفا من نزول مثل المحن بهم فقال
ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** السنين جمع السنة قال
ابو علي الفارسي السنة على معنيين احدهما يراد بها الحول والثاني يراد بها الجدب وهو خلاف الخصب فما اريد
به الجدب هذه الاية وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم سنين كسني يوسف وما روي عن عمر رضي الله عنه انه لا يقطع في عام
السنة فلما كانت السنة يعني بها الجدب اشتقوا منها ما يشتق من الجدب فقيل اسنتوا كما قيل اجدبوا قال الشاعر

● ورجال مكة مسنتون عجاف ●

قال ابو زيد وبعض العرب تقول هذه سنين ورأيت سنينا فتعرب النون ونحوه قال الفراء ومنه قول الشاعر ●

● دعاني من نجد فان سنينه ● لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا ●

قال الزجاج السنين في كلام العرب الجدوب يقال مستهم السنة ومعناه جدب السنة وشدة السنة
اذا عرفت هذا فنقول قال المفسرون اخذنا آل فرعون بالسنين يريد الجوع والقحط عاما بعد عام واما السنون فلاهل
البوادي ونقص من الثمرات لاهل القرى ثم قال لعلهم يذكرون وفيه مسألتان **المسألة الاولى** ظاهر
الاية انه تعالى انما انزل عليهم هذه المضار لاجل ان يرجعوا عن طريق التمرد والعناد الى الانقياد والعبودية وذلك
لان احوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله والدليل عليه قوله واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه
وقوله واذا مسه الشر فذو دعاء عريض **المسألة الثانية** قال القاضي هذه الاية تدل
على انه فعل ذلك ارادة منه ان يتذكروا لا ان يقيموا على ما هم عليه من الكفر **اجاب** الواحدي عنه
بانه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن لا بمعنى انه تعالى يمتحنهم لان ذلك على الله محال بل بمعنى انه تعالى عاملهم
معاملة تشبه الابتلاء والامتحان فكذا ههنا ثم بين تعالى انهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد
في كفرهم ومعصيتهم فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة العشب والخصب والثمار
والمواشي والسعة في الرزق والعافية والسلامة وقالوا لنا هذه اي نحن مستحقوها على العادة التي جرت
من كثرة ثمارنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه وقوله وان تصبهم سيئة
يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء يطيروا بموسى ومن معه اي يتشاءموا به وقالوا انما اصابنا
هذا الشر بشؤم موسى وقومه والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وقوله يطيروا هو في الاصل يتطيروا فادغمت
التاء في الطاء لانهما من مكان واحد من طرف اللسان واصول الثنايا وقوله الا انما طائرهم عند الله في الطائر
قولان **الاول** قال ابن عباس يريد شؤمهم عند الله اي من قبل الله اي انما جاءهم الشر بقضاء الله
وحكمه فالطائر ههنا الشؤم ومثله قوله تعالى في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله
قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا مذ اتانا
قال الازهري قيل للشؤم طائر وطير وطيرة لان العرب كان من شأنها عيافة الطير وزجرها والتطير ببارحها ونعيق غرابها
واخذها ذات اليسار اذا اثاروها فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ثم اعلم الله على لسان رسوله ان طيرتهم
باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب
مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلى الله عليه وسلم الفال وابطل الطيرة قال مولانا رضي الله عنه
ولا بد من ذكر فرق بين البابين والاقرب ان يقال ان الارواح الانسانية اصفى واقوى من الارواح البهيمية
والطيرية فالكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير وحركات البهائم
فان ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال **القول الثاني**
في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اي حظهم وهو معنى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
انه قال طائرهم ما قضي عليهم وقدر لهم والعرب تقول اطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه اي حصل له ذلك
السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى ان كل ما يصيبهم من خير او شر فهو بقضاء الله وبتقدير الله ولكن اكثرهم لا يعلمون
انا الكل من الله لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وتقديره والحق

ان

انا الكل من الله لان كل موجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وما سواه ممكن لذاته لا يوجد
الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاسنادها الى غير الله يكون جهلا بكمال الله **قوله تعالى**
وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم
آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين اعلم انه تعالى حكى عنهم في الاية الاولى انهم بجهلهم اسندوا حوادث
هذا العالم لا الى قضاء الله وقدره ثم حكى عنهم في هذه الاية نوعا آخر من انواع الجهالة والضلالة وهو انهم لم يميزوا بين المعجزات
وبين السحر وجعلوا جملة الايات مثل انقلاب العصا حية وقالوا ذلك من باب السحر وقالوا لموسى انا لا نقبل منه شيئا البتة
وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في كلمة مهما قولان **الاول** ان اصلها ما ما
فما الاولى ما الجزاء والثانية هي التي تزاد توكيدا للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء كقولهم اما ومتى ما وكيفما
كقوله تعالى فاما تثقفنهم وهو كقولك ان تثقفنهم ثم ابدلوا من الف ما الاول ها كراهية لتكرار اللفظ فصار مهما
هذا قول الخليل والبصريين **والثاني** وهو قول الكسائي الاصل مه التي بمعنى الكف اي اكفف دخلت على ما
التي للجزاء كانهم قالوا اكفف ما تأتينا به من آية لتسحرنا فهو كذا وكذا **المسألة الثانية** قال ابن عباس
ان القوم لما قالوا لموسى مهما تأتنا به من آية من ربك فهي عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة فكان موسى
عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله له فارسل عليهم الطوفان الدائم ليلا ونهارا سبتا
الى سبت حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره وجاءهم الغرق فصرخوا الى فرعون
واستغاثوا به فارسل الى موسى عليه السلام فقال اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا فان كشفت
هذا العذاب آمنا بك فازال الله عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض وخرج من النبات ما لم ير مثله قط فقالوا
هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرائيل فنكثوا العهد فارسل الله
عليهم الجراد فاكل النبات وعظم الامر عليهم حتى صارت عند طيرانها تغطي الشمس ووقع بعضه على بعض في الارض
ذراعا فاكلت النبات فصرخ اهل مصر فدعا موسى فارسل الله تعالى ريحا فاحتملت الجراد فالقته في البحر فنظر اهل
البقية من كلائهم وزرعهم ما يكفيهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك فارسل الله بعد ذلك القمل سبعا الى السبت فلم يبق
في ارضهم عود اخضر الا اكلته فصاحوا وسأل موسى ربه فارسل الله عليه ريحا حارة فاحرقته واحتملته الريح
فالقته في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله عليهم الضفادع بعد ذلك فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب
والاطعمة فكان الرجل منهم يستيقظ وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى وحلفوا له لئن رفعت عنا
هذا العذاب لنؤمنن بك فدعا الله تعالى فامات الضفادع وارسل عليها المطر فاحتملها الى البحر ثم اظهروا الكفر
والفساد فارسل الله عليهم الدم فجرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنو اسرائيل كانوا يجدون الماء العذب
الطيب حتى بلغ منهم الجهد فصرخوا وركب فرعون واشراف قومه الى انهار بني اسرائيل فجعل يدخل الرجل منهم النهر
فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا الدم فقال فرعون لئن كشفت عنا الرجز
الى آخر الاية فهذا هو القول المرضي عند اكثر المفسرين وتدرج في اكثرها اختلافات اما الطوفان ففيه قال
الزجاج الطوفان من كل شيء ما كان كثيرا محيطا مطبقا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه يقال
له طوفان وكذلك القتل الذريع طوفان والموت الجارف طوفان وقال الاخفش هو فعلان من الطوف لانه يطوف بالشيء
فالمراد انه في الثياب طوفانه وقال المبرد الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان يطلب
له واحد اذا عرفت هذا فنقول الاكثرون على ان هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما رويناه عن ابن عباس وروى
عطاء عنه انه قال الطوفان هو الموت وروى الواحدي باسناده خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
الطوفان الموت وهذا القول مشكل لانهم [illegible] لارسال سائر انواع العذاب عليهم فائدة بل لو صح هذا
الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول اسباب الموت مثل المطر الشديد او السيل العظيم او غيرهما واما الجراد فهو
معروف والواحد جرادة ونبت مجرود قد اكل الجراد ورقه وقال اللحياني ارض جردة ومجرودة واصل هذا
كله من الجرد وهو اخذك الشيء عن الشيء على سبيل الحت والسحق ومنه يقال للثوب الذي قد ذهب زئبره جرد
وارض جرداء لا نبات فيها واما القمل فقد اختلفوا فيه قيل هو الدباب الصغار التي لا اجنحة لها وهي بنات
الجراد وعن سعيد بن جبير هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت انه شيء يقع في الزرع ليس بجراد فيأكل
السنبلة وهي غضة قبل ان تقوى وحينئذ يطول الزرع ولا سنبل له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن جبير كان الى
جنبهم كثيب اعفر فضربه موسى بعصاه فصار قملا فاخذت في ابشارهم واشعارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم

كانه المهري فناحوا وضجروا وفزعوا الى موسى فرفع عنهم فقالوا قد تيقنا الآن انك ساحر وعزة فرعون لا نؤمن بك ابدا وقرأ الحسن القمل بفتح القاف وسكون الميم يريد القمل المعروف واما الدم فما ذكرناه ونقل صاحب الكشاف انه قيل سلط الله عليهم الرعاف وروي ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعدما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الايات واما قوله ايات مفصلات ففيه وجوه احدها مفصلات اي مبينات ظاهرات لا يشكل على عاقل انها من ايات الله التي لا يقدر عليها غيره وثانيها مفصلات اي فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه احوالهم وينظر ايقبلون الحجة والدليل ام يستمرون على الخلاف والتقليد قال المفسرون كان العذاب يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهر وهذا معنى قوله ايات مفصلات قال الزجاج وقوله ايات منصوب على الحال فاستكبروا يريد عن عبادة الله وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم والذنب ونقل ايضا ان هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند نزولها مختصة بقوم فرعون وكان بنو اسرائيل منها في امان وفراغ ولا شك ان كل واحد منها معجز في نفسه معجز واختصاصه بالقبطي دون الاسرائيلي معجز اخر فان قال قائل لما علم الله من حال اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات فما الفائدة في تواليها واظهارها الكثير منها وايضا فقوم محمد صلى الله عليه وسلم طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما الفرق **والجواب** اما على قول اصحابنا فيفعل الله تعالى ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة فرعاية الصلاح فلعله علم من قوم موسى ان بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة وعلم من قوم محمد صلى الله عليه وسلم ان احدا منهم لا يزداد بسبب ظهور تلك المعجزات الزائدة الا كفرا فظهر الفرق **قوله تعالى** ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه اذا هم ينكثون اعلم انا ذكرنا الرجز عند قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء في سورة البقرة وهو اسم العذاب ثم القوم اختلفوا في المراد بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع الخمسة المذكورة من العذاب الذي كان نازلا وقال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاعون وهو العذاب السادس اصابهم فمات به من القبط سبعون الف انسان في يوم واحد فتركوا غير مدفونين واعلم ان القول الاول اقوى لان لفظه معهود محلى بالالف واللام فينصرف الى المعهود السابق وهاهنا المعهود السابق هو الانواع الخمسة التي تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك فيه فحمل اللفظ على المعلوم اولى من حمله على المشكوك فيه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند الشدائد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسألونه ان يسأل ربه دفع ذلك العذاب عنهم وذلك يقتضي انهم سلموا اليه كونه نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون الى تكذيبه والطعن في نبوته وانه انما يصل الى مطالبه بسحره فمن هذا الوجه يظهر انهم يناقضون انفسهم في هذه الاقاويل اما قوله تعالى حكاية عنهم ادع لنا ربك بما عهد عندك قال صاحب الكشاف ما في قوله بما عهد عندك مصدرية والمعنى بعهده عندك وهو النبوة وفي هذه الباء وجهان الاول انها متعلقة بقوله ادع لنا ربك والتقدير ادع لنا ربك متوسلا اليه بعهده عندك **والوجه الثاني** في هذه الباء ان تكون قسما وجوابها قوله لنؤمنن اي اقسمنا بعهد الله عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك قوله ولنرسلن معك بني اسرائيل كانوا قد اخذوا بني اسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى على تقدير كشف العذاب عنهم الايمان به والتخلية عن بني اسرائيل وارسالهم معه يذهب بهم اين شاؤا وقوله فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه والمعنى انا ما ازلنا عنهم العذاب مطلقا وما كشفنا عنهم الرجز في جميع الاوقات بل انما ازلنا عنهم العذاب الى اجل معين وعند مجيء ذلك الاجل لا يزيل عنهم العذاب بل يهلكهم به وقوله اذا هم ينكثون جواب لما يعني فلما كشفنا عنهم فاجؤا النكث وبادروه ولم يؤخروه ولكن كما كشفنا عنهم نكثوا **قوله تعالى** فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين واعلم ان معناه انه تعالى لما كشف عنهم العذاب من قبل مرات وكرات فلم يرتدعوا ولم يمتنعوا عن كفرهم وجهلهم ثم بلغوا الاجل الموقت انتقم منهم بان اهلكهم بالغرق والانتقام في اللغة سلب النعمة بالعذاب واليم البحر قال صاحب الكشاف اليم البحر الذي لا يدرك قعره وقيل هو لجة البحر ومعظم مائه واشتقاقه من التيمم لان المستنفعين به يقصدونه وبين تعالى بقوله بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لهذا التكذيب وكانوا عنها غافلين اختلفوا في الكناية في قوله عنها فقيل انها عائدة الى النقمة التي دل عليها قوله فانتقمنا والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين وقيل الكناية عائدة الى الايات وهو اختيار الزجاج قال لانهم كانوا لا يعتبرون بالايات التي تنزل بهم فان قيل

الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة هاهنا الاعراض عن الايات وعدم الالتفات اليها فهم اعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها **فان قيل** التكذيب قد تقدم الى التكذيب والغفلة معاصي كثيرة فكيف يكون الانتقام لهذين دون غيرهما قلنا ليس في بيان انه تعالى انتقم منهم لهذين دلالة على نفي ما عداه والاية تدل على ان الواجب في الايات النظر فيها فلذلك ذمهم بان غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم **قوله تعالى** واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون اعلم ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني اسرائيل قوله عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فهنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات وهو انه تعالى اورثهم ارضهم وديارهم فقال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون والمراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة واختلفوا في معنى مشارق الارض ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر ومغاربها لانها هي التي كانت تحت فرعون وايضا قوله التي باركنا فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام **والقول الثاني** ان المراد جملة الارض وذلك لانه خرج من جملة بني اسرائيل داود وسليمان وقد ملكا الارض وهذا يدل على ان الارض هاهنا اسم الجنس وقوله وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل قيل المراد من كلمة ربك الحسنى قوله ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون والحسنى تأنيث الاحسن صفة للكلمة ومعنى تمت على بني اسرائيل مضت عليهم واستمرت من قولهم تم عليه الامر اذا مضى عليه وقيل معنى تمام الكلمة الحسنى انجاز الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم في الارض وانما كان الانجاز تماما للكلام لان الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل وقوله بما صبروا اي انما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم وحسبك به حاثا على الصبر ودالا على ان من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله له الفرج وقرأ عاصم في رواية وتمت كلمات ربك الحسنى ونظيره من ايات ربه الكبرى وقوله ودمرنا قال الليث الدمار الهلاك التام يقال دمر القوم يدمرون دمارا اي هلكوا وقوله ما كان يصنع فرعون وقومه قال ابن عباس يريد المصانع وما كانوا يعرشون قال الزجاج يقال عرش يعرش ويعرش اذا بنى وقيل وما كانوا يعرشون من الجنات ومنه قوله وهو الذي انشا جنات معروشات وقيل ما كانوا يرفعون من الابنية المشيدة في السماء كصرح هامان وغيره وقرئ يعرشون بالكسر والضم وذكر اليزيدي ان الكسر افصح قال صاحب الكشاف وبلغني انه قرأ بعض الناس يغرسون من غرس الاشجار وما احسبه الا تصحيفا منه وهذا اخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم بايات الله **قوله تعالى** وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون ان هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما بين انواع نعمه على بني اسرائيل بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم وديارهم اتبع ذلك بالنعمة العظمى وهي انه جاوز بهم البحر مع السلامة وقد بين الله تعالى في سائر السور كيف سيرهم في البحر مع السلامة وذلك بان فلق البحر عند ضرب موسى البحر بالعصا وجعله يبسا فبين ان بني اسرائيل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا وارتدوا وقالوا لموسى اجعل لنا الها كما لهم الهة ولا شك ان القوم لما شاهدوا المعجزات القاهرة التي اظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ثم شاهدوا انه تعالى اهلك فرعون وجنوده وخص بني اسرائيل بانواع السلامة والكرامة ثم انهم بعد هذه المواقف والمقامات يذكرون هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الحماقة اما قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر يقال جاوز الوادي اذا قطعه وخلفه وراءه وجاوز بغيره عبر به وقرئ وجوزنا اي اجزنا يقال اجاز المكان وجوزه وجاوزه بمعنى جازه فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قال الزجاج يواظبون عليها ويلازمونها يقال لكل من لزم شيئا وواظب عليه عكف يعكف ويعكف ومن هذا قيل للملازم المسجد معتكف قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نزولا بالرقة وقال ابن جريج كانت تلك الاصنام تماثيل بقر وذلك اول شأن قصة العجل ثم حكى عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة واعلم ان من المستحيل ان يقول العاقل لموسى اجعل لنا الها وخالقا ومدبرا لان الذي يحصله موسى بقوته لا يمكن ان يكون خالقا للعالم ومدبرا له ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل فالاقرب انهم طلبوا من موسى ان يعين لهم اصناما

وتماثيل يتقربون بعبادتها الى الله تعالى وهذا القول هو الذي حكاه الله تعالى عن عبدة الاوثان حيث قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اذا عرفت هذا فللقائل ان يقول لم كان هذا القدر كفرا فنقول اجمع كل الانبيا عليهم السلام على ان عبادة غير الله كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه الها للعالم او اعتقد فيه ان عبادته تقربه الى الله تعالى لان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام والاكرام **فان قيل** فهذا القول صدر من كل بني اسرائيل او من بعضهم قلنا بل من بعضهم لانه كان مع موسى عليه السلام المختارون وكان فيهم من يترفع عن مثل هذا السؤال الباطل ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه اجابهم فقال انكم قوم تجهلون وتقرير هذا الجهل ما ذكرنا ان العبادة نهاية التعظيم فلا تليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام وهو خلق الجسم والحيوة والشهوة والقدرة والعقل وخلق الاشيا المنتفع بها والقادر على هذه الاشيا ليس الا الله سبحانه فوجب ان لا تليق العبادة الا به فان قالوا اذا كان مرادهم بعبادة تلك الاصنام التقرب بها الى تعظيم الله سبحانه فما الوجه في قبح هذه العبادة قلنا فعلى هذا التقدير لم يتخذوها الهة اصلا وانما جعلوها كالقبلة وهو ينافي قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة واعلم ان ما في قوله كما لهم يجوز ان يكون مصدرية اي كما ثبت لهم الهة ويجوز ان تكون موصولة وفي قوله لهم ضمير يعود اليه والهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذي هو لهم الهة ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه قال الليث التبار الهلاك تبر الشي يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ومنه قوله تعالى وتبرنا تتبيرا ويقال للذهب المكسر التبر فقوله متبر ما هم فيه اي مهلك مدمر وقوله وباطل ما كانوا يعملون قيل البطلان عدم الشي اما بعدم ذاته او بعدم فايدته ومقصوده والمراد من بطلان عملهم انه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر وتحقيق القول في هذا الباب ان المقصود من العبادة ان يصير المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله في القلب حتى يصير تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيه فاذا اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعلق قلبه بغير الله ويصير ذلك التعلق سببا لاعراض القلب عن ذكر الله واذا ظهر التحقيق ظهر ان الاشتغال بعبادة غير الله متبر وباطل وضايع وسعي في تحصيل ضد الشي ونقيضه لانا بينا ان المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله في القلب والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضد الغرض ونقيضا للمطلوب **قوله تعالى**

قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين اعلم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم الهة فهو عليه السلام ذكر في الجواب وجوها كثيرة اولها انه حكم عليهم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي سبب للخسران والهلاك **وثالثها** انه قال وباطل ما كانوا يعملون اي هذا العمل الشاق لا يفيدكم نفعا في الدنيا والدين **ورابعها** ما ذكره في هذه الاية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين والمعنى ان الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذي يكون قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحيوة وجميع النعم وهو المراد من قوله وهو فضلكم على العالمين فهذا هو الموجد هو الاله الذي تجب على الخلق عبادته فكيف يجوز العدول عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدي يقال بغيت فلانا شيا وبغيته له قال تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وفي انتصاب قوله الها وجهان احدهما الحال كانه قال اطلب لكم غير الله معبودا ونصب غير في هذا الوجه على المفعول به وثانيهما ان ينصب الها على المفعول به وغير على الحال المتقدمة التي لو تاخرت لكانت صفة كما تقول ابغي لكم الها غير الله وقوله وهو فضلكم على العالمين فيه قولان **الاول** المراد انه تعالى فضلهم على عالمي زمانهم **الثاني** انه تعالى خصهم بتلك الايات القاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال ومثاله رجل تعلم علما واخر تعلم علوما كثيرة سوى ذلك العلم فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد الا ان صاحب العلوم الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة **قوله تعالى**

واذ انجيناكم من ال فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم اعلم ان هذه الاية مفسرة في سورة البقرة والفايدة في ذكرها في هذا الموضع انه تعالى هو الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله **قوله تعالى**

وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين في الاية مسايل **المسئلة الاولى** قرا ابو عمرو ووعدنا والباقون وواعدنا بالالف على المفاعلة وقد مر بيانه عن القراءة في سورة البقرة **المسئلة الثانية** اعلم انه تعالى روي ان موسى عليه السلام

وعد بني اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما ياتون وما يذرون فلما اهلك فرعون سال موسى ربه الكتاب فهذه الاية في بيان كيفية نزول التورية واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وذكر تفصيل ذلك الاربعين في هذه الاية **فان قيل** وما الحكمة هاهنا في ذكر الثلاثين ثم اتمامها بعشر وايضا فقوله فتم ميقات ربه اربعين ليلة كلام عاري عن الفايدة لان كل احد يعلم ان الثلاثين مع العشرة تكون اربعين قلنا اما الجواب عن السؤال الاول فمن وجوه **الاول** انه تعالى امر موسى بصوم ثلاثين يوما وهو شهر ذي القعدة فلما اتم الثلاثين انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملايكة كنا نشم من فيك رايحة المسك فافسدته بالسواك فاوحى الله اليه اما علمت ان خلوف فم الصايم اطيب عندي من ريح المسك فامره الله تعالى ان يزيد عليها عشرة ايام من ذي الحجة **الوجه الثاني** في فايدة هذا التفصيل ان الله تعالى امره بصوم ثلثين يوما وان يعمل فيها ما يقربه من الله تعالى ثم انزلت التورية عليه في العشر وكلم فيها فهذا هو الفايدة في تفصيل الاربعين الى الثلاثين والى العشرة **والوجه الثالث** ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني في سورة طه ما دل على ان موسى بادر الى ميقات ربه قبل قومه والدليل عليه قوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء على اثري فجايز ان يكون موسى اتى الطور عند تمام الثلاثين فلما اعلمه الله خبر قومه مع السامري رجع الى قومه قبل تمام ما وعده الله ثم عاد الى الميقات في عشرة اخر فتم اربعين ليلة الوجه الرابع قال بعضهم لا يمتنع ان يكون الوعد الاول حضره موسى عليه السلام وحده والوعد الثاني حضر المختارون معه ليسمعوا كلام الله فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين **والجواب** عن السؤال الثاني انه تعالى انما قال اربعين ليلة ازالة لتوهم ان ذلك العشر من الثلاثين لانه يحتمل اتممناها بعشر من الثلاثين كانه كان عشرين ثم اتمه بعشر فصار ثلاثين فازال هذا الايهام اما قوله تعالى فتم ميقات ربه اربعين ليلة ففيه بحثان **البحث الاول** الفرق بين الميقات وبين الوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشي قدره مقدر ام لا ۵ **البحث الثاني** قوله اربعين ليلة منصوب على الحال اي تم بالغا هذا العدد واما قوله وقال موسى لاخيه هرون فقوله هرون عطف بيان لاخيه وقرئ بالضم على النداء وقوله اخلفني في قومي كن خليفتي فيهم واصلح وكن مصلحا او واصلح ما يجب ان يصلح من امور بني اسرائيل ومن دعاك منهم الى الافساد فلا تتبعه ولا تطعه **فان قيل** ان هرون كان شريك موسى عليهما السلام في النبوة فكيف جعله خليفة لنفسه فان شريك الانسان اعلى حالا من خليفته ورد الانسان من منصبه الاعلى الى الادون يكون اهانة به قلنا الامر وان كان كما ذكرتم الا انه كان موسى عليه السلام هو الاصل في تلك النبوة **فان قيل** لما كان هرون نبيا والنبي لا يفعل الا الاصلاح فكيف وصاه بالاصلاح قلنا المقصود من هذا الامر التاكيد كقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي **قوله تعالى**

ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين اعلم انه تعالى بين ان الفايدة التي لاجلها حضر موسى عليه السلام الميقات وهي ان كلمه ربه وفي الاية مسايل شريفة عالية من العلوم الالهية **المسئلة الاولى** دلت الاية على انه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون في كلام الله فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة ومنهم من قال كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والاصوات اما القايلون بالقول الاول فالعقلاء المحصلون اتفقوا على انه يجب كونه حادثا كاينا بعد ان لم يكن وزعم الحنابلة والحشوية ان الكلام المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا القول اخس من ان يلتفت اليه العاقل وذلك لانا نقول انه تعالى اما ان يتكلم بهذه الحروف على الجمع او على التعاقب والتوالي والاول باطل لان هذه الكلمات المسموعة المفهومة انما تكون مفهومة اذا كانت حروفها متوالية فاما اذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذلك لا يكون مفيدا البتة والثاني يوجب كونها حادثة لان الحروف اذا كانت متوالية فعند مجي الثاني ينقضي الاول فالاول حادث لان كل ما ثبت وجوده فهو محدث اذا ثبت هذا فنقول للناس هاهنا مذهبان **الاول** ان محل تلك الحروف والاصوات الحادثة هو ذات الله تعالى وهو قول الكرامية **والثاني** ان محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة اما القول الثاني وهو ان كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والاصوات فهذا قول اكثر اهل السنة والجماعة وتلك الصفة قائمة ازلية والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشي الذي سمعه موسى عليه السلام فقال الاشعري ان موسى سمع تلك الصفة الازلية الحقيقية قال وكما لا يبعد رؤية

ذاته مع ان ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع ان كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدي الذي سمعه موسى عليه السلام اصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة فاما الصفة الازلية التي ليست بحرف ولا صوت فذلك ما سمعه موسى عليه السلام البتة فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع كلام الله تعالى

المسألة الثانية اختلفوا في انه تعالى كلم موسى وحده او كلمه مع اقوام آخرين فظاهر الآية يدل على الاول لان قوله تعالى وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وقال القاضي بل السبعون المختارون سمعوا ايضا كلام الله تعالى قال لان الغرض باحضارهم ان يخبروا قوم موسى عما يجري هناك وهذا المقصود لا يتم الا عند سماع الكلام وايضا فان تكليم الله تعالى موسى على هذا الوجه معجز وقد تقدمت نبوة موسى عليه السلام فلا بد من ظهور هذا المعنى لغيره

المسألة الثالثة قال اصحابنا هذه الآية تدل على انه سبحانه يجوز ان يرى لان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولا شك ان موسى عليه السلام كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله فلو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها وحيث سألها علمنا ان الرؤية جائزة على الله تعالى قال القاضي قال المحصلون من العلماء في ذلك اقوال اربعة احدها ما قاله الحسن وغيره ان موسى عليه السلام ما عرف ان الرؤية غير جائزة على الله تعالى قال ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون عارفا بربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع وثانيها ان موسى عليه السلام سأل الرؤية عن لسان قومه وقد كانوا جاهلين بذلك يكررون المسألة عليه ويقولون لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل موسى الرؤية لا لنفسه فلما ورد المنع منه ظهر ان ذلك لا سبيل اليه وهذه الطريقة ابي علي وابي هاشم وثالثها ان موسى عليه السلام سأل رؤية ما عنده بمعرفة اضطرار واهل هذا التأويل يختلفون فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية ومنهم من يقول بل سأله معرفة اظهار الآيات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وان كانت من فعله كما نقول في معرفة اهل الآخرة وهذا الذي اختاره ابو القاسم الكعبي ورابعها المقصود من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي وتعاضد الدلائل امر مطلوب للعقلاء وهو الذي ذكره ابو بكر الاصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة في تأويل هذه المسألة قال اصحابنا اما الوجه الاول فضعيف ويدل عليه وجوه **الاول** اجماع العقلاء على ان موسى ما كان في علمه بالله اقل منزلة ومرتبة من اراذل المعتزلة فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله وفرضنا ان موسى لم يعرف ذلك كان معرفته بالله اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة وذلك باطل باجماع المسلمين **الثاني** ان المعتزلة يدعون العلم الضروري بان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل فاما ان يقال ان موسى عليه السلام حصل له هذا العلم او لم يحصل له هذا العلم فان كان الاول كان تجويزه لكونه تعالى مرئيا يوجب تجويزه لكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة وتجويز هذا المعنى على الله تعالى يوجب الكفر عند المعتزلة فيلزمهم كون موسى عليه السلام كافرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني فنقول لما كان العلم بان كل مرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل علما بديهيا ضروريا ثم فرضنا ان هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلام لزم ان يقال ان موسى لم يحصل في قلبه جميع العلوم الضرورية ومن كان كذلك فهو مجنون فيلزمكم الحكم بانه عليه السلام ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك كفر باجماع الامة فثبت ان القول بان موسى عليه السلام ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض انه تعالى ممتنع الرؤية يوجب احد هذين القسمين الباطلين لكان التوسل به بالملا **واما** التأويل الثاني وهو انه عليه السلام انما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه فهو ايضا فاسد ويدل عليه وجوه **الاول** انه لو كان الامر كذلك لقال موسى ارهم ينظرون اليك ولقال الله تعالى لن يروني فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل **والثاني** انه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال لمنعهم عنه كما انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة منعهم عنه بقوله انكم قوم تجهلون **والثالث** انه كان يجب على موسى اقامة الدلائل القاطعة على انه تعالى لا تجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا السؤال فاما ان لا يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة مع ان ذكرها كان فرضا مضيقا كان هذا نسبة لترك الواجب الى موسى وانه لا يجوز والرابع ان اولئك الاقوام الذين طلبوا الرؤية اما ان يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى او ما آمنوا فان كان الاول كفاهم في الامتناع عن ذلك السؤال الباطل مجرد قول موسى فلا حاجة الى هذا السؤال الذي ذكره موسى وان كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب لانهم يقولون له لا نسلم ان الله تعالى منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله تعالى فثبت انه على كلا التقديرين لا فائدة للقوم

في

في قول موسى رب ارني انظر اليك واما التأويل الثالث فبعيد ايضا ويدل عليه وجوه **الاول** ان على هذا التقدير يكون معنى الآية ارني امرا انظر الى امرك ثم حذف المفعول والمضاف الا ان سياق الآية يدل على بطلان هذا وهو قوله انظر اليك قال لن تراني فسوف تراني فلما تجلى ربه ولا يجوز ان يحمل جميع هذا على حذف المضاف الثاني انه تعالى اراه من الآيات ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم واظلال الجبل فكيف يمكن بعد هذه الاحوال طلب آية ظاهرة قاهرة **والثالث** انه عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة في هذه الحالة فكيف يليق به ان يقول اظهر لي آية قاهرة تدل على انك موجود ومعلوم ان هذا الكلام في غاية الفساد الرابع انه لو كان المطلوب آية تدل على وجوده لاعطاه تلك الآية كما اعطاه سائر الآيات ولكان لا معنى لمنعه عند ذلك فثبت ان هذا القول فاسد واما التأويل الرابع وهو ان يقال المقصود منه اظهار آية سمعية تقوي ما دل العقل عليه فهو ايضا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لكان الواجب ان يقول اريد يا الهي ان يقوى امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية علمنا ان هذه التأويلات باسرها فاسدة **الحجة الثانية** من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على انه تعالى جائز الرؤية ان قوله تعالى لن تراني يدل على انه تعالى جائز الرؤية وذلك لانه تعالى لو كان مستحيل الرؤية لقال لا ارى الا ترى انه لو كان في يد رجل حجر فقال له انسان ناولني هذا لآكله فانه يقول هذا لا يؤكل ولا يقول لا تأكل ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له لا تأكلها اي هذا مما يؤكل ولكنك لا تأكله فلما قال تعالى لن تراني ولم يقل لا ارى علمنا ان هذا يدل على انه تعالى في ذاته جائز الرؤية الحجة الثالثة من الوجوه المستنبطة من هذه الآية انه تعالى علق رؤيته على امر جائز والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة وانما قلنا انه تعالى علق رؤيته على امر جائز لانه تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل بدليل قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل امر جائز الوجود في نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يكون رؤيته تعالى جائزة الوجود لانه لما كان ذلك الشرط امرا جائز الوجود لم يلزم من فرض وقوعه محال فبتقدير حصول ذلك الشرط اما ان يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية او لا يترتب عليه فان ترتب عليه حصول الرؤية قدح هذا في صحة قولنا انه متى حصل ذلك الشرط فانه تحصل الرؤية وذلك باطل **فان قيل** انه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا واستقرار الجبل حال الحركة محال فثبت ان حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول لا على شرط جائز الحصول فلم يلزم صحة ما قلتموه والدليل على ان الشرط هو استقرار الجبل حال حركته لان الجبل اما ان يقال انه حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان ساكنا او متحركا فان كان ساكنا فقد حصل الشرط فوجب ان تحصل الرؤية وحيث لم تحصل علمنا ان الجبل في ذلك الوقت ما كان مستقرا ولما لم يكن مستقرا كان متحركا فثبت ان الشرط هو استقرار الجبل حال كونه متحركا وانه شرط محال والجواب ان اعتبار حال الجبل من حيث هو هو مغاير لاعتباره من حيث انه متحرك او ساكن وكونه ممتنع الخلو عن الحركة والسكون لا يمنع من ان يكون اعتباره من حيث هو هو مغايرا لاعتباره من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان الشيء لو اخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ولو اخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ولو اخذته من حيث هو مع قطع النظر عن كونه موجودا او معدوما كان ممكن الوجود فكذا هاهنا الذي جعل شرطا في اللفظ هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت ان الذي جعل شرطا امر ممكن الوجود جائز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه **الحجة الرابعة** من الوجوه المستنبطة من هذه الآية في اثبات جواز الرؤية قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي هو الرؤية ويدل عليه وجوه **الاول** ان العلم بالشيء يجلي لذلك الشيء وابصار الشيء ايضا يجلي لذلك الشيء الا انه لا شك ان الابصار اتم في التجلي من العلم **الثاني** ان المقصود من ذكر الآية تقرير ان الانسان لا يطيق رؤيته تعالى بدليل ان الجبل مع عظمته لما رآه تعالى اندك ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرناه لم يحصل هذا المقصود فثبت ان قوله فلما تجلى ربه للجبل هو ان الجبل لما رأى الله اندكت اجزاؤه ومتى كان كذلك ثبت ان الله تعالى جائز الرؤية اقصى ما في الباب ان يقال الجماد يمتنع ان يرى شيئا الا انا نقول لا يمتنع ان يقال انه تعالى خلق في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم ثم خلق فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى والدليل عليه انه تعالى قال يا جبال اوبي معه وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه

والعقل فيه فكذلك ههنا ثبت بهذه الوجوه الاربعة دلالة هذه الاية على انه تعالى جائز الرؤية واما المعتزلة فقالوا ثبت بالدلائل العقلية والسمعية انه تعالى يمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر الى التاويلات اما دلائلهم العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها فلا حاجة ههنا الى ذكرها واما دلائلهم السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقد سبق في سورة الانعام ما في هذه الاية من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة واعلم ان القوم تمسكوا بهذه الاية على عدم الرؤية من وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى لن تراني ه وتقرير الاستدلال انه يقال هذه الاية تدل على ان موسى عليه السلام لا يرى الله البتة لا في الدنيا ولا في يوم القيمة ومتى ثبت هذا ثبت ان احدا لا يراه البتة ومتى ثبت هذا ثبت انه تعالى يمتنع ان يرى فهذه مقدمات ثلاث اما المقدمة الاولى فتقريرها من وجوه الاول نقل اهل اللغة ان كلمة لن للتابيد قال الواحدي هذه دعوى باطلة على اهل اللغة وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال اصحابنا الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيمة **والثاني** ان قوله تعالى لن تراني نفيا وكل الاوقات كلها بدليل الاستثنا اي وقت اريد من هذه الكلمة ومقتضى الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف لان تاثير الاستثنا في صرفنا الصيغة لا في صرف الوجوب على ما هو مقرر في اصول الفقه **الثالث** ان قوله لن افعل كذا يفيد تاكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي حاله كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية للالهية والجواب ان لن لتاكيد نفي ما دخل على السؤال فلما وقع في تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله لن تراني نفيا لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدائم فلا فهذا جملة الكلام في تقرير هذه المقدمة واما المقدمة الثانية فقالوا القائل قائلان قائل يقول ان المؤمنين يرون الله تعالى وموسى ايضا يراه وقائل ينفي الرؤية عن الكل اما القول باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع وهو باطل واما المقدمة الثالثة فهي ان كل من نفى الوقوع نفى الصحة فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع قول خلاف الاجماع وهو باطل واعلم انا بينا هذه الدلالة على صحة المقدمة الاولى فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية **الحجة الثانية** للقوم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جائزة فلم خر عند سؤالها صعقا **الحجة الثالثة** انه عليه السلام لما افاق قال سبحانك وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو رؤية الله فكان قوله سبحانك تنزيها له عن الرؤية فثبت بهذا ان نفي الرؤية تنزيه الله تعالى وتنزيه الله انما يكون عن النقائص والافات فوجب كون الرؤية من النقائص والافات وذلك على الله محال فثبت ان الرؤية على الله ممتنعة **والحجة الرابعة** قوله سبحانه حكاية عن موسى لما افاق انه قال تبت اليك ولولا ان طلب الرؤية ذنب والا لما تاب منه ولولا انه ذنب ينافي صحة الاسلام والا لما قال وانا اول المؤمنين واعلم ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت جائزة الا انه عليه السلام سألها بغير الاذن وحسنات الابرار سيئات المقربين فكانت التوبة توبة من هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الاية والله اعلم **المسئلة الرابعة** في البحث عن الفاظ هذه الاية نقل عن ابن عباس انه قال جاء موسى ومعه السبعون فصعد موسى الجبل وبقي السبعون في اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له في الالواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال صاحب الكشاف ثاني مفعولي ارني محذوف اي ارني نفسك انظر اليك وفي لفظ الاية سؤالات **السؤال الاول** النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة السليمة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك وهذا فاسد وعلى التقدير الثاني يكون المعنى ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين احدهما انه يقتضي اثبات الجهة والثاني ان تقليب الحدقة الى جهة المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد **والجواب** قوله ارني معناه اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك واراك والسؤال الثاني كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون مطابقا لقوله انظر اليك والجواب النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه **السؤال الثالث** كيف اتصل الاستدراك في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤية الله الا اذا قواه الله بمعونته وتاييده الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق فهذا هو من هذا الوجه يدل على تعظيم امر الرؤية اما قوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا قال الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها وجلوت السيف والمراة اذا ازلت ما عليهما من الصدا وقوله دكا قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين ودكاء بغير تنوين اي جعله مدكوكا مع الارض يقال دككت الشيء اذا دققته ادكه دكا والدكاء والدكاوات الروابي يكون مع الارض ناشزة عنها

مثل هذا

مثل هذا الدك مصدر والدكاء اسم ثم ذكر الواحدي باسناده عن الاخفش في قوله جعله دكا كانه قال دكه دكا مصدر مؤكد ويجوز جعله ذا دك وقال ومن قرأ دكاء ممدودة اراد جعله دكاء اي ارضا مستوية وهو موافق لما روي عن ابن عباس انه قال جعله ترابا وقوله وخر موسى صعقا قال الليث الصعق مثل الغشي ياخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق الرجل يصعق ومن قال صعق قال فهو صعق ومن قال صعق قال فهو مصعوق ويقال ايضا صعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض فسروه بالموت ومنه قوله يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون قال صاحب الكشاف صعق واصله من الصاعقة ويقال لها الصاعقة من صعقه اذا ضربه على راسه اذا عرفت هذا فنقول فسر ابن عباس قوله وخر موسى صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول اولى لقوله تعالى فلما افاق قال الزجاج ولا يكاد يقال للميت قد افاق من موته ولكن يقال للذي يغشى عليه انه افاق من غشيه لان الله تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم اما قوله سبحانك اي تنزيها لك من ان اسالك شيئا بغير اذنك تبت اليك وفيه وجهان **الاول** تبت اليك من سؤال الرؤية في الدنيا **الثاني** تبت اليك من سؤال الرؤية بغير اذنك وانا اول المؤمنين بانك لا ترى في الدنيا ويقال وانا اول المؤمنين بانه لا يجوز السؤال منك الا باذنك ه ه **قوله تعالى**

قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين

واعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله تعالى منها عدد الله تعالى عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان كنت قد منعتك الرؤية فقد اعطيتك من النعم العظيمة ه كذا وكذا فلا يضيقن صدرك بسبب منع الرؤية وانظر الى سائر انواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية وهذا ايضا احد ما يدل على ان الرؤية جائزة على الله اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا العذر حاجة **واعلم** ان الاصطفا استخلاص الصفوة فقوله اصطفيتك اي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس يريد فضلتك ولما ذكر انه تعالى اصطفاه ذكر الامر الذي به حصل هذا الاصطفا فقال برسالاتي وبكلامي قرا نافع وابن كثير برسالتي على الواحد والباقون على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد مرة ومن قرا برسالتي فلان الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى عليه السلام **فان قيل** فكيف اصطفاه على الناس برسالاته مع ان كثيرا من الناس ساواه في الرسالة قلنا انه تعالى بين انه خصه من دون الناس بمجموع الامرين وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة وهذا المجموع ما حصل لغيره واعلم ان الاية لما دلت على انه تعالى خصه بذلك الكلام والكلام بالواسطة حصل لغيره ثبت انه انما حصل تخصيصه ههنا لانه سمع ذلك الكلام بغير واسطة وانما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على العرف الظاهر لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلى حالا واشرف مرتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والبواب ولما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة قال فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه النعم ولا يضيق قلبك بسبب منعك الرؤية واشتغل بشكر الفوز بهذه النعم والاشتغال بشكرها انما يكون بالقيام بلوازمها علما وعملا **قوله تعالى**

وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك ياخذوا باحسنها ساريكم دار الفاسقين

اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى بالرسالة ذكر في هذه الاية تفصيل تلك الرسالة فقال وكتبنا له في الالواح نقل صاحب الكشاف عن بعضهم ان موسى خر صعقا يوم عرفة واعطاه الله التوراة يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها وطولها انها كانت عشرة الواح وقيل سبعة وقيل لوحين وقال الواحدي الفا كانت من زمرد جاء بها جبريل وقيل من زبرجد خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن كانت من خشب نزلت من السماء وقال وهب كانت من صخرة صماء لينها الله لموسى عليه السلام وقيل ان طولها كان عشرة اذرع واما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل بالقلم الذي كتب به الذكر واستمد من نهر النور واعلم انه ليس في لفظ الاية ما يدل على كيفية تلك الالواح وعلى كيفية تلك الكتابة فان ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوي وجب القول به والا وجب السكوت عنه واما قوله من كل شيء فلا شبهة انه ليس على العموم بل المراد من كل شيء يحتاج موسى وقومه اليه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والمقابح وقوله موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله من كل شيء وذلك لانه تعالى قسمه الى ضربين احدهما موعظة كل ما ذكره الله تعالى من الامور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر الوعد والوعيد ولما قرر ذلك اولا اتبعه بشرح اقسام الاحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شيء ولما شرح ذلك قال لموسى فخذها بقوة

اي بعزيمة قوية ونية صادقة ثم امره تعالى ان يامر قومه بان ياخذوا باحسنها وظاهر ذلك ان بين التكليفين فرقا ليكون في هذا التفصيل فائدة فلذلك قال بعض المفسرين ان التكليف كان على موسى اشد وكانه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره وقال بعضهم بل خصه من حيث كلف الابلاغ والاداء وان كان مشاركا لقومه فيما عداه وفي قوله وامر قومك ياخذوا باحسنها سؤال وهو انه تعالى لما تعبد بكل ما في التوراة وجب كون الكل مامورا به فظاهر قوله ياخذوا باحسنها يقتضي ان فيه ما ليس باحسن وانه لا يجوز لهم الاخذ به وذلك متناقض وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها **الاول** ان تلك التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو احسن ۝ كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر فمرهم ان يحملوا انفسهم على الاخذ بما هو ادخل في الحسن واكثر للثواب كقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه فان قالوا لما امر تعالى بالاخذ بالاحسن فقد منع من الاخذ بذلك الحسن وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول نحمل امر الله بالاخذ بالاحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض **الوجه الثاني** في الجواب قال قطرب ياخذوا باحسنها وكلها حسن كقوله تعالى ولذكر الله اكبر وقول الفرزدق ۝ بيتا دعائمه اعز واطول ۝ **الوجه الثالث** قال بعضهم الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح واحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات واما قوله ساريكم دار الفاسقين ففيه وجهان **الاول** ان المراد التهديد والوعيد على مخالفة امر الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان **الاول** قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم اي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا ان تكونوا منهم **والثاني** قال قتادة سادخلكم الشام واريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا اليه من النكال وقال الكلبي دار الفاسقين هي المساكن التي كانوا يمرون عليها اذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين اهلكهم الله **والقول الثاني** ان المراد الوعد ۝ والبشارة بانه تعالى سيورثهم ارض اعدائهم وديارهم **قوله تعالى** ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه ۝ سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين في الاية مسائل

المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة قوله ساريكم دار الفاسقين وذكر في هذه الاية ما يفعله بهم فقال ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يمنع عن الايمان ويصد عنه وذلك ظاهر فقالت المعتزلة لا يمكن حمل الاية على ما ذكرتموه ويدل عليه وجوه **الاول** قال الجبائي لا يجوز ان يكون المراد منه انه تعالى يصرفهم عن الايمان لان قوله ساصرف يتناول المستقبل وقد بين تعالى انهم كفروا وكذبوا من قبل هذا الصرف لانه تعالى وصفهم بكونهم متكبرين في الارض بغير الحق وبانهم ان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا فثبت ان الاية دالة على ان الكفر قد حصل لهم في الزمان الماضي فهذا يدل على انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله والوجه الثاني ان قوله ساصرف عن اياتي الذين يتكبرون مذكور على وجه العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه انه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة لهم على اقدامهم على الكفر ومعلوم ان العقوبة على الكفر بمثل ذلك الفعل المعاقب عليه لا يجوز فثبت انه ليس المراد من هذا الصرف الكفر الوجه الثالث انه تعالى لو صرفهم عن الايمان وصدهم عنه لكيف يمكن ان يقول مع ذلك فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين واما منع الكافر فثبت ان حمل الاية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه اخرى **فالاول** قال الكعبي وابو مسلم الاصفهاني ان هذا الكلام تمام لما وعد الله موسى به من اهلاك اعدائه ومعنى صرفهم اهلاكهم فلا يقدرون على منع موسى من تبليغها ولا على منع المؤمنين من الايمان بها وهو شبيه بقوله بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فاراد تعالى ان يمنع اعداء موسى من ايذائه ومنعه من القيام بما يلزمه في تبليغ النبوة والرسالة والوجه الثاني في التاويل ما ذكره الجبائي فقال ساصرف هؤلاء المتكبرين عن نيل ما في اياتي من العز والكرامة المعدين للانبياء والمؤمنين وانما يصرفهم عن ذلك بواسطة انزال الذل والاذلال بهم وذلك يجري مجرى العقوبة على كفرهم وتكبرهم على الله **الوجه الثالث** ان من الايات ايات لا يمكن الانتفاع بها الا بعد سبق الايمان فاذا كفروا فقد صيروا انفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الايات فحينئذ يصرفهم الله عنها والوجه الرابع انه تعالى اذا علم من حال بعضهم انه اذا شاهد تلك الايات فانه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم بحقها فاذا علم الله تعالى ذلك منه صح من الله تعالى ان يصرفه عنها **الوجه الخامس** نقل عن الحسن انه قال ان من الكفار من يبالغ في كفره وينتهي الى الحد

الذي اذا وصل اليه مات قلبه فالمراد من قوله ساصرف عن اياتي هؤلاء فهذا جملة ما قيل في هذا الباب وظهر ان معنى الاية لشرفه دلالة قوية على ما نقول به من خلق الاعمال **المسئلة الثانية** معنى يتكبرون انهم يرون انهم افضل الخلق وان لهم من الحق ما ليس لغيرهم وهذه الصفة اعني التكبر لا تكون الا لله عز وجل لانه هو الذي له القدرة ۝ والفضل الذي ليس لاحد فلا جرم يستحق كونه متكبرا وقال بعضهم التكبر اظهار كبر النفس على غيرها وصفة متكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح في حق الله جل جلاله لانه يستحق اظهار ذلك على من سواه لان ذلك في حقه حق وفي حق غيره باطل واعلم انه تعالى ذكر في هذه الاية قوله بغير الحق لان اظهار الكبر على الغير قد يكون بالحق فان للمحق ان يتكبر على المبطل وفي الكلام المشهور التكبر على المتكبر صدقة اما قوله تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه مباحث البحث الاول قرا حمزة والكسائي الرشد بفتح الشين والراء والباقون بضم الراء وسكون الشين وفرق ابو عمرو بينهما فقال الرشد بضم الراء الصلاح كقوله تعالى فان انستم منهم رشدا اي صلاحا والرشد بفتحهما في الدين قال تعالى مما علمت رشدا وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد مثل الحزن والحزن والسقم والسقم وقيل الرشد بالضم الاسم وبالفتحتين ۝ المصدر **البحث الثاني** الرشد عبارة عن سبيل الهدى والدين الحق والصواب في العلم والعمل وسبيل الغي ما يكون مضادا لذلك ثم بين تعالى ان هذا الصرف انما كان لامرين احدهما كونهم مكذبين بايات الله والثاني كونهم غافلين عنها والمراد انهم واظبوا على الاعراض عنها حتى صاروا بمنزلة الغافل عنها **قوله تعالى** والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم هل يجزون الا ما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما ذكر ما لاجله صرف المتكبرين عن اياته بقوله ذلك بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين بين حال اولئك المكذبين فقد كان يجوز انهم يخالفون في باب العقاب لانه فيهم من يعمل بعض اعمال البر فبين تعالى ان حال جميعهم سواء كان متكبرا او متواضعا او كان قليل الاحسان او كان كثير الاحسان فقال والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة يعني بذلك جحدهم للمعاد وجراءتهم على المعاصي فبين تعالى ان اعمالهم محبطة والكلام في حقيقة الاحباط قد تقدم في سورة البقرة على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى هل يجزون الا ما كانوا يعملون وفيه حذف والتقدير هل يجزون الا بما كانوا يعملون او على ما كانوا يعملون واحتج اصحابنا بهذه الاية على فساد قول ابي هاشم في ان تارك الواجب يستحق العقاب بمجرد ان لا يفعل الواجب وان لم يصدر منه فعل ضد ذلك الواجب قالوا هذه الاية تدل على انه لا جزاء الا على العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب ان لا يجازى عليه فثبت ان الجزاء انما حصل على فعل ضده واجاب ابو هاشم باني لا اسمي ذلك العقاب جزاء فسقط الاستدلال واجاب اصحابنا عن هذا الجواب بان الجزاء انما سمي جزاء لانه يجزي ويكفي في المنع من المنهي عنه والحث على المامور به فان ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب كان ذلك العقاب كافيا في الزجر عن ترك الواجب فكان جزاء فثبت انه لا سبيل الى الامتناع من تسميته جزاء **قوله تعالى** واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار الم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين اعلم ان المراد من هذه الاية قصة اتخاذ السامري العجل وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرا حمزة والكسائي حليهم بكسر الحاء واللام وتشديد الياء والاتباع وقرا الباقون حليهم بضم الحاء وكسر اللام والتشديد والحلي اسم ما يتحسن به من الذهب والفضة **المسئلة الثانية** قال ابن عباس كان لبني اسرائيل عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حلي القبط لذلك اليوم فلما اغرق الله القبط بقيت تلك الحلي في ايدي بني اسرائيل فجمع السامري تلك الحلي وكان رجلا مطاعا فيهم ذا قدر وكانوا قد سالوا موسى ان يجعل لهم الها يعبدونه فصاغ السامري عجلا ثم اختلف الناس فقال قوم كان قد اخذ كفا من تراب حافر فرس جبريل عليه السلام فالقاه في جوف ذلك العجل فانقلب لحما ودما وظهر منه الخوار مرة واحدة فقال السامري هذا الهكم واله موسى وقال اكثر المفسرين من المعتزلة انه كان قد جعل ذلك العجل مجوفا ووضع في جوفه انابيب على شكل مخصوص وكان قد وضع ذلك التمثال على مهب الرياح فكانت الريح تدخل في جوف الانابيب ويظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل وقال اخرون انه جعل ذلك التمثال اجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب فيه العجل من ينفخ فيه من حيث لا يشعر به الناس فسمعوا الصوت من جوفه كالخوار قال صاحب هذا القول والناس قد يفعلون الان في هذه التصاوير التي يجرون فيها الماء على سبيل الفوارات ما يشبه ذلك فبهذا الطريق وغيره اظهر الصوت من ذلك التمثال ثم القى الى الناس ان هذا الهكم واله موسى بقي في لفظ الاية سؤالات **السؤال الاول** لم قال واتخذ قوم موسى من حليهم عجلا جسدا والمتخذ هو السامري وحده **والجواب** فيه وجهان الاول ان الله نسب الفعل اليهم لان رجلا منهم باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا كذا والقائل والفاعل واحد والثاني انهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين

به نكانهم اجمعوا عليه **السوال الثاني** لم قال من حليهم ولم يكن الحلي لهم وانما حصلت في ايديهم
على سبيل العارية **والجواب** انه لما اهلك الله تعالى قوم فرعون بقيت تلك الاموال في ايديهم وصارت
ملكا لهم كسائر املاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك واورثناها
بني اسرائيل **السوال الثالث** هولاء الذين عبدوا العجل هم كل قوم موسى او بعضهم **والجواب**
ان قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا يفيد العموم قال الحسن كلهم عبدوا العجل غير هرون واحتج عليه
بوجهين **الاول** عموم هذه الاية والثاني قول موسى عليه السلام في هذه القصة رب اغفر لي ولاخي قال
خص نفسه واخاه بالدعا وذلك يدل على ان من كان مغايرا لهما ما كان اهلا للدعا ولو بقوا على الايمان لما كان الامر
كذلك وقال اخرون بل كان قد بقي في بني اسرائيل من ثبت على ايمانه وان ذلك الكفر انما وقع في قوم مخصوصين
والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون **السوال الرابع**
هل انقلب ذلك التمثال لحما ودما على ما قاله بعضهم او بقي ذهبا كما كان قبل ذلك **والجواب** ذهب الاكثرون
الى الاحتمال الاول احتجوا على صحة قولهم من وجهين الاول قوله تعالى عجلا جسدا له خوار والجسد اسم للجسم الذي
يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل جسم كثيف سواء كان من اللحم والدم او لم يكن كذلك
الحجة الثانية انه تعالى اثبت له خوارا وذلك انما يتاتى في الحيوان واجيب عنه بان ذلك الصوت لما اشبه الخوار
لم يبعد اطلاق لفظ الخوار عليه وقرا علي عليه السلام جؤار بالجيم والهمزة من جار اذا صاح فهذا ما قيل في هذا الباب
واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذا المذهب ذكر ما يدل على فساد كون ذلك العجل الها بقوله الم يروا انه لا يكلمهم
ولا يهديهم سبيلا وتقرير هذا الدليل ان هذا العجل لا يمكنه ان يكلمهم ولا يمكنه ان يهديهم الى الصواب والرشد وكل من كان
كذلك كان اما جمادا واما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فانه لا يصلح للالهية واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان من
لا يكون متكلما ولا هاديا الى السبيل لم يكن الها لان الاله هو الذي له الامر والنهي وذلك لا يحصل الا اذا كان متكلما
فمن لا يكون متكلما لم يصح منه الامر والنهي فلم يكن الها قالت المعتزلة هذه الاية تدل على انه شرط في الاله ان يكون هاديا
الى الصدق والصواب فمن كان مضلا عنه وجب ان لا يكون الها **فان قيل** فهذا يوجب انه لو صح انه
يتكلم ويهدي لجاز ان يتخذ الها والا فانه كان اثبات ذلك كيفية فانه لا يجوز ان يتخذ الها فلا فائدة فيما ذكرتم
والجواب من وجهين **الاول** انه لا يبعد ان يكون ذلك شرطا لحصول الالهية فيلزم من عدمه عدم الالهية
وان كان لا يلزم من حصوله حصول الالهية **الثاني** ان كل من قدر على ان يكلمهم وعلى ان يهديهم الى الخير
والشر فهو الاله والخلق لا يقدرون على وصف الهداية فاما على وضع الدلائل ونصبها فلا قادر عليه الا الله سبحانه
واعلم انه ختم الاية بقوله وكانوا ظالمين اي كانوا ظالمين لانفسهم حيث اعرضوا عن عبادة الله واشتغلوا
بعبادة العجل **قوله تعالى** ولما سقط في ايديهم وراوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا
لنكونن من الخاسرين اعلم انهم اتفقوا على ان المراد من قوله سقط في ايديهم انه اشتد ندمهم على عبادة العجل
واختلفوا في الوجه الذي لاجله حسنت هذه الاستعارة فالاول قال الزجاج معناه سقط الندم في ايديهم اي في
قلوبهم كما يقال حصل في يده مكروه وان كان من المحال حصول المكروه في اليد الا انهم اطلقوا في المكروه الواقع في
القلب والنفس لكونه واقعا في اليد فكذا ههنا والوجه الثاني قال صاحب الكشاف انما يقال لمن ندم سقط
في يده لان من شان من اشتد ندمه ان يعض يده غما فيصير يده مسقوطا فيه لان فاه قد وقع فيه **الوجه الثالث**
ان السقوط عبارة عن نزول الشي من اعلى الى اسفل ولهذا قال سقط المطر من فوق الى تحت فلهذا السبب يقال للرجل اذا
اخطا كان ذلك منه سقطة شبهوا ذلك بالسقطة على الارض ثبت ان اطلاق لفظ السقوط على الحالة عند الندم تعبير
مستحسن ثم ان فيها لغة نادرة في ذكر اليد فنقول اليد هي الالة التي بها يقدر الانسان على الاخذ والضبط والحفظ فالنادم
كانه يتدارك الحالة التي لاجلها حصل له الندم ويشتغل بتلافيها فكانه قد سقط في يد نفسه من حيث انه يطلب
ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي والوجه الرابع حكى الواحدي عن بعضهم انه ماخوذ من السقيط وهو ما يغشى
الارض بالغدوات شبه الجليد يقال منه سقطت الارض كما يقال من الطل طلت الارض وثلجت اي اصابها الثلج ومعنى سقط
في يده اي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بادنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه على شي فصار
هذا مثلا لكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من سعيه على طائل وكانت الندامة اخر امره **والوجه الخامس**
قال بعض العلما النادم انما يقال سقط في يده لانه يتحير في امره ويعجز عن اعماله والالة الاصلية في الاعمال اليد والاكثر
الامر في اليد والعاجز في حكم الساقط فلما قرن السقوط بالايدي علم ان السقوط في اليد انما حصل بسبب العجز

الثام ويقال في العرف لمن لا يهتدي ما يصنع ضل في يده وجله **والوجه السادس** ان من عادة النادم ان يطاطئ
راسه ويضع ذقنه على يده معتمدا عليها وتارة يضعها تحت ذقنه وينتظر من وجهه على هيئة لو نزعت سقط على وجهه
فكان اليد مسقوطا فيها لتمكن السقوط فيه ويكون قوله سقط في ايديهم بمعنى سقط على ايديهم كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع
النخل اي عليها ثم قال تعالى وراوا انهم قد ضلوا اي قد تبينوا ضلالهم تبينا كانهم ابصروه بعيونهم قال القاضي يجب
ان يكون المؤخر مقدما لان الندم والتحسر انما يقعان بعد المعرفة فكانه تعالى قال ولما راوا انهم قد ضلوا سقط في ايديهم لما نالهم
من عظيم الحسرة ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى هذا التقديم والتاخير وذلك لان الانسان اذا صار شاكا في ان العمل
الذي اقدم عليه هل هو صواب او خطا فقد يندم عليه من حيث ان الاقدام على ما لا يعلم كونه صوابا او خطا غير جائز
فعند ظهوره في هذه الحالة يحصل الندم ثم بعد ذلك يتكامل العلم ويظهر انه كان خطا وباطلا فثبت انه على هذا
التقدير لا حاجة الى التزام التقديم والتاخير ثم بين تعالى انهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بان الذي عملوه كان
باطلا اظهروا الانقطاع الى الله فقالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين وهذا كلام من اعترف بعظيم
ما اقدم عليه وندم على ما صدر منه ورغب الى ربه في اقالة عثرته ثم صدقوا من انفسهم كونهم من الخاسرين ان لم
يغفر لنا الهنا وربنا بالنصب على الندا وهذا كلام التائب كما قال ادم وحوا عليهما السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا
قوله تعالى ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي اعجلتم امر ربكم
والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه قال ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت
بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين قال رب اغفر لي ولاخي وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين
في الاية مسائل **المسالة الاولى** اعلم ان قوله ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا لا يمنع
من ان يكون زجرهم من قبل عن عبادة العجل ولا يوجب ذلك لانه يجوز ان يكون عند الرجوع وشاهد احوالهم
صار كذلك فلهذا اختلفوا فيه فقال قوم انه عند هجومه عليهم عرف ذلك وقال ابو مسلم بل كان عارفا بذلك من قبل
وهذا اقرب ويدل عليه وجوه **الاول** ان قوله ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا
يدل على انه حال ما كان راجعا كان غضبان اسفا وهو انما كان راجعا الى قومه قبل وصوله
اليهم فدل هذا على انه عليه السلام كان قبل وصوله اليهم عالما بهذا الحال **الثاني** انه تعالى ذكر في
سورة طه انه اخبره بوقوع تلك الواقعة في الميقات **المسالة الثانية** في الاسف قولان الاول
ان الاسف الشديد الغضب وهو قول ابي الدردا وعطا عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتجوا بقوله تعالى فلما اسفونا
انتقمنا منهم اي اغضبونا والثاني وهو ايضا قول ابن عباس والحسن والسدي ان الاسف الحزين وفي حديث عايشة
ان ابا بكر رجل اسيف اي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لان الغضب من الحزن والحزن من الغضب فاذا جاءك
ما تكره ممن هو دونك غضبت واذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فتسمى احدى هاتين الحالتين حزنا والاخرى غضبا فعلى هذا
كان موسى غضبان على قومه لاجل عبادتهم العجل اسفا حزينا لان الله تعالى فتنهم وقد كان تعالى قال له انا قد فتنا قومك من بعدك
اما قوله بئسما خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا الخطاب اما ان يكون لعبدة
العجل من السامري واشياعه او لوجوه بني اسرائيل وهم هرون عليه السلام والمؤمنون معه ويدل عليه قوله تعالى
اخلفني في قومي وعلى التقدير الاول يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم العجل مكان عبادة الله وعلى التقدير الثاني يكون
المعنى بئسما خلفتموني حيث لم تمنعوا من عبادة غير الله وههنا سوالات **السوال الاول** اين ما تقتضيه
بئس من الفاعل والمخصوص بالذم والجواب الفاعل مضمر يفسره قوله ما خلفتموني والمخصوص بالذم محذوف تقديره
بئس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم السوال الثاني اي معنى لقوله من بعدي بعد قوله خلفتموني والجواب معناه من بعد
ما رايتم مني من توحيد الله ونفي الشركا عنه واخلاص العبادة له او من بعد ما كنت احمل بني اسرائيل على التوحيد واكفهم
عن عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة ومن حق الخلفا ان يسيروا بسيرة المستخلفين واما قوله اعجلتم امر ربكم
فمعنى العجلة التقدم بالشي قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لان معناها عمل الشي
في اول اوقاته هكذا قاله الواحدي **ولقائل** ان يقول لو كانت العجلة مذمومة
فلم قال موسى وعجلت اليك رب لترضى قال ابن عباس معنى اعجلتم امر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا
له **وقال** الحسن وعد ربكم الذي وعدكم من الاربعين وذلك انهم قدروا انه لما
لم يات على راس الثلاثين ليلة فقد مات **وقال** عطا يريد اعجلتم سخط ربكم وقال
الكلبي اعجلتم بعبادة العجل قبل ان ياتيكم امر من ربكم واعلم انه تعالى لما ذكر ان موسى عليه السلام رجع غضبان ذكر

لغيره ما كان ذلك الغضب موجبا له وهو امران **الاول** انه القى الالواح يريد التي فيها
التورية ولما كانت تلك الالواح من اعظم مفاخره ثم انه القاها دل ذلك على شدة الغضب لان العاقل لا يقدم على مثل
هذا الفعل الا عند حصول الغضب المدهش روي ان التورية كانت سبعة اسباع فلما القى الالواح تكسرت
فرفع منها ستة اسباعها وبقي سبع واحد وكان فيما رفع تفصيل كل شيء وفيما بقي الهدى والرحمة وعن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال يرحم الله اخي موسى ما المخبر كالمعاين لقد اخبره الله بفتنة قومه فعرف ان ما اخبره ربه
حق وانه على ذلك لمتمسك بما في يده **ولقائل** ان يقول ليس في القرآن الا انه القى الالواح فاما انه
القاها بحيث تكسرت فهذا ليس في القرآن وانه جراءة عظيمة على كتاب الله ومثله لا يليق بالانبياء والامر الثاني
من الامور المتولدة عن ذلك الغضب قوله تعالى واخذ براس اخيه يجره اليه وفي هذا الموضع سوالات
لمن يقدح في عصمة الانبياء فذكرناها في سورة طه مع الجواب الصحيح وبالجملة فالطاعنون في عصمة
الانبياء يقولون انه اخذ براس اخيه يجره على سبيل الاهانة والاستخفاف والمثبتون لعصمة الانبياء قالوا
جر راس اخيه اليه ليساره ويستكشف منه كيفية تلك الواقعة **فان قيل** فلماذا قال يا ابن ام ان
القوم استضعفوني **قلنا** الجواب عنه ان هرون عليه السلام خاف ان يتوهم جهال بني اسرائيل
ان موسى غضبان عليه كما انه غضبان على عبدة العجل فقال له يا ابن ام ان القوم استضعفوني وما اطاعوني
في ترك عبادة العجل وقد نهيتهم ولم يكن معي من الجمع ما امنعهم به من هذا العمل فلا تفعل ما تشمت بي اعدائي
فهم اعداؤك فان القوم يحملون هذا الفعل الذي تفعله على الاهانة لا على الاكرام **اما** قوله تعالى
يا ابن ام فاعلم انه قرا ابن عامر وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم ابن ام بكسر الميم وفي طه مثله على تقدير
ابن امي فحذف ياء الاضافة لان مبنى النداء على الحذف وبقي الكسر على الميم ليدل على الاضافة كقوله
يا عباد والباقون بفتح الميم في السورتين وفيه قولان **احدهما** انهما جعلا اسما
واحدا وبني لكثرة استعمال هذين الحرفين فصار بمنزلة اسم واحد نحو حضرموت وخمسة عشر والثاني
انه على حذف الالف المبدلة من ياء الاضافة واصله يا ابن اما كما قال الشاعر ٥ يا ابنة عما لا تلومي واهجعي
وقوله ان القوم استضعفوني اي لم يلتفتوا الى كلامي وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء
اي اصحاب العجل ولا تجعلني مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل اي لا تجعلني شريكا لهم في عقوبتك لهم على
فعلهم فعند هذا قال موسى عليه السلام رب اغفر لي اي فيما اقدمت عليه من الغضب والحدة ولاخي في تركه التشديد
العظيم على عبدة العجل وادخلنا في رحمتك وانت ارحم الراحمين يعني كيف يليق بك ان لا تدخلنا في رحمتك مع انك
ارحم الراحمين واعلم ان تمام هذه السوالات والجوابات في هذه القصة مذكورة في سورة طه **قوله تعالى**
ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا وكذلك نجزي المفترين والذين عملوا
السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا ان ربك من بعدها لغفور رحيم اعلم ان المقصود من هذه الآية
شرح حال من عبد العجل واعلم ان المفعول الثاني من مفعولي الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل
الها ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا الهكم واله موسى وللمفسرين
في هذه الآية طريقان الاول المراد الذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل وعلى هذا التقدير فيه سوال
وهو ان اولئك الاقوام تاب الله عليهم بسبب انهم قتلوا انفسهم في معرض التوبة على ذلك الذنب واذا تاب الله عليهم فكيف
يمكن ان يقال في حقهم انه سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحيوة الدنيا والجواب عنه ان ذلك الغضب انما حصل في الدنيا لا في الآخرة
وتفسير ذلك الغضب هو ان الله تعالى امرهم بقتل انفسهم والمراد بقوله وذلة في الحيوة الدنيا هو انهم قد ضلوا فذلوا فان قالوا
السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم الدنيا قلنا هذا الكلام حكاية عما اخبر الله به موسى حين اخبره
بافتتان قومه واتخاذهم العجل واخبره في ذلك الوقت انه سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا الكلام سابقا
على وقوعهم في القتل وفي الذلة فصح هذا التاويل من هذا الاعتبار **الطريق الثاني** ان المراد من الذين اتخذوا العجل
ابناؤهم الذين كانوا في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان **الاول** ان العرب تعير الابناء
بقبائح افعال الآباء كما تفعل ذلك في سائر الامم يقولون للابناء فعلتم كذا وكذا وانما فعل ذلك من مضى من آبائهم كذلك هاهنا
وصف اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ العجل وان كان آباؤهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بانهم سينالهم
غضب من ربهم في الآخرة وذلة في الحيوة الدنيا كما قال تعالى في صفتهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة والوجه الثاني ان يكون
التقدير ان الذين اتخذوا العجل اي الذين باشروا ذلك سينالهم اي سينال اولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه

اما قوله تعالى وكذلك نجزي المفترين فالمعنى ان كل مفتر في دين الله فجزاؤه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك بن انس ما
من مبتدع الا ويجد فوق راسه ذلة ثم قرا هذه الآية لان المبتدع مفتر في دين الله اما قوله تعالى والذين عملوا السيئات
ثم تابوا من بعدها وآمنوا فهذا يفيد ان من عمل السيئات فلا بد وان يتوب عنها اولا وذلك بان يتركها ولا يرجع اليها ثم يؤمن
بعد ذلك ثانيا يؤمن بالله ويصدق بانه لا اله غيره ان ربك من بعدها لغفور رحيم وهذه الآية تدل
على ان السيئات باسرها مشتركة في ان التوبة منها توجب الغفران لان قوله والذين عملوا السيئات
يتناول الكل والتقدير ان من اتى بجميع السيئات ثم تاب فان الله يغفرها له وهذا من اعظم ما يفيد البشارة
والفرح للمذنبين **قوله تعالى** ولما سكت عن موسى الغضب اخذ الالواح وفي نسختها هدى ورحمة
للذين هم لربهم يرهبون واعلم انه تعالى لما بين فيما كان منه مع الغضب بين في هذه الآية ما كان منه عند سكون الغضب
وفي قوله سكت عن موسى الغضب اقوال **الاول** ان هذا كلام خرج على قانون الاستعارة
كان الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك كذا وكذا والق الالواح وجر براس
اخيك اليك فلما زال الغضب صار كانه سكت والقول الثاني وهو قول عكرمة ان المعنى سكت موسى عن الغضب ٥
فقلب كما قالوا ادخلت القلنسوة في راسي والمعنى ادخلت راسي في القلنسوة **القول الثالث**
المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لان سكت بمعنى
سكن واما صمت فمعناه سد فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في الغضب **المسئلة الثانية** ظاهر الآية
يدل على انه عليه السلام عرف ان اخاه هرون عليه السلام لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك
سكن غضبه وهو الوقت الذي قال فيه رب اغفر لي ولاخي وكما دعا لاخيه منبها بذلك على زوال
غضبه عليه اخذ الالواح منبها به على زوال غضبه لان ذكر ما تقدم من امارات غضبه فما فعله من الامرين فجعل
ضد ذينك الفعلين كالعلامة لسكون غضبه **المسئلة الثالثة** قوله اخذ الالواح المذكورة في قوله والقى
الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيئا منها لم يتكسر ولم يبطل وان الذي قيل من ان ستة اسباع التورية رفعت الى السماء ليس الامر
كذلك وقوله وفي نسختها النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب
كانك نقلت ما في الاصل الى الكتاب الثاني قال ابن عباس لما القى موسى الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله
الالواح وفيه نسخة ما في الاول فعلى هذا قوله وفي نسختها اي وفيما نسخ منها واما ان قلنا ان الالواح لم تتكسر واخذها
موسى باعيانها بعد ما القاها فلا شك انها كانت مكتوبة من اللوح المحفوظ فهي ايضا تكون نسخا على هذا التقدير
وقوله هدى ورحمة اي هدى من الضلالة ورحمة من العذاب للذين هم لربهم يرهبون يريد الخائفين من ربهم فان قيل
التقدير للذين هم يرهبون ربهم فما الفائدة في اللام في قوله لربهم قلنا فيه وجوه **الاول** ان تاخير الفعل
عن مفعوله يكسبه ضعفا فدخلت اللام للتقوية ونظيره للرؤيا تعبرون الثاني ان هذه اللام لام الاجل والمعنى الذين هم
لاجل ربهم يرهبون لا رياء ولا سمعة **الثالث** انه قد يزاد حرف الجر في المفعول وان كان الفعل متعديا كقولك
قرات السورة وقرات بالسورة والقى يده والقى بيده وفي القرآن الم يعلم بان الله يرى وفي موضع آخر ويعلمون ان الله
هو الحق المبين فعلى هذا قوله لربهم اللام صلة وتاكيد كقوله ردف لكم وقد ذكروا مثل هذا في قوله
قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم
من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا
وانت خير الغافرين فيه مسائل **المسئلة الاولى** الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشيء
اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فلما تحركت الياء وانفتح ما قبلها قلبت الفا نحو قال وباع ولهذا السبب استوى
لفظ الفاعل والمفعول فيه فقيل مختار والاصل مختير ومختير فقلبت الياء فيهما الفا فاستويا في اللفظ وتحقيق الكلام ٥
فيه ان تناول الاعضاء السليمة بحسب سلامتها الاصلية صالحة للفعل والترك وصالحة للفعل وضده وما دام يبقى
على هذا الاستواء امتنع ان يصير مصدرا لاحد الجانبين دون الثاني والا لزم رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال
فاذا حكم الانسان بان له في الفعل نفعا زائدا وصلاحا راجحا فقد حكم بان ذلك الجانب خير له من ضده فحصل
هذا الاعتقاد في القلب يصير الفعل راجحا على الترك فلولا الحكم بان ذلك الطرف خير من الطرف الآخر امتنع
ان يصير فاعلا فلما كان مصدر الفعل عن الحيوان موقوفا على حكمه بان ذلك الفعل خير من تركه لاجرم سمي الفعل
الحيواني فعلا اختياريا **فان قيل** فان الانسان قد يقتل نفسه وقد يرمي نفسه
من شاهق جبل مع انه يعلم ان ذلك ليس من الخيرات بل من الشرور قلنا ان الانسان لا يقدم على قتل نفسه الا اذا اعتقد

انه بسبب ذلك تخلص من ضرر اعظم من ذلك القتل والعذر الاسهل بالنسبة الى الضرر الاعظم يكون تخيرا لا شرا
وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل **المسئلة الثانية** قال جماعة النحويين معناه واختار موسى من قومه
فحذف كلمة من ووصل الفعل فنصب يقال اخترت من الرجال زيدا واخترت الرجال زيدا وانشدوا قول الفرزدق

ومنا الذي اختير الرجال سماحة • وجودا اذا هب الرياح الزعازع •

قال ابو علي والاصل في هذا الباب ان من الافعال ما يتعدى الى المفعول الثاني بحرف جر ثم يتسع فيحذف
حرف الجر فيتعدى الى المفعول الثاني من ذلك قولك اخترت من الرجال زيدا ثم يتسع فيقال اخترت
الرجال زيدا واستغفرت الله من ذنبي واستغفر الله ذنبي قال الشاعر • استغفر الله ذنبا لست محصيه
ويقال امرت زيدا بالخير وامرت زيدا الخير قال الشاعر • امرتك الخير فافعل ما امرت به • وعندي فيه
وجه اخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين منهم اطلاقا لاسم الجنس
على ما هو المقصود منهم وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات
المسئلة الثالثة ذكروا ان موسى عليه السلام اختار من اثني عشر سبطا من كل سبط ستة
فصاروا اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد
كالب ويوشع وروي انه لم يجد الا ستين شيخا فاوحى الله اليه ان تختار من الشباب عشرة فاختارهم
فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم ثم خرج بهم الى الميقات **المسئلة
الرابعة** هذا الاختيار هل هو للخروج الى الميقات الذي كلم الله موسى فيه وسال موسى من الله
الرؤية او الخروج الى موضع اخر فيه اقوال للمفسرين **الاول** انه لميقات الكلام والرؤية
قالوا انه عليه السلام خرج بهؤلاء السبعين الى طور سيناء فلما دنى موسى من الجبل وقع عليه عمود الغمام حتى تغشى
بالجبل كله ودنا موسى ودخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا الغمام وقعوا سجدا فسمعوه وهو يكلم موسى
يامره وينهاه • افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وطلبوا الرؤية وقالوا يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهي المراد من الرجفة المذكورة في هذه الاية فقال موسى رب
لو شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمراد منه قولهم ارنا الله جهرة **والقول الثاني**
ان المراد من هذا الميقات ميقات مغاير لميقات الكلام وطلب الرؤية وعلى هذا القول فقد اختلفوا فيه على وجوه
فالاول ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله موسى ان يجمع السبعين ويحضروا
موضعا يظهرون فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى تلك الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى
رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي قالوا وانما رجفت الارض بهم لوجوه احدها ان هؤلاء السبعين وان كانوا
ما عبدوا العجل الا انهم ما فارقوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل **وثانيها** انهم ما بالغوا
في النهي عن عبادة العجل **وثالثها** انهم لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا دعوا ربهم فقالوا اعطنا ما لم تعطه
احدا قبلنا ولا تعطه احدا بعدنا فانكر الله تعالى عليهم ذلك الكلام فاخذتهم الرجفة واحتج القائلون بهذا القول
على صحة مذهبهم بامور **الاول** انه تعالى ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الرؤية ثم اتبعها بذكر قصة
العجل ثم اتبعها بهذه القصة وظاهر الحال يقتضي ان تكون هذه القصة مغايرة للقصة المتقدمة بل لا ننكر
انه يمكن ان يكون هذا عودا الى تتمة الكلام في القصة الاولى الا ان الاليق بالفصاحة اتمام الكلام في القصة
الواحدة في موضع واحد ثم الانتقال منها بعد تمامها الى غيرها فاما ذكر بعض القصة ثم الانتقال منها الى
قصة اخرى ثم الانتقال منها بعد تمامها الى بقية الكلام في القصة الاولى فانه يوجب نوعا من الخبط
والاضطراب والاولى صون كلام الله عنه **الثاني** انه في ميقات الكلام وطلب الرؤية لم يظهر هنالك
منكر الا انهم قالوا ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة المذكورة في هذه الاية انما حصلت لسبب ذلك القول
لوجب ان يقال اتهلكنا بما تقوله السفهاء منا فلما لم يقل موسى كذلك بل قال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا علمنا ان هذه
الرجفة انما حصلت لسبب اقدامهم على عبادة العجل لا بسبب اقدامهم على طلب الرؤية **الثالث** انه تعالى ذكر
في ميقات الكلام والرؤية انه خر موسى صعقا وانه جعل الجبل دكا واما الميقات المذكور في هذه الاية فانه تعالى
ذكر ان القوم اخذتهم الرجفة ولم يذكر ان موسى عليه السلام اخذته الرجفة وكيف يقال
اخذته الرجفة وهو الذي قال لو شئت اهلكتهم من قبل واياي واختلاف الحكم في كل واحد من هذين
الميقاتين يفيد ظن ان احدهما غير الاخر واحتج القائلون بان هذا الميقات هو ميقات

الكلام

الكلام وطلب الرؤية بان قالوا انه تعالى قال في الاية الاولى ولما جاء موسى لميقاتنا فدلت هذه الاية
على ان لفظ الميقات مخصوص بذلك الميقات فلما قال في هذه الاية واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وجب ان يكون هذا الميقات هو عين ذلك الميقات **وجوابه** ان هذا الدليل ضعيف ولا شك ان الوجه
المذكور في تقوية القول الاول اقوى **والوجه الثالث** في تفسير هذا الميقات ما روي عن علي عليه
السلام انه قال ان موسى وهرون انطلقا الى سفح جبل فنام هرون فتوفاه الله فلما رجع موسى قالوا انه هو الذي
قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا وذهبوا الى هرون فاحياه الله وقال ما قتلني احد فاخذتهم الرجفة
هنالك فهذا جملة ما قيل في هذا الباب **المسئلة الخامسة** اختلفوا في تلك الرجفة فقيل انها
رجفة اوجبت الموت قال السدي قال موسى يا رب كيف ارجع الى بني اسرائيل وقد اهلكت خيارهم ولم
يبق معي منهم رجل واحد فماذا اقول لبني اسرائيل وكيف يامنوني على احد منهم فاحياهم الله فمعنى قوله لو شئت اهلكتهم من قبل
واياي ان موسى خاف ان يتهمه بنو اسرائيل على السبعين اذا عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال
لو شئت اهلكتنا قبل خروجنا للميقات فكان بنو اسرائيل يعاينون ذلك ولا يتهمونني **والقول الثاني**
ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما راوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة ورجفوا
حتى كادت تبين منهم مفاصلهم وتنقض ظهورهم وخاف موسى عليه السلام الموت فعند ذلك
بكى ودعا فكشفها الله تعالى عنهم اما قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فقال اهل العلم انه لا يجوز ان يظن
موسى ان الله تعالى يهلك قوما بذنب غيرهم فيجب تاويل الاية وفيه وجهان **الاول** انه استفهام
بمعنى الجحد واراد انك لا تفعل ذلك كما تقول انهين من يخدمك اي لا تفعل ذلك قال المبرد هذا استفهام
استعطاف اي لا تهلكنا واما قوله ان هي الا فتنتك فقال الواحدي الكناية في قوله هي عائدة الى الفتنة
كما تقول ان هو الا زيد وان هي الا هند والمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اضللت
بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد بيان ان الكل من الله فقال تضل بها من تشاء
وتهدي من تشاء ثم قال الواحدي وهذه الاية من الحجج الظاهرة على القدرية التي لا يبقى
لهم معها عذر **قالت** المعتزلة لا تعلق للجبرية بهذه الاية لانه تعالى لم يقل تضل بها من تشاء من عباده
عن الدين ولانه تعالى قال تضل بها اي بالرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل هذه الاية على التاويل فاما قوله
ان هي الا فتنتك فالمعنى امتحانك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم بالصبر عليها واما قوله تضل بها من تشاء
ففيه وجوه **الاول** تهدي بهذا الامتحان من تشاء الى الجنة والثواب بشرط ان يؤمن ذلك المكلف ويبقى
على الايمان وتضل من تشاء بشرط ان لا يؤمن او ان يؤمن لكن لا يصبر عليه **والثاني** ان يكون المراد بالاضلال
الاهلاك والتعذيب تضل من تشاء بهذه الرجفة وتصرفها عمن تشاء **الثالث** انه لما كان هذا الامتحان
كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضافا اليه واعلم ان هذه التاويلات متعسفة والدليل العقلي
دال على ان الحق ما ذكرناه وتقريره من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر
لا يترجح تاثيرها في احد الطرفين على تاثيرها في الطرف الاخر الا لداعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله
وعند حصول الداعية يجب الفعل واذا ثبتت هذه المقدمات ثبت ان الهداية من الله تعالى وان الاضلال من الله الثاني
ان احدا من العقلاء لا يريد الا الايمان والحق والصدق فلو كان الامر باختياره وقصده لوجب ان يكون كل واحد مؤمنا محقا
وحيث لم يكن الامر كذلك ثبت ان الكل من الله الثالث لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد فلما لم يتميز عنده اعتقاد
الحق عن الاعتقاد الباطل امتنع ان يخص احد الاعتقادين بالتحصيل والتكوين لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق دون الاخر
هو ان العلم يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد كما هو عليه فيلزم ان تكون القدرة على تحصيل الاعتقاد هو الحق والله
هو ان العلم يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد الا كما هو عليه فيلزم ان يكون القدرة على تحصيل الاعتقاد مشروطا بكون ذلك
الاعتقاد الحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه وانه محال فثبت انه يمتنع ان يكون حصول الهداية والعلم
بتحصيل العبد واما الكلام في ابطال تلك التاويلات فقد سبق ذكره في هذا الكتاب غير مرة ثم حكى تعالى عن موسى انه قال بعد ذلك
انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين واعلم ان قوله انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولي لنا ولا ناصر ولا هادي الا انت
وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وقوله فاغفر لنا وارحمنا والمراد منه ان اقدامه على قوله
ان هي الا فتنتك جراءة عظيمة فطلب من الله غفرانها والتجاوز عنها وقوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك فانه يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل او للثواب الجزيل او دفعا للرقة الخسيسة عن القلب

وبالجملة فتلك الغفران يكون لطلب نفع او لدفع ضرر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب عوض وغرض بل لمحض الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خيرا **قوله تعالى** واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الاخرة انا هدنا اليك قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويوتون الزكاة والذين هم باياتنا يومنون واعلم ان هذا من بقية دعاء موسى عليه السلام عند مشاهدة الرجفة فقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة معناه انه قرر اولا انه لا ولي له الا الله سبحانه وهو قوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولي والناصر امران احدهما دفع الضرر والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر يتقدم على تحصيل النفع فلهذا السبب بدا بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل النفع وهو قوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الاخرة وقوله واكتب لنا اي اوجب لنا والكتابة تذكر بمعنى الايجاب وسواله الحسنة في الدنيا والاخرة كسوال المومنين من هذه الامة حيث اخبر الله تعالى عنهم في قوله ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة واعلم انه كونه تعالى وليا للعبد يناسب ان يطلب العبد منه دفع المضار وتحصيل المنافع لتظهر اثار كرمه وفضله والهيته وايضا اشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع يناسب طلب هذه الاشياء ثم ذكر بعده السبب الثاني وهو اشتغال العبد بالتوبة والخضوع فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اي تبنا ورجعنا اليك قال الليث الهود التوبة وانما ذكر هذا السبب ايضا لان السبب الذي يقتضي حسن طلب هذه الاشياء ليس الا مجموع هذين الامرين كونه تعالى ربا ووليا لنا وكوننا عبيدا له وتائبين خاشعين خاضعين فالاول عهد عزة الربوبية والثاني عهد ذلة العبودية فاذا حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منهما ولما حكى انه تعالى دعا موسى عليه السلام ذكر بعده ما كان جوابا لموسى فقال تعالى قال عذابي اصيب به من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء وليس لاحد علي اعتراض لان الكل ملكي ومن تصرف في خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه وقرا الحسن من اساء من الاساءة واختاره الشافعي هذه القراءة وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فيه بحث كبير فقيل المراد من قوله ورحمتي وسعت كل شيء هو ان رحمته في الدنيا تعم الكل واما في الاخرة فهي مختصة بالمومنين واليه الاشارة بقوله فساكتبها للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم وعلى هذا التقدير فلا موجود الا وقد وصل اليه رحمته واقل المراتب وجوده وقيل الخير مطلوب بالذات والشر مطلوب بالعرض وما بالذات راجح غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة الخير ولا حي الا وقد خلقه للرحمة واللذة والخير لانه ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو برحمة الله من جهات كثيرة وان حصل هناك نوع من الالم فالاعواض كثيرة وهي من نعمة الله ورحمته فلهذا السبب قال ورحمتي وسعت كل شيء وقال اصحابنا ورحمتي وسعت كل شيء من العام الذي اريد به الخاص كقوله واوتيت من كل شيء اما قوله فساكتبها للذين يتقون ويوتون الزكوة والذين هم باياتنا يومنون واعلم ان جميع تكاليف الله تعالى محصورة في نوعين **الاول** الترك وهي الاشياء التي يجب على الانسان تركها والاحتراز عنها والاتقاء منها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله للذين يتقون **والثاني** الافعال وتلك التكاليف اما ان يكون متوجهة على مال الانسان او على نفسه اما القسم الاول فهو الزكوة واليه الاشارة بقوله ويوتون الزكوة واما القسم الثاني فيدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا اما العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان ويدخل فيه الصلوة والى هذا المجموع الاشارة بقوله والذين هم باياتنا يومنون ونظيره قوله تعالى في اول سورة البقرة هدى للمتقين الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون **قوله تعالى** الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبايث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين امنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي انزل معه اولئك هم المفلحون اعلم انه تعالى لما بين ان من صفة من يكتب له الرحمة في الدنيا والاخرة التقوى وايتاء الزكوة والايمان بالايات ضم الى ذلك ان يكون من صفته اتباع النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل واختلفوا في ذلك فقال بعضهم المراد من ذلك ان يتبعوه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التورية اذ لا يجوز ان يتبعوه في شرايعه قبل ان يبعث الى الخلق وقال في قوله والانجيل ان المراد وسيجدونه مكتوبا في الانجيل لان من المحال ان يجدوه فيه قبل ما انزل الله الانجيل وقال بعضهم بل المراد من لحق من بني اسراييل ايام الرسول صلى الله عليه وسلم فبين تعالى ان هولاء اللاحقين لا يكتب لهم رحمة الاخرة الا اذا اتبعوا الرسول النبي الامي والقول الثاني اقرب لان اتباعه قبل ان بعث ووجد لا يمكن فكانه تعالى لما بين بهذه الاية ان هذه الرحمة لا يفوز بها من بني اسراييل الا من اتقى واتى الزكوة وامن بالدلايل في زمن موسى ومن جملتها الايمان بصفته في ايام الرسول اذا كان مع ذلك متبعا

للنبي

للنبي الامي في شرايعه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصف محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الاية بصفات تسع **الصفة الاولى** كونه رسولا وقد اختص هذا اللفظ بحسب العرف بمن ارسله الله الى الخلق لتبليغ التكاليف **الصفة الثانية** كونه نبيا وهو يدل على كونه رفيع القدر عند الله تعالى **الصفة الثالثة** كونه اميا قال الزجاج معنى الامي الذي هو على صفة امة العرب قال صلى الله عليه وسلم انا امة امية لا نكتب ولا نحسب فالعرب اكثرهم ما كانوا يكتبون وما كانوا يقرؤن والنبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك فلهذا السبب وصفه بكونه اميا قال اهل التحقيق وكونه اميا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه **الاول** انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ عليهم كتاب الله منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب من العرب اذا ارتجل خطبة ثم اعادها فانه لا بد وان يزيد فيها وان ينقص عنها بالقليل والكثير ثم انه صلى الله عليه وسلم مع انه ما كان يكتب وما كان يقرأ يتلو كتاب الله تعالى من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله سنقرئك فلا تنسى **والثاني** انه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهما في انه ربما طالع كتب الاولين فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة فلما اتى بهذا القران العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك من المعجزات وهذا هو المراد من قوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون **الثالث** ان تعلم الخط شيء سهل فان اقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط باهون سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم ثم انه تعالى اتاه علوم الاولين والاخرين واعطاه من العلوم والحقايق ما لم يصل اليه احد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على اقل الخلق عقلا وفهما فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الامور الخارقة للعادة وجارية مجرى المعجزات **الصفة الرابعة** قوله الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وهذا يدل على ان نعته وصحة نبوته مكتوب في التورية والانجيل لان ذلك لو لم يكن مكتوبا لكان ذكر هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله لان الاصرار على الكذب والبهتان من اعظم المنفرات والعاقل لا يسعى فيما يوجب نقصان حاله وينفر الناس عن قبول قوله فلما قال ذلك دل هذا على ان ذلك النعت كان مذكورا في التورية والانجيل وذلك من اعظم الدلايل على صحة نبوته **الصفة الخامسة** قوله يامرهم بالمعروف استينافا ويجوز ان يكون المعنى يجدونه مكتوبا عندهم انه يامرهم بالمعروف واقول مجامع الامر بالمعروف محصورة في قوله صلى الله عليه وسلم التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وذلك لان الموجود اما واجب الوجود لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فهو الله جل جلاله ولا معروف اشرف من تعظيمه واظهار عبوديته واظهار الخضوع والخشوع على باب عزته والاعتراف بكونه موصوفا بصفات الكمال مبرا عن النقايص والافات منزها عن الانداد والاضداد واما الممكن لذاته فان لم يكن حيوانا فلا سبيل الى ايصال الخير اليه لان الانتفاع مشروط بالحيوة ومع ذلك فانه يجب النظر اليها بعين التعظيم من حيث انها مخلوقة لله تعالى ومن حيث ان كل ذرة من ذرات المخلوقات لما كانت دليلا باهرا وبرهانا قاهرا على توحيده وتنزيهه فانه يجب النظر اليه بعين الاحترام واما ان كان ذلك المخلوق من جنس الحيوان فانه يجب اظهار الشفقة عليه باقصى ما يقدر الانسان عليه ويدخل فيه بر الوالدين وصلة الرحم وبث المعروف فثبت ان قوله صلى الله عليه وسلم التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله كلمة جامعة لجميع الجهات بالامر بالمعروف **الصفة السادسة** قوله وينهاهم عن المنكر والمراد منه اضداد الامور المذكورة وهي عبادة الاوثان والقول في صفات الله بغير علم والكفر بما انزل الله على النبيين وقطع الرحم وعقوق الوالدين **الصفة السابعة** قوله تعالى ويحل لهم الطيبات من الناس من قال المراد بالطيبات الاشياء التي حرم الله بحلها وهذا بعيد لوجهين **الاول** انه على هذا التقدير يصير الاية ويحل لهم المحللات وهذا محض التكرير **الثاني** انه على هذا التقدير تخرج الاية عن الفايدة لانا لا ندري ان الاشياء التي احلها الله ما هي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات الاشياء المستطابة بحسب الطبع وذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع الحل فكانت هذه الاية دالة على ان الاصل في كل ما تستطيبه النفس ويستلذه الطبع الحل الا لدليل منفصل **الصفة الثامنة** قوله تعالى ويحرم عليهم الخبايث قال عطاء عن ابن عباس يريد الميتة والدم وما ذكر في سورة المايدة الى قوله ذلكم فسق واقول كل ما يستخبثه الطبع وتستقذره النفس

كان فيا ولد سببا للالم والاصل في المضار الحرمة فكان مقتضاه ان كل ما يستخبثه الطبع فالاصل فيه الحرمة الا لدليل منفصل وعلى هذا الاصل فرع الشافعي رضي الله عنه انه حرم بيع الكلب لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب الصحيحين انه قال الكلب خبيث وخبيث ثمنه واذا ثبت ان ثمنه خبيث وجب ان يكون حراما لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وايضا الخمر محرمة لانها رجس بدليل قوله تعالى انما الخمر والميسر الى قوله تعالى رجس والرجس خبيث بدليل اطباق اهل اللغة عليه والخبيث حرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث **الصفة التاسعة** قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قرا ابن عامر وحده آصارهم على الجمع والباقون اصرهم على الواحد قال ابو علي الفارسي الاصر مصدر يقع على الكثرة ثم افراده لفظه يدل على ذلك اضافته وهو مفرد الى الكثير كما قال ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ومن جمع اراد ضروبا من العهود مختلفة والمصادر قد تجمع اذا اختلفت ضروبها كما في قوله وتظنون بالله الظنونا **المسئلة الثانية** الاصر الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله والمراد منه ان شريعة موسى عليه السلام كانت شديدة قوله والاغلال التي كانت عليهم المراد منه الشدائد التي كانت في عباداتهم كقطع اثر البول وقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وتتبع العروق من اللحم وجعلها الله اغلالا لان التحريم يمنع من الفعل كما ان الغل يمنع من الفعل وقيل كانت بنو اسرائيل اذا قاموا الى الصلوة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم تواضعا لله فعلى هذا القول الاغلال غير مستعارة واعلم ان هذه الاية تدل على ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة لان كل ما كان ضررا كان اصرا وغلا وظاهر هذا النص يقتضي عدم المشروعية فيه وهو نظير لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولقوله صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وهذا اصل كبير في الشريعة واعلم انه لما وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بهذه الصفات التسع قال بعده فالذين امنوا به قال ابن عباس يعني من اليهود وعزروه يعني وقروه قال صاحب الكشاف اصل العزر المنع ومنه التعزير والضرب دون الحد لانه منع من معاودة القبيح ثم قال تعالى ونصروه اي على عدوه واتبعوا النور الذي انزل معه وهو القران وقيل الهدى والبيان والرشاد وقيل الحق الذي بيانه في القلوب كبيان النور ثم **فان قيل** كيف يمكن حمل النور هاهنا على القران والقران ما انزل مع محمد وانما انزل مع جبريل قلنا معناه انه انزل مع نبوته لان نبوته ظهرت مع ظهور القران ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات قال اولئك هم المفلحون الفائزون بالمطلوب في الدنيا والاخرة

قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو يحيي ويميت فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون

اعلم انه تعالى لما قال فسأكتبها للذين يتقون ثم بين ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين كونهم متبعين للرسول النبي الامي حقق في هذه الاية رسالته الى الخلق بالكلية فقال قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفي هذه الاية مسئلتان **المسئلة الاولى** هذه الاية تدل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى جميع الخلق وقالت طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية وهم اتباع عيسى الاصفهاني ان محمدا رسول صادق مبعوث الى العرب وغير مبعوث الى بني اسرائيل ودليلنا على ابطال قولهم هذه الاية لان قوله يا ايها الناس خطاب يتناول كل الناس ثم قال اني رسول الله اليكم جميعا وهذا يقتضي كونه مبعوثا الى جميع الناس وايضا فالعلم بالتواتر من دينه انه كان يدعي انه مبعوث الى كل العالمين فاما ان يقال انه كان رسولا حقا او ما كان كذلك فان كان رسولا حقا امتنع الكذب عليه ووجب الجزم بكونه صادقا في كل ما يدعيه فلما ثبت بالتواتر وبظاهر هذه الاية انه كان يدعي انه مبعوث الى جميع الخلق وجب كونه صادقا في هذا القول وذلك يبطل قول من يقول انه كان مبعوثا الى العرب فقط لا الى بني اسرائيل واما ان قال قائل انه ما كان رسولا حقا فهذا يقتضي القدح في كونه رسولا الى العرب والى غيرهم فثبت ان القول بانه رسول الى بعض الخلق دون بعض كلام باطل متناقض اذا ثبت هذا فنقول قوله قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا من الناس من قال انه عام دخله التخصيص ومنهم من انكر ذلك اما الاولون فقالوا انه دخله التخصيص من وجهين **الاول** انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين فاما اذا لم يكونوا من جملة المكلفين لم يكن رسولا اليهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق **والثاني** انه رسول الله الى الكل ومن وصل اليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرائعه حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما لو قدرنا حصول قوم في طرف

من اطراف العالم في الارض لم يبلغهم خبر وجوده ولا خبر معجزاته فهم لا يكونون مكلفين في الاقرار بنبوته ومن الناس من انكر القول بدخول التخصيص في الاية من هذين الوجهين **اما الاول** فتقريره ان قوله يا ايها الناس خطاب وهذا الخطاب لا يتناول الا المكلفين واذا كان كذلك فالناس الذين دخلوا تحت قوله يا ايها الناس ليسوا الا المكلفين من الناس وعلى هذا التقدير فلم يلزم ان يقال ان قوله يا ايها الناس عام دخله التخصيص واما الثاني فلانه يبعد جدا ان يقال حصل في طرف من اطراف الارض قوم لم يبلغهم خبر ظهور محمد صلى الله عليه وسلم وخبر معجزاته وشرايعه واذا كان ذلك كالمستبعد لم يكن بنا حاجة الى التزام هذا التخصيص **المسئلة الثانية** هذه الاية وان دلت على ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل الخلق فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء عليهم السلام ما كان مبعوثا الى كل الخلق بل يجب الرجوع في انه هل كان في غيره من الانبياء من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا الى سائر الدلائل فنقول تمسك جمع من العلماء في ان احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق لقوله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ارسلت الى الاحمر والاسود وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت على عدوي بالرعب يرعب مني مسيرة شهر واطعمت الغنيمة دون من قبلي وقيل لي سل شفاعتي لامتي ولقائل ان يقول هذا الخبر لا يدل دلالة على اثبات هذا المطلوب لانه لا يبعد ان يكون المراد مجموع هذه الخمسة من خواص رسول الله ولم يحصل لاحد سواه ولم يلزم من كون هذا المجموع من خواصه انه لا يكون واحد من هذا المجموع من خواص غيره وايضا قيل ان ادم عليه السلام كان مبعوثا الى جميع اولاده وعلى هذا التقدير فقد كان مبعوثا الى جميع الناس وان نوحا عليه السلام لما خرج من السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه مع ان جميع الناس في ذلك الزمان ما كانوا الا ذلك القوم اما قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض فاعلم انه تعالى لما امر رسوله بان يقول للناس كلهم اني رسول الله اليكم اردفه بذكر ما يدل على صحة هذه الدعوى واعلم ان هذه الدعوى لا تتم ولا تظهر فائدتها الا بتقرير اصول اربعة **اولها** اثبات ان للعالم الها حيا عالما قادرا والذي يدل عليه ما ذكره في قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض وذلك لان اجسام السموات والارض تدل على افتقارها الى الصانع الحي العالم القادر من جهات كثيرة مذكورة في القران العظيم وشرحها وتقريرها مذكور في هذا التفسير وانما افتقرنا في حسن التكليف وبعثة الرسل الى اثبات هذا الاصل لانه متى لم يثبت ان للعالم مؤثرا يؤثر في وجوده او ان حصل له مؤثر كان ذلك المؤثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار لم يكن القول ببعثة الانبياء والرسل عليهم السلام ممكنا **والاصل الثاني** اثبات ان اله العالم واحد منزه عن الشريك والضد والند واليه الاشارة بقوله لا اله الا هو وانما افتقرنا في حسن التكليف وجواز بعثة الرسل الى تقرير هذا الاصل لانه بتقدير ان يكون للعالم الهان وارسل احد الالهين نبيا الى الخلق فلعل هذا الانسان الذي يدعوه الرسول الى عبادة هذا الاله ما كان مخلوقا له بل كان مخلوقا للاله الثاني وعلى هذا التقدير فانه لا يجب على هذا الانسان عبادة هذا الاله ولا طاعته فكانت بعثة الرسول اليه وايجاب الطاعة عليه ظلما وباطلا اما اذا ثبت ان الاله واحد فحينئذ يكون جميع الخلق عبيدا له ويكون تكليفه في الكل نافذا وانقياد الكل لاوامره ونواهيه لازما ثم انه تعالى لما اثبت كونه الها واحدا كان ارسال الرسل وانزال الكتب المشتملة على التكاليف عليهم جائزا **والاصل الثالث** اثبات انه تعالى قادر على الحشر والنشر والبعث والقيامة لانه بتقدير ان لا يثبت ذلك كان الاشتغال بالطاعة والاحتراز عن المعصية عبثا ولغوا والى تقرير هذا الاصل الاشارة بقوله يحيي ويميت فانه لما احيا اولا ثبت كونه قادرا على الاحياء ثانيا فثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر وعلى هذا التقدير يكون الاحياء الاول انعاما عظيما فلا يبعد منه ان يطالبه بالعبودية لكونه قائما بتلك الطاعة فانه مقام الشكر عن الاحياء الاول وايضا لما قدر على الاحياء الثاني فحينئذ يكون قادرا على ايصال الجزاء واعلم انه لما ثبتت هذه الاصول الثلاثة فحينئذ يحسن منه تعالى ارسال الرسل ومطالبة الخلق بالتكاليف لانه اله الكل فهو المالك وهم عبيده ولا مولى لهم سواه وايضا انه منعم على الكل باعظم النعم وايضا انه قادر على ايصال الجزاء اليهم ثم متى حصل امر من هذه الاسباب الثلاثة ثبت تمام ان يحسن منه تكليف الخلق فاما السبب الاول فانه يحسن من المولى مطالبة عبده بطاعته وخدمته واما السبب الثاني فلانه يحسن من المنعم مطالبة

المنعم عليه بالشكر والطاعة واما عتب السبب الثالث فلانه يحسن من القادر على ايصال الجزا الى الانام
الى المكلفين ان يكلفه بنوع انواع الطاعة فظهر انه لما ثبتت الاصول الثلاثة بالدلائل التي ذكرها الله في
هذه الاية فانه يلزم الجزم بانه يحسن من الله ارسال الرسل ويجوز منه تعالى ان يخصهم بانواع التكاليف
ثبت ان الايات المذكورة دالة على ان للعالم الها حيا عالما قادرا وعلى انه الاله والآمر وعلى انه يحسن منه ارسال
الرسل وانزال الكتب واعلم انه تعالى لما اثبت هذه الاصول المذكورة في هذه الاية ذكر بعده قوله فامنوا
بالله ورسوله وهذا الترتيب في غاية الحسن وذلك لانه لا بد اولا من القول ببعثة الانبيا والرسل امر
جايز ممكن اردفه بذكر ان محمدا رسول حق من عند الله ولا ان القول ببعثة الانبيا والرسل امر جايز ممكن
اردفه بذكر ان محمدا رسول حق من عند الله لان من كان ولا اثبات مطلوب وجب عليه ان يبين جوازه
اولا ثم حصوله ثانيا ثم انه بدا بقوله فامنوا بالله لانا بينا ان الايمان بالله اصل والايمان
بالنبوة والرسالة فرع عليه والاصل يجب تقديمه فلهذا السبب بدا بقوله فامنوا بالله ثم اتبعه
بقوله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واعلم ان هذا اشارة الى ذكر المعجزات الدالة على
كونه نبيا صادقا وتقريره ان معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت على نوعين **الاول** ٥
المعجزات التي ظهرت في ذاته المباركة واجلها واشرفها انه كان رجلا اميا لم يتعلم من استاذ ولم يطالع كتابا
ولم يتفق له مجالسة احد من العلما لانه ما كانت مكة بلدة العلما وما غاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن مكة غيبة طويلة يمكن ان يقال انه في مدة تلك الغيبة تعلم العلوم الكثيرة ثم انه مع ذلك
فتح الله عليه باب العلم والتحقيق واظهر عليه هذا القران المشتمل على علوم الاولين والآخرين فكان ظهور
هذه العلوم العظيمة عليه مع انه كان رجلا اميا لم يلق استاذا ولم يطالع كتابا من اعظم المعجزات واليه الاشارة
بقوله النبي الامي **والنوع الثاني** من معجزاته الامور التي خرجت من ذاته مثل انشقاق القمر
ونبع الماء من بين اصابعه وهي المسماة بكلمات الله الا ترى ان عيسى عليه السلام لما كان حدوثه امرا غريبا
مخالفا للعادة لا جرم سماه الله كلمة فكذلك المعجزات لما كانت امورا غريبة خارقة للعادة لم يبعد
تسميتها بكلمات الله وهذا النوع هو المراد بقوله يؤمن بالله وكلماته اي يؤمن بالله وبجميع المعجزات التي اظهرها
عليه فبهذا الطريق اقام الدليل على كونه نبيا صادقا من عند الله واعلم انه لما ثبت بالدلايل القاهرة التي قررنا
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجب ان يذكر عقيبه الطريق الذي به يمكن معرفة شرعه على التفصيل وما ذاك
الا بالرجوع الى اقواله وافعاله واليه الاشارة بقوله واتبعوه واعلم ان المتابعة تتناول المتابعة في القول
وفي الفعل اما المتابعة في القول فهو ان يمتثل المكلف كل ما يقوله في طرفي الامر والنهي والترغيب والترهيب
واما المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الاتيان بمثل ما اتى به المتبوع سواء كان في طرف الفعل او في طرف
الترك فثبت ان لفظ فاتبعوه يتناول القسمين وثبت ان ظاهر الامر للوجوب فكان قوله تعالى دليلا على انه
يجب الانقياد له في كل ما امر ونهى ويجب الاقتدا به في كل ما فعل الا ما خصه الدليل وهو الاشيا
التي ثبت بالدليل المنفصل انها من خواص الرسول صلى الله عليه وسلم **فان قيل** الشي الذي اتى به الرسول
صلى الله عليه وسلم يحتمل انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا فبتقدير انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا لو اتينا
به على سبيل انه واجب علينا كان ذلك تركا لمتابعته ونقضا لمتابعته والاية تدل على وجوب متابعته فثبت ان فعل
الرسول صلى الله عليه وسلم ما دل ذلك الفعل الا لدليل على وجوبه علينا **قلنا** المتابعة في الفعل عبارة عن الاتيان بمثل الفعل
الذي اتى به المتبوع بدليل ان من اتى بفعل ثم ان غيره وافقه في ذلك الفعل قيل انه تابعه عليه ولو لم يات به
قيل انه خالفه فيه فلما كان الاتيان بمثل فعل المتبوع متابعة ودلت الاية على وجوب المتابعة لزم ان يجب على الامة مثل فعل الرسول
بقي هاهنا انا لا نعرف انه صلى الله عليه وسلم اتى بذلك على قصد الوجوب او على قصد الندب فنقول حال الدواعي والعزايم غير معلوم
وحال الاتيان بالفعل الظاهر والعمل المحسوس معلوم فوجب ان لا يلتفت الى البحث عن حال العزايم والدواعي لكونها امورا مخفية
عنا وان نحكم بوجوب المتابعة في العمل الظاهر لكونها من الامور التي تمكن رعايتها فزال هذه الشبهة وتقريره
وتقريره ان هذه الاية دالة على ان الاصل في كل فعل فعله الرسول صلى الله عليه وسلم ان يجب علينا الاتيان بمثله الا اذا خصه الدليل
اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اردنا ان نحكم بوجوب عمل من الاعمال قلنا ان هذا العمل فعله افضل من تركه واذا كان كذلك وجب
ان يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتى به في الجملة لانا نعلم الضرورية حاصل بان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يواظب
طول عمره على ترك الافضل فثبت انه صلى الله عليه وسلم قد اتى بهذا الطرف الافضل واما انه هل اتى بالطرف الاخر فهو مشكوك

والمشكوك

والمشكوك لا يعارض المعلوم فثبت انه صلى الله عليه وسلم اتى بالجانب الافضل ومتى ثبت ذلك وجب ان يجب علينا
ذلك لقوله تعالى في هذه الاية واتبعوه فهذا اصل شريف وقانون كلي في معرفة الاحكام على النصوص ٥
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه واما قوله لعلكم
تهتدون ففيه بحثان **احدهما** ان كلمة لعل للترجي وذلك لا يليق بالله فلا بد من تاويله **والثاني** انه
يقتضي انه تعالى اراد من كل المكلفين الهداية والايمان على قول المعتزلة والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق ٥
في هذا الكتاب مرارا كثيرة فلا فايدة في الاعادة **قوله تعالى** ومن قوم موسى امة يهدون
بالحق وبه يعدلون واعلم انه تعالى لما وصف الرسول وذكر انه يجب على الخلق متابعته وذكر ان من
قوم موسى من اتبع الحق وهدى اليه وبين انهم جماعة لان لفظ الامة يفيد الكثرة واختلفوا في ان هذه الامة
متى حصلت وفي اي زمان كانت فقيل هم اليهود الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
واسلموا مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا والاعتراض عليه انهم كانوا قليلين في العدد ولفظ الامة يقتضي الكثرة
ويمكن الجواب عنه بانه لما كانوا مخلصين في الدين جاز اطلاق لفظ الامة عليهم كما في قوله تعالى ان ابراهيم
كان امة وقيل انهم قوم ثبتوا على الدين الحق الذي جاء به موسى ودعوا الناس اليه وصانوه عن التحريف
والتبديل في زمن تفرق بني اسرائيل واحداثهم البدع ويجوز ان يكونوا اقاموا على ذلك الى ان جاء المسيح
فدخلوا في دينه ويجوز ان يكونوا هلكوا قبل ذلك وقال السدي وجماعة من المفسرين ان بني اسرائيل لما
كفروا وقتلوا الانبيا تبرا سبط من جملة الاثني عشر مما صنعوا وسالوا الله ان ينقذهم منهم ففتح الله لهم
نفقا في الارض فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين ثم هولاء اختلفوا فمنهم من قال انهم متمسكين بدين اليهودية
الى الان ومنهم من قال انهم الان على دين محمد صلى الله عليه وسلم يستقبلون الكعبة وتركوا السبت وتمسكوا بالجمعة
لا يتظالمون ولا يتحاسدون ولا يصل اليهم منا احد ولا الينا منهم احد وقال بعض المحققين هذا القول ضعيف
لانه اما ان يقال انه وصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم او ما وصل اليهم الخبر فان قلنا وصل خبره اليهم ثم انهم
اصروا على اليهودية فهم كفار فكيف يجوز وصفهم بانهم امة يهدون بالحق وبه يعدلون وان قلنا بانهم لم يصل اليهم
خبر محمد صلى الله عليه وسلم فهذا بعيد لانه لما وصل خبرهم الى الناس مع ان الدواعي لا تتوفر على نقل اخبارهم فكيف
يعقل ان لا يصل اليهم خبر محمد صلى الله عليه وسلم مع ان الدنيا قد امتلأت من خبره وذكره فان قالوا ان ياجوج
وماجوج قد وصل خبرهم الينا ولم يصل خبرنا اليهم قلنا هذا ممنوع فان الذي نعرفه انه لم يصل خبرنا اليهم فهذا حاصله
ما قيل في هذا اذا عرفت هذا فنقول قوله يهدون بالحق اي يدعون الناس الى الهداية بالحق وبه يعدلون ٥
قال الزجاج العدل الحكم بالحق يقال هو يقضي بالحق ويعدل وهو حكم عادل ومنه قوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا
بين النسا وقوله واذا قلتم فاعدلوا **قوله تعالى** وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا امما واوحينا
الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس
مشربهم وظللنا عليهم الغمام وانزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا
انفسهم يظلمون اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح نوعين من احوال بني اسرائيل احدهما انه تعالى جعلهم
اثني عشر سبطا وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد انه تعالى فرق بني اسرائيل اثني عشر فرقة لانهم
كانوا من اثني عشر رجلا من اولاد يعقوب فميزهم وفعل بهم ذلك لئلا يتحاسدوا فيقع فيهم الهرج والمرج وقوله ٥
وقطعناهم اي صيرناهم قطعا اي فرقا وميزنا بعضهم من بعض وقرئ وقطعناهم بالتخفيف وهاهنا سوالات
السوال الاول مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعا وهلا قيل اثني عشر سبطا والجواب
المراد وقطعناهم اثنتي عشرة قبيلة وكل قبيلة اسباط فوضع اسباطا موضع قبيلة السوال الثاني لم قال اثنتي عشرة
اسباطا مع ان السبط مذكر لا مونث **والجواب** قال الفرا انما قال ذلك لانه ذكر بعده امما فذهب التانيث
الى الامم ثم قال ولو قال اثني عشر لاجل ان السبط مذكر كان جايزا وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة
فرقة اسباطا فقوله اسباطا نعت لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال ابو علي الفارسي ليس قوله
اسباطا تمييزا ولكنه بدل من قوله اثنتي عشرة واما قوله امما قال صاحب الكشاف هو بدل من اثنتي عشرة بمعنى
وقطعناهم امما لان كل اسباط كانت امة عظيمة وجماعة كثيفة العدد وكل واحدة كانت تؤم خلاف ما تؤمه الاخرى ولا
يكاد تاتلف وقرئ اثنتي عشرة بكسر الشين النوع الثاني من شرح احوال بني اسرائيل قوله واوحينا
الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر وهذه العصا ايضا قد تقدم ذكرها في

سورة البقرة قال الحسن ما كان الا حجرا اعترضه والا عصا اخذها وامرا انهم كانوا ربما احتاجوا في التيه الى الماء فامر الله تعالى موسى ان يضرب بعصاه الحجر وكانوا يردونه مع انفسهم فياخذوا منه قدر الحاجة وقوله فانبجست قال الواحدي انبجس الماء وانبجاسه انفجاره يقال بجس الماء يبجس وانبجس يتبجس اذا انفجر هذا قول اهل اللغة ثم قال والانبجاس والانفجار سوا وعلى هذا التقدير فلا تناقض بين الانبجاس المذكور هاهنا وبين الانفجار المذكور في سورة البقرة وقال اخرون الانبجاس خروج الماء بقلة والانفجار خروجه بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتدا بالخروج قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق مروي عن ابي عمرو بن العلا ولما ذكر تعالى انه كيف كان يسقيهم ذكر ثانيا انه ظلل الغمام عليهم وثالثا انه انزل عليهم المن والسلوى ولا شك ان مجموع هذه الاحوال نعمة عظيمة من الله تعالى لانه تعالى سهل عليهم الطعام والشراب على احسن الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس ثم قال كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم على ذلك المطعوم ثم قال تعالى وما ظلمونا وفيه حذف وذلك لان هذا الكلام انما يحسن ذكره لو انهم تعدوا ما امرهم الله به وذلك اما ان يكون لانهم ادخروا مع ان الله منعهم عنه او اقدموا على الاكل في وقت منعهم الله عنه او لانهم سالوا غير ذلك مع ان الله منعهم منه ومعلوم ان المكلف اذا ارتكب المحظور فقد ظلم نفسه فلذلك وصفهم الله تعالى به وبينه بقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وذلك لان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى في صيرورة نفسه مستحقة للعقاب العظيم

قوله تعالى واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة مع الشرح والبيان في سورة البقرة من وجوه ٥ **الاول** انه قال في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وهاهنا قال واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية **والثاني** انه قال في سورة البقرة فكلوا بالفا وهاهنا وكلوا بالواو **والثالث** انه قال في سورة البقرة رغدا وهذه الكلمة غير مذكورة في هذه السورة والرابع انه قال في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقال هاهنا على التقديم والتاخير **والخامس** انه قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وقال هاهنا نغفر لكم خطيئاتكم **والسادس** انه قال في البقرة وسنزيد المحسنين وهاهنا حذف حرف الواو والسابع انه قال في سورة البقرة فانزلنا على الذين ظلموا وقال هاهنا فارسلنا عليهم والثامن انه قال في سورة البقرة بما كانوا يفسقون وقال هاهنا بما كانوا يظلمون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة ولا منافاة بينها البتة ويمكن ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة اما الاول وهو انه قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية وقال هاهنا اسكنوا فالفرق انه لا بد من دخول القرية اولا ثم سكونها ثانيا واما الثاني وهو انه قال في سورة البقرة ادخلوا هذه القرية فكلوا بالفا وقال هاهنا اسكنوا هذه القرية وكلوا بالواو فالفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما توجد بعينها تنعدم فانه انما يكون داخلا في اول دخوله واما ما بعد ذلك فيكون سكونا لا دخولا اذا ثبت هذا فنقول الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار فلا جرم يحسن ذكر فا التعقيب بعده فلهذا قال ادخلوا هذه القرية فكلوا واما السكون فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معه لا عقيبه فظهر الفرق واما الثالث وهو انه ذكر في سورة البقرة رغدا وما ذكره هاهنا فالفرق ان الاكل عقيب دخول القرية يكون الذ لان الحاجة الى ذلك الاكل كانت اتم واكمل ولما كان ذلك الاكل الذ لا جرم ذكر فيه قوله رغدا واما الاكل حال سكون القرية فالظاهر انه لا يكون في محل الحاجة الشديدة فلم تكن اللذة فيه متكاملة فلا جرم ترك قوله رغدا فيه **واما** الرابع وهو قوله في سورة البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي سورة الاعراف على العكس منه فالمراد التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد من هذين الذكرين على الاخر وانه لما كان المقصود منهما تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع والخشوع لم يتفاوت الحال بحسب التقديم والتاخير واما الخامس وهو انه قال في سورة البقرة خطاياكم وقال هاهنا خطيئاتكم فهو اشارة الى ان هذه الذنوب سوا كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان بهذا الدعا والتضرع **واما** السادس وهو انه تعالى قال في سورة البقرة وسنزيد المحسنين وهاهنا حذف الواو فالفائدة في حذف الواو انه استيناف والتقدير كان قائلا قال وماذا حصل بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين **واما** السابع وهو الفرق بين قوله انزلنا وبين قوله ارسلنا فلان الانزال لا يشعر بالكثرة والارسال يشعر بها فكانه تعالى بدا بانزال العذاب القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين قوله فانفجرت **واما الثامن** وهو الفرق بين قوله يظلمون وبين قوله يفسقون فذلك لانهم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا عن طاعة الله فالفائدة في ذكر هذين الوصفين

حصول

حصول هذين الامرين فيهم فهذا ما خطر بالبال من ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة وتمام العلم بها عند الله تعالى ٥

قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة في سورة البقرة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى واسألهم المقصود تعريف هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت معلومة للرسول صلى الله عليه وسلم من قبل الله تعالى وانما المقصود من ذكر هذا السؤال اشيا الاول ان المقصود من ذكر هذا السؤال تقرير انهم كانوا قد اقدموا على هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على ان اصرارهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم وبمعجزاته ليس شيئا حدث في هذا الزمان بل هذا الكفر والاصرار كان حاصلا في اسلافهم من الزمان القديم والفائدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر كذا وكذا ليعرف بذلك انه محيط بتلك الواقعة وغير غافل عن دقائقها ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر هذه القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا زيادة ولا نقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجز **المسألة الثانية** الاكثرون على ان تلك القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية ٥ وعن ابي عمرو بن العلا ما رايت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل المدن وقوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر وبقربه وعلى شاطئه والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقوله اذ يعدون في السبت يعني يتجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون بمعنى يعتدون ادغمت التا في الدال ونقلت حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون الات الصيد يوم السبت وهم مامورون بان لا يشتغلوا فيه بغير العبادة والسبت مصدر سبتت اليهود اي عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه يعدون في تعظيم هذا اليوم وكذلك قوله يوم سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله ويوم لا يسبتون ويؤكده ايضا قراءة عمر بن عبد العزيز يوم اسباتهم وقرئ يوم لا يسبتون بضم اليا وقرا علي عليه السلام لا يسبتون بضم اليا من اسبتوا وعن الحسن ويوم لا يسبتون على البنا للمفعول وقوله اذ تاتيهم حيتانهم نصب بقوله يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا في وقت الاتيان وقوله يوم سبتهم شرعا اي ظاهرة على الما ٥ وشرعا جمع شارع وشارعة وكل شي دان من شي فهو شارع ودار شارعة اي دنت من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان كانت تدنو من القرية بحيث يمكنهم صيدها قال ابن عباس ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به يوم الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون اليها في البحر فاذا انقضى السبت ذهبت وما عادت الا في السبت المقبل وذلك بلا ابتلاهم الله به فذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون لا تاتيهم وقوله كذلك نبلوهم اي مثل ذلك البلا الشديد نبلوهم بسبب فسقهم وذلك يدل على ان من اطاع الله تعالى خفف الله عنه ٥ احوال الدنيا والاخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع البلا والمحن واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان تكثير الحيتان يوم السبت مما يحملهم على المعصية والكفر فلو وجب عليه رعاية الصالح والاصلح لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذلك الكفر والمعصية فلما فعل ذلك ولم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا ان رعاية الصالح والاصلح غير واجبة على الله تعالى

قوله تعالى واذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة الى ربكم ولعلهم يتقون فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين اعلم ان قوله واذ قالت معطوف على قوله اذ يعدون وحكمه حكمه في الاعراب وقوله امة منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام ٥ اخرين ما كانوا يقلعون عن وعظهم لم تعظون قوما الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا شديدا لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا معذرة الى ربكم وفيه مباحث ٥ ٥ **الاول** قرا حفص عن عاصم معذرة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب معذرة فقال الزجاج معناه نعتذر معذرة واما من رفع فالتقدير هذه معذرة او قولنا معذرة ٥ وهي خبر ابتدا محذوف **البحث الثاني** المعذرة مصدر كالعذر وقال ابو زيد

عذرته اعذره عذرا ومعذرة ومعنى عذره في اللغة قام بعذره وقيل عذره بيان عذره ومن يعذرني اي من يقوم بعذري وعذرت فلانا فيما صنع اي قمت بعذره فعلى هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيامنا بعذر انفسنا الى الله تعالى فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر **قلنا** قد فعلنا فنكون بذلك معذورين وقال الازهري المعذرة اسم على مفعلة من عذر يعذر واقيم مقام الاعتذار كانهم قالوا موعظتنا اعتذار الى ربنا فاقيم الاسم مقام الاعتذار ويقال اعتذر فلان اعتذارا وعذرا ومعذرة من دينه بعذرته وقوله ولعلهم يتقون اي وجائز عندنا ان ينتفعوا بهذا الوعظ فيتقوا الله ويتركوا هذا الذنب اذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان **الاول** ان اهل القرية منهم من صاد السمك واقدم على ذلك الذنب ومنهم من لم يفعل ذلك وهذا القسم الثاني صاروا قسمين منهم من وعظ الفرقة المذنبة وزجروهم عن ذلك الفعل ومنهم من سكت عن ذلك الوعظ وانكروا على الواعظين وقالوا لهم لم تعظونهم مع العلم بان الله مهلكهم او معذبهم يعني انهم قد بلغوا في الاصرار على هذا الذنب الى حد لا يكادون يمتنعون عنه فصار هذا الوعظ عديم الفائدة عديم الاثر توجب تركه **والقول الثاني** ان اهل القرية كانوا فرقتين فرقة اقدموا على الذنب وفرقة احجموا عنه ووعظوا الاولين فلما اشتغلت هذه الفرقة بوعظ الفرقة المذنبة المعتدية المقدمة على القبيح بعد ذلك قالت الفرقة المذنبة للفرقة الواعظة لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم بزعمكم ٥ قال الواحدي والقول الاول اصح لانهم لو كانوا فرقتين وكان قوله معذرة الى ربكم خطاب من الفرقة الناهية للفرقة المعتدية لقالوا ولعلكم تتقون اما قوله فلما نسوا ما ذكروا به يعني انهم لما تركوا ما ذكرهم به الصالحون ترك الناسي لما ينساه انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الظالمين المقدمين على فعل المعصية ٥ واعلم ان لفظ الاية يدل على ان الفرقة المتعدية هلكت والفرقة الناهية عن المنكر نجت اما الذين قالوا لم تعظون فهذا اختلف المفسرون في انهم من اي الفريقين فنقل عن ابن عباس انه توقف فيه ونقل عنه ايضا هلكت الفرقتان ونجت الناهية وكان ابن عباس اذا قرا هذه الاية بكى وقال ان هؤلاء الذين سكتوا عن النهي عن المنكر هلكوا ونحن نرى اشياء ننكرها ثم نسكت ولا نقول شيئا وقال الحسن الفرقة الساكتة ناجية فعلى هذا نجت فرقتان وهلكت الثالثة واحتجوا عليه بانهم لما قالوا لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم دل ذلك على انهم كانوا منكرين عليهم اشد الانكار وانهم انما تركوا وعظهم لانه غلب على ظنهم انهم لا يلتفتون الى ذلك الوعظ ولا ينتفعون به **فان قيل** ان ترك الوعظ معصية والنهي عنه ايضا معصية فوجب دخول هؤلاء ٥ التاركين للوعظ الناهين عنه تحت قوله واخذنا الذين ظلموا **قلنا** هذا غير لازم لان النهي عن المنكر انما يجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم ذكر تعالى انه اخذهم بعذاب بئيس والقائل ان هذا العذاب غير المسخ المتاخر ذكره وقوله بعذاب بئيس اي شديد وفي هذا اللفظ قراآت احدها بئيس بوزن فعيل وفيه وجهان **الاول** ان يكون فعيلا من بؤس يبؤس باسا اذا اشتد والاخر ما قاله ابو زيد وهو انه من البؤس وهو الفقر ٥ يقال بئس الرجل يباس بؤسا وباسا وبئيسا اذا افتقر فهو بائس اي فقير فقوله بعذاب بئيس اي ذي بؤس **والقراءة الثانية** بئس بوزن حذر الثالثة بيس على قلب الهمزة ياء كذيب في ذئب والرابعة بئس على وزن فعل والخامسة بيس بوزن ريس على قلب همزة بئيس ياء وادغام الياء فيها **والسادسة** بيئس على تخفيف بئس كهين في هين وهذه القراآت نقلها صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم مع نزول هذا العذاب بهم تمردوا فقال عز من قائل فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وفيه مباحث **الاول** عبارة عن الاباء ٥ والعصيان واذا عتوا عما نهوا عنه فقد اطاعوا لانهم ابوا عما نهوا عنه ومعلوم انه ليس المراد ذلك فلا بد من اضمار والتقدير فلما عتوا عن ترك ما نهوا عنه ثم حذف المضاف واذا ابوا ترك المنهي كان ذلك ارتكابا للمنهي البحث الثاني من الناس من قال ان قوله قلنا لهم كونوا قردة خاسئين ليس من المقال بل المراد منه انه تعالى فعل ذلك قال وفيه دلالة على ان قوله انما امرنا لشيء هو معنى الفعل لا الكلام ٥ وقال الزجاج امروا بان يكونوا كذلك بقول سمع فيكون اعظم في الكلام على الامر بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة **البحث الثالث**

قال ابن عباس اصبح القوم وهم قردة صاغرون فمكثوا كذلك ثلاثا يراهم الناس ثم هلكوا ونقل عن ابن عباس ان شباب القوم صاروا قردة والشيوخ خنازير وهذا القول على خلاف الظاهر واختلفوا في ان الذين مسخوا هل بقوا قردة وهل هذه القردة من نسلهم او هلكوا وانقطع نسلهم فلا دلالة في الاية عليه والكلام في المسخ وما فيه من المباحث قد سبق بالاستقصاء في سورة البقرة ٥ **قوله تعالى**

وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيمة من يسومهم سوء العذاب ان ربك لسريع العقاب وانه لغفور رحيم واعلم انه تعالى لما شرح هاهنا بعض فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر في هذه الاية انه تعالى حكم عليهم بالذل والصغار الى يوم القيمة قال سيبويه اذن اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه قوله تعالى واذن مؤذن بينهم وقوله تاذن واذن اي اعلم ولفظة تفعل هاهنا ليس معناها انه اظهر شيئا ليس فيه بل معناه فعل فقوله تاذن بمعنى اذن كما ان قوله تعالى عما يشركون معناه علا وارتفع لا بمعنى انه اظهر من نفسه العلو وان لم يحصل ذلك فيه واما قوله ليبعثن عليهم ففيه بحثان **الاول** ان اللام في قوله ليبعثن جواب القسم لان قوله واذ تاذن جار مجرى القسم في كونه جزما بذلك الخبر ٥ **البحث الثاني** الضمير في قوله عليهم يقتضي ان يكون راجعا الى قوله فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين لكنه قد علم ان الذين مسخوا لم يستمر عليهم التكليف ثم اختلفوا فقال بعضهم المراد نسلهم والذين بقوا منهم وقال اخرون بل المراد سائر اليهود فان اهل القرية كانوا بين صالح وبين متعد فمسخ المتعدي والحق الذل بالبقية وقال الاكثرون ان هذه الاية في اليهود الذين ادركهم الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى شريعته وهذا اقرب لان المقصود من هذه الاية تخويف اليهود الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وزجرهم عن البقاء على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيمة انزجروا **البحث الثالث** لا شبهة في ان المراد اليهود الذين ثبتوا على الكفر واليهودية فاما الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فخارجون عن هذا الحكم اما قوله الى يوم القيمة فهذا يقتضي ان ذلك العذاب ممدود الى يوم القيمة وذلك يقتضي ان ذلك العذاب انما يحصل في الدنيا وعند ذلك اختلفوا فيه فقال بعضهم هو اخذ الجزية وقيل الاستخفاف والاهانة والاذلال لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا وقيل القتل والقتال وقيل الاخراج والابعاد عن الوطن وهذا القائل جعل هذه الاية في اهل خيبر وبني قريظة والنضير وهذه الاية تدل على ان اليهود لا دولة لهم ولا عز وان الذل يلزمهم والصغار لا يفارقهم ولما اخبر الله تعالى في زمان محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة ثم شاهدنا بان الامر كذلك كان هذا اخبارا صدقا عن الغيب فكان معجزا والخبر المروي في ان اتباع الدجال هم اليهود ان صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالهيئة فذكروا باسم الاول ولولا ذلك لما كانوا في وقت اتباعهم الدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر وذلك خلاف هذه الاية واحتج بعض العلماء على لزوم الذل والصغار لليهود بقوله تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا الا بحبل من الله الا ان دلالتها ليست قوية لان الاستثناء المذكور ٥ في هذه الاية يمنع من القطع على لزوم الذل لهم في كل الاحوال **اما** الاية التي نحن في تفسيرها فحصل فيها تقييد ولا استثناء فكانت دلالتها على هذا المعنى قوية جدا واختلفوا في ان الذين يلحقون الذل بهؤلاء اليهود من هم فقال بعضهم هم الرسول وامته وقيل يحتمل دخول الولاة الظلمة فيه وان لم يؤمروا بالقيام بذلك اذا اذلوهم وهذا القائل حمل قوله ليبعثن على نحو قوله انا ارسلنا الشياطين على الكافرين فاذا جاز ان يكون المراد بالارسال التخلية وترك المنع فكذلك البعثة وهذا القائل قال المراد بخت نصر وغيره الى هذا اليوم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله ان ربك لسريع العقاب والمراد التحذير من عقابه في الاخرة مع الذلة في الدنيا وانه لغفور رحيم لمن تاب من الكفر واليهودية ودخل في الايمان بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله تعالى** وقطعناهم في الارض امما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون واعلم ان قوله وقطعناهم امما يعد على ان تقدم من قوله ليبعثن عليهم المراد حمله على اليهود ومعنى قطعناهم اي فرقناهم تفريقا شديدا فلذلك قال بعده في الارض امما فظاهر ذلك انه لا ارض مسكونة الا ومنهم فيها امة وهذا هو الغالب من حال اليهود فانه قل ما يوجد بلد الا وفيه منهم طائفة ثم قال منهم الصالحون قيل المراد القوم

الوجه

الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام لانه كان فيهم امة يهدون بالحق وقال ابن عباس ومجاهد يريد الذين ادركوا
النبي صلى الله عليه وسلم وامنوا به وقوله ومنهم دون ذلك اي ومنهم قوم دون ذلك والمراد من اقام على اليهودية
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله ومنهم دون ذلك من يكون صالحا الا ان صلاحه كان دون صلاح
الاولين لان ذلك الى الظاهر اقرب قلنا ان قوله بعد ذلك لعلهم يرجعون يدل على ان المراد بذلك
من يثبت على اليهودية وخرج من الصلاح اما قوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات اي عاملناهم معاملة
المبتلى المختبر بالحسنات وهي النعيم والخصب والعافية والسيئات وهي الجدب والشدائد قال اهل المعاني
وكل واحد من الحسنات والسيئات يدعو الى الطاعة اما النعيم فلاجل الترغيب واما النقم فلاجل الترهيب
وقوله يرجعون يريد كي يتوبوا **قوله تعالى** فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب
يأخذون عرض هذا الادنى ويقولون سيغفر لنا وان يأتهم عرض مثله يأخذوه الم يؤخذ عليهم
ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه والدار الاخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون
والذين يمسكون بالكتاب واقاموا الصلاة انا لا نضيع اجر المصلحين اعلم ان قوله فخلف من بعدهم
خلف ظاهره ان الاول ممدوح والثاني مذموم واذا كان كذلك يجب ان يكون المراد فخلف من بعد الصالحين
منهم الذين تقدم ذكرهم خلف قال الزجاج الخلف ما اخلف عليك بدلا مما اخذ منك فلهذا السبب يقال
للقرن الذي يجيء في اثر قرن خلف ويقال فيه ايضا خلف وقال احمد بن يحيى الناس كلهم يقولون خلف
صدق وخلف سوء وخلف للسوء لا غير وحاصل الكلام ان من اهل العربية من قال الخلف والخلف قد يذكر
في الصالح وفي الردي ومنهم من يقول الخلف مخصوص بالذم قال لبيد • وبقيت في خلف كجلد الاجرب •
ومنهم من يقول الخلف المستعمل في الذم ماخوذ من الخلف وهو الفساد يقال للردي من القول خلف
ومنه المثل المشهور سكت الفا ونطق خلفا وخلف الشيء يخلف خلوفا وخلفا اذا فسد وكذلك الفم اذا تغير
رائحته وقوله يأخذون عرض هذا الادنى قال ابو عبيد جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال الدنيا
عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر فاما العرض بسكون الراء فما خالف العين اعني الدراهم والدنانير
وجمعه عروض فكان العرض من العرض وليس كل عرض عرضا والمراد بقوله عرض هذا الادنى
اي حطام هذا الشيء الادنى يريد الدنيا وما يتمتع به منها وفي قوله هذا الادنى تخسيس وتحقير والادنى
اما من الدنو بمعنى القرب لانه عاجل قريب واما من دنو الحال وسقوطها وقلتها والمراد ما كانوا يأخذونه
من الرشى في الاحكام وعلى تحريف الكلام ثم حكى تعالى عنهم انهم يستحقرون ذلك الذنب ويقولون
سيغفر لنا ثم قال وان يأتهم عرض مثله يأخذوه والمراد الاخبار عن اصرارهم على الذنوب وقال الحسن
هذا اخبار عن حرصهم على الدنيا وانهم لا يشبعون منها ثم بين تعالى قبح فعلهم فقال الم يؤخذ عليهم ميثاق
الكتاب اي التورية ان لا يقولوا على الله الا الحق قيل المراد منعهم عن تحريف الكتاب وتغيير الشرايع لاجل
اخذ الرشوة وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع الاصرار وذلك قول باطل **فان قيل**
فهذا القول يدل على ان حكم التورية هو ان صاحب الكبيرة لا يغفر له **قلنا** انهم كانوا
يقطعون بان هذه الكبيرة مغفورة ونحن لا نقطع بالغفران بل نرجو الغفران ونقول ان يعذب انه يعذب
عليه فذلك العذاب منقطع غير دائم ثم قال تعالى ودرسوا ما فيه اي فهم ذاكرون لما اخذ عليهم لانهم قد قرأوه
ودرسوه ثم قال والدار الاخرة خير للذين يتقون من تلك الرشوة الخبيثة المحقرة افلا تعقلون اما قوله
تعالى والذين يمسكون بالكتاب يقال مسكت بالشيء وتمسكت به واستمسكت به وقرأ ابو بكر عن عاصم
يمسكون مخففة والباقون بالتشديد بدا واما حجة عاصم فقوله تعالى فامساك بمعروف وقوله امسك
عليك زوجك وقوله فكلوا مما امسكن عليكم فالتخفيف للواحد والتشديد اقوى لان التشديد للكثرة
وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته وقلما يقال امسكت به اذا عرفت هذا فنقول في قوله والذين
يمسكون بالكتاب قولان **الاول** ان يكون مرفوعا بالابتداء وخبره انا
لا نضيع اجر المصلحين والمعنى انا لا نضيع اجرهم وهو كقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
انا لا نضيع اجر من احسن عملا وهذا الوجه حسن لانه لما ذكر وعيد من ترك التمسك بالكتاب اردفه بوعد
من تمسك به **والقول الثاني** ان يكون مجرورا عطفا على قوله للذين يتقون
ويكون قوله انا لا نضيع زيادة مذكورة لتأكيد ما قبله **فان قيل** التمسك بالكتاب

يشمل

يشمل على كل عبادة ومنها اقامة الصلاة فكيف افردت بالذكر **قلنا** اظهارا لعلو مرتبة الصلاة و
انها اعظم العبادات بعد الايمان **قوله تعالى** واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة
وظنوا انه واقع بهم خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون قال ابو عبيدة اصل النتق قلع
الشيء من موضعه والرمي به يقال نتق ما في الجراب اذا رمى به وصبه وامرأة ناتق ومنتاق اذا كثر
ولدها لانها ترمي باولادها رميا فمعنى نتقنا الجبل اي قلعناه من اصله وجعلناه فوقهم وقوله كانه ظلة
قال ابن عباس كانه سقيفة والظلة كل ما اظلك من سقف بيت او سحابة او جناح حائط والجمع ظلل وظلال
وهذه القصة مذكورة في سورة البقرة وظنوا انه واقع بهم قال المفسرون علموا وايقنوا وقال
اهل المعاني قوي في نفوسهم انه واقع بهم ان خالفوا وهذا هو الاظهر في معنى الظن ومعنى الكلام
فيه عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم روي انهم ابوا ان يقبلوا احكام التورية لغلظها وثقلها فرفع
الله الطور على رؤسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ وقيل لهم ان قبلتموها بما فيها والا ليقعن عليكم
فلما نظروا الى الجبل خر كل واحد منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى خوفا من سقوطه
فلذلك لا ترى يهوديا يسجد الا على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي رفعت عنا بها العقوبة
ثم قال تعالى خذوا ما اتيناكم بقوة اي وقلنا خذوا ما اتيناكم او وقائلين خذوا ما اتيناكم من الكتاب
بقوة وعزم على احتمال مشاقه وتكاليفه واذكروا ما فيه من الاوامر والنواهي واذكروا ما فيه من الثواب
والعقاب ويجوز ان يراد خذوا ما اتيناكم من الاية العظيمة بقوة ان كنتم تطيقونه كقوله ان استطعتم
ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا واذكروا ما فيه من الدلالة على القدرة الباهرة لعلكم
تتقون ما انتم عليه **قوله تعالى** واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين
او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك
نفصل الايات ولعلهم يرجعون في الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى
لما شرح قصة موسى مع توابعها على اقصى الوجوه ذكر في هذه الاية ما يجري مجرى تقرير الحجة على
جميع المكلفين وفي تفسير هذه الاية قولان مشهوران **الاول** وهو مذهب
المفسرين واهل الاثر ما روى مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الاية فقال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى خلق ادم ثم مسح ظهره فاستخرج منه
ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال
هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة
واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله الله النار
وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله ادم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة
هو خالقها من ذريته الى يوم القيمة وعن مقاتل ان الله تعالى مسح صفحة ظهر ادم اليمنى فخرج منه ذرية
بيضا كهيئة الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سودا كهيئة الذر فقال
يا ادم هؤلاء ذريتك ثم قال لهم الست بربكم قالوا بلى فقال للبيض هؤلاء في الجنة برحمتي وهم اصحاب
اليمين وقال للسود هؤلاء في النار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال واصحاب المشأمة ثم اعادهم جميعا في
صلب ادم فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء وقال
تعالى فيمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين
كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن عباس انه اخرج ادم من ذريته قوما
[illegible] فقال يا رب من هؤلاء قال الانبياء ورأى واحدا هو ازهرهم نورا فقال من هو قال داود قال
فكم عمره قال ستون سنة قال ادم هو قليل وكان عمر ادم الف سنة فلما تم عمر ادم تسع مائة وستين سنة
اتاه ملك الموت لقبض روحه فقال بقي من اجلي اربعون سنة فقال [illegible] داود فقال
ما كنت لاجعل لاحد من اجلي شيئا [illegible]
[illegible] الرحمة [illegible] هذا القول بوجوه **الحجة الاولى**

وله من بني ادم من ظهورهم لاشك ان قوله من ظهورهم بدل من قوله بني ادم فيكون المعنى واذ اخذ
ربك من ظهور بني ادم وعلى هذا التقدير فلم يذكر الله تعالى انه اخذ من ظهر ادم شيا **الحجة
الثانية** انه لو كان المراد انه تعالى اخرج من ظهر ادم من الذرية لما قال من ظهورهم بل كان
يجب ان يقول من ظهره لان ادم ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله ذريتهم لو كان المراد ادم لقال ذريته
الحجة الثالثة انه تعالى حكى عن اوليك الذرية انهم قالوا انما اشرك اباونا من قبل
وهذا الكلام لا يليق باولاد ادم لانه عليه السلام ما كان مشركا **والحجة الرابعة** ان اخذ الميثاق لا يمكن
الا من العاقل فلو اخذ الله الميثاق من اوليك الذر لكانوا عقلا ولو كانوا عقلا واعطوا ذلك الميثاق حال
عقلهم لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم لان الانسان
اذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فانه لا يجوز مع كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا لا يتذكر
منه شيا لا بالقليل ولا بالكثير وبهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ فانا نقول لو كانت ارواحنا
قد حصلت قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان نتذكر الان انا كنا قبل هذا الجسد في جسد
اخر وحيث لم نتذكر ذلك كان القول بالتناسخ باطلا فاذا كان اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا
على هذا الدليل وهذا الدليل بعينه قايم في هذه المسلة وجب القول بمقتضاه فلو جاز ان يقال انا كنا
في وقت الميثاق اعطينا العهد والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نذكر شيا منه فلم لا يجوز ايضا ان يقال انا كنا
قبل هذا البدن في بدن اخر مع انا في هذا البدن لا نتذكر شيا من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق
بين هذا القول وبين مذهب اهل التناسخ فان لم يبعد التزام هذا القول لم يبعد ايضا التزام مذهب
الحجة الخامسة ان جميع الخلق الذين خلقهم الله من اولاد ادم عدد عظيم وكثرة
كثيرة فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الحجمية والمقدار وصلب ادم على صغره
يبعد ان يتسع لذلك المجموع **والحجة السادسة** ان البنية شرط لحصول الحياة
والعقل والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهباآت ان يكون عاقلا فاهما مصنفا
للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يفضي الى التزام الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط
لحصول الحياة فكل واحد من تلك الذرات لا يمكن ان يكون عاقلا فاهما عاقلا الا اذا حصل له قدر من البنية
اللحمية والدموية واذا كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق ادم الى اخر
قيام القيامة لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة واحدة في صلب ادم
عليه السلام **والحجة السابعة** قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله
منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم في ذلك الوقت او ليصير حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا والاول
باطل لانعقاد الاجماع على انه بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب
والمدح والذم ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا لانهم لما
لم يذكروا ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير ذلك حجة عليهم في التمسك بالايمان **الحجة الثامنة**
قال الكعبي ان حال اوليك الذر لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال فلما لم يمكن توجيه التكليف
على الطفل فكيف يمكن توجيهه على اوليك الذر **واجاب** الزجاج عنه فقال
لما لم يبعد ان يوتي الله النمل العقل كما قال قالت نملة يا ايها النمل وان يعطي الجبل الفهم حتى يسبح كما قال
وسخرنا مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله العقل للبعير حتى سجد للرسول صلى الله عليه وسلم وللنخلة حتى
سمعت وانقادت حين دعيت فكذا هاهنا **الحجة التاسعة** ان اوليك الذر في ذلك الوقت اما ان يكونوا
كاملي العقول والقدر او ما كانوا كذلك فان كان الاول كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا
الله بالاستدلال ولو كانوا كذلك لما امتازت احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم في هذه الحيوة
الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف في وقت ذلك الميثاق الى
سبق ميثاق اخر ولزم التسلسل وهو محال واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا
كاملي العقول ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب والتكليف عليهم **الحجة العاشرة**
قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ولو كانت تلك الذرات عقلاء فاهمين كاملين لكانوا موجودين
قبل هذا الماء الدافق ولا معنى للانسان الا ذلك الشي فحينيذ لا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق وذلك

رد لنص القران فاذا قالوا لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلقه كامل العقل والفهم والقدرة عند
الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه خلقه مرة اخرى في رحم الام واخرجه الى هذه الحيوة
قلنا هذا باطل لانه لو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقا على سبيل الابتدا بل كان
يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدا فدل هذا
على ان ما ذكرتموه باطل **الحجة الحادية عشر** هي ان تلك الذرات اما ان يقال
انها بعينها هولاء الناس او غيرهم والقول الثاني باطل بالاجماع بقي القول الاول فنقول اما
ان يقال انهم بقوا فهما عقلا قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا كذلك والاول
باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي ان يقال الانسان حصلت له الحيوة اربع مرات اولها وقت
الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيمة وانه حصل له الموت ثلاث مرات
موت بعد الحيوة الحاصلة في الميثاق الاول وموت في الدنيا وموت في القبر وهذا العدد مخالف
للعدد المذكور في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين **الحجة الثانية عشر**
قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين فلو كان القول بهذا الذر صحيحا لكان ذلك الذر هو
الانسان لانه هو المكلف المخاطب المثاب المعاقب وذلك باطل لان ذلك الذر غير مخلوق من النطفة والعلقة
والمضغة ونص الكتاب دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة والعلقة وهو قوله تعالى ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين وقوله قتل الانسان ما اكفره من اي شي خلقه من نطفة خلقه فهذا جملة الوجوه
المذكورة في بيان ان هذا القول ضعيف **والقول الثاني** في تفسير هذه الاية قول اصحاب النظر
وارباب المعقولات انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب ابائهم وذلك الاخراج انهم
كانوا نطفة فاخرجها الله تعالى فاودعها ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة ثم جعلهم بشرا
سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجايب صنعته فبالاشهاد
صاروا كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظاير منها قوله تعالى فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طايعين ومنها قوله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقول العرب قال
الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورايي ما خلاني ورايي وقال الشاعر

امتلا الحوض وقال قطني • مهلا رويدا قد ملات بطني

فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه هذا هو الكلام في تقرير هذين
القولين وهذا القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح هذا القول لم يكن ذلك منافيا لصحة القول
الاول انما الكلام في ان القول الاول هل يصح ام لا فان قال قائل فما قولكم فيه **قلنا** ها هنا مقامان
احدها انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان بتقدير ان يصح القول به فهل يمكن جعل هذه
الاية دالة عليه **اما المقام الاول** فالمنكرون له قد تمسكوا بالدلائل
العقلية التي ذكرناها وقررناها ويمكن الجواب عن كل واحد منها بوجه مقنع اما الوجه الاول
من الوجوه العقلية المذكورة وهو قوله لو اخذ هذا الميثاق لوجب ان نتذكره الان [illegible]
[illegible] الاحوال الماضية [illegible] لان هذه العلوم علوم ضرورية والعلوم الضرورية
خالقها هو الله تعالى واذا كان كذلك صح منه تعالى ان يخلقها فان قالوا فاذا جوزتم هذا فلم لا يجوز
ان نتذكر هذا البدن كنا في ابدان اخرى على سبيل التناسخ وانا لا نتذكر الان احوال تلك الابدان قلنا الفرق
بين الامرين ظاهر وذلك لانا اذا كنا في ابدان اخرى وبقينا فيها سنين ودهورا امتنع في مجرى العادة
نسياننا لها اما اخذ هذا الميثاق فانه انما حصل في اسرع زمان واقل وقت فلم يبعد حصول
النسيان فيه والفرق الظاهر حاصل بعينه هذا الفرق لان الانسان اذا بقي على العمل الواحد سنين
كثيرة يمتنع ان ينساه اما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساها فظهر الفرق **واما**
الوجه الثاني وهو ان يقال مجموع تلك الذرات يمتنع حصولها باسرها في ظهر ادم عليه السلام قلنا عندنا
البنية ليست شرطا لحصول الحيوة والجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى قابل للحيوة والعقل فاذا جعلنا
كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم لا يمكن حصولها باسرها في ظهر ادم عليه السلام ولهذا الجواب
لا يبقى الا قولنا ان الانسان جوهر فرد وجزء لا يتجزى في البدن على ما هو مذهب [illegible]

ان الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال زائل **واما الوجه الثالث** وهو قوله ثانيا اخذ الميثاق فهو ان نكون حجة في ذلك الوقت او في الحيوة الدنيا فجوابنا ان نقول يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد ايضا اليس ان من المعتزلة اذا ارادوا تصحيح القول بوزن الاعمال وانطاق الجوارح قالوا لا يبعد ان يكون لبعض المكلفين في سماع هذه الاشيا لطف فكذا ههنا لا يبعد ان يكون لبعض الانبيا في تمييز السعدا من الاشقيا في وقت اخذ الميثاق لطف وقيل ايضا ان الله تعالى يذكرهم ذلك الميثاق يوم القيمة وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل هين واما المقام الثاني وهو بتقدير ان يصح القول باخذ الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ هذه الاية فنقول الوجوه الثلاثة المذكورة اولا دافعة لذلك لان قوله اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم قد بينا ان المراد منه واذ اخذ ربك من ظهور بني ادم وايضا لو كانت هذه الذرية ماخوذة من ظهر ادم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذرياتهم **اجاب** الناصرون لذلك القول بانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فسر هذه الاية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ممكن فنقول ظاهر الاية يدل على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني ادم فيحمل ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن ذلك الفلان فلان اخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم من بعض واما انه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب ادم فليس في لفظ الاية ما يدل على ثبوته وليس فيه ايضا ما يدل على بطلانه الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من ظهور بني ادم بالقران وثبت اخراج الذرية من ظهر ادم بالخبر وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للاية والخبر عن الطعن بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الكلام

المسئلة الثانية قرا نافع وابو عمرو وابن عامر ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون ذريتهم على الواحد قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع فمن افرده فانه قد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع فصار كالبشر فانه يقع على الواحد كقوله ما هذا بشرا وعلى الجمع كقوله ابشر يهدوننا وقوله ان انتم الا بشر مثلنا وكما لم يجمع البشر بتصحيح ولا تكسير كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع قال فان الذرية وان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع فيه واذا كان جمعا فجمعه ايضا حسن لانك قد رايت الجموع المكسورة قد جمعت نحو الطرقات والجدرات وهو اختيار يوسف اما قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فنقول اما على قول من اثبت الميثاق الاول فكل هذه الاشيا محمولة على ظواهرها واما على قول من انكره قال انها محمولة على التمثيل والمعنى انه تعالى نصب لهم الادلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا مجرى ما اذا اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك اما قوله شهدنا ففيه قولان **الاول** انه من كلام الملائكة وذلك لانهم لما قالوا بلى قال الله للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لان كلام الذرية قد انقطع ههنا وقوله ان تقولوا اي لئلا يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا يقولوا ما اقررنا فاسقط كلمة لا كما قال والقى في الارض رواسي ان تميد بكم يريد لان لا تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة ان يقولوا والقول الثاني ان قوله شهدنا من بقية كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين متعلق بقوله تعالى واشهدهم على انفسهم والتقدير واشهدهم على انفسهم بكذا وكذا لئلا يقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او كراهية ان يقولوا ذلك وعلى هذا التقدير فلا يجوز الوقف عند قوله شهدنا لان قوله ان تقولوا متعلق بما قبله وهو قوله واشهدهم فلم يجز قطعه عنه واختلف القرا في قوله او يقولوا فقرا ابو عمرو بالياء فيهما لان الذي تقدم من الكلام على الغيبة وهو قوله من بني ادم من ظهورهم واشهدهم على انفسهم لئلا يقولوا وقرا الباقون بالتاء لانه قد جرى في الكلام خطاب وهو قوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا وكلا الوجهين حسن لان الغائبين هم المخاطبون في المعنى اما قوله او يقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل قال المفسرون المعنى ان المقصود

من

من هذا الاشهاد ان لا يقولوا الكفار انما اشركنا لان اباءنا اشركوا فقلدناهم في ذلك الشرك فكان الذنب لا لنا لا لاباءنا فكيف تعذبنا على هذا الشرك وهو المراد من قوله افتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل انه تعالى لما اخذ عليهم الميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا العذر واما الذين حملوا الاية على ان المراد منه مجرد نصب الدلائل قالوا معنى الاية انا نصبنا هذه الدلائل واظهرناها للعقول كراهية ان يقولوا يوم القيمة انا كنا غافلين عن هذا فما نبهنا عليه منبه او كراهية ان يقولوا انما اشركنا على سبيل التقليد لاسلافنا لان نصب الادلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في الاعراض عنه والاقبال على التقليد والاقتدا بالاباء ثم قال تعالى وكذلك نفصل الايات والمعنى ان مثل ما فصلنا وبينا في هذه الاية بينا ساير الايات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق ويعرضوا عن الباطل وهو المراد من قوله لعلهم يرجعون وقيل اي ما اخذ عليهم من الميثاق في التوحيد وفي الاية قول ثالث وهو ان الارواح البشرية موجودة قبل الابدان والاقرار بوجود الاله من لوازم ذواتها وحقايقها وهذا العلم ليس مما يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب وهذا البحث انما ينكشف تمام الانكشاف بابحاث عقلية غامضة لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب

قوله تعالى واتل عليهم نبا الذي اتيناه اياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد نزلت هذه الاية في بلعم بن باعورا وذلك لان موسى عليه السلام قصد بلده الذي هو فيه وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعو على موسى وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الاعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه منه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع موسى وبنو اسرائيل في التيه بدعائه فقال يا رب باي ذنب وقعنا في التيه فقال بدعا بلعم فقال كما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى عليه ان ينزع عنه اسم الله الاعظم والايمان فسلخه الله مما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضا فهذه قصته ويقال ايضا انه كان نبيا من انبيا الله فلما دعا عليه موسى انتزع الله منه الايمان وصار كافرا وقال عبد الله بن عمرو وسعيد بن المسيب وزيد بن اسلم وابو روق نزلت هذه الاية في امية بن ابي الصلت وكان قد قرا الكتب وعلم ان الله مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو فلما ارسل الله محمدا صلى الله عليه وسلم حسده ثم مات كافرا ولم يؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم امن شعره وكفر قلبه يريد ان شعره كشعر المؤمنين وذلك انه يوحد الله في شعره ويذكر دلايل توحيده من خلق السموات والارض واحوال الاخرة والجنة والنار وقيل نزلت في ابي عامر الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم بالفاسق كان يترهب في الجاهلية فلما جاء الاسلام خرج الى الشام وامر المنافقين باتخاذ مسجد ضرار واتى قيصر واستنجد على النبي صلى الله عليه وسلم فمات هنالك طريدا وحيدا وهو قول سعيد بن المسيب وقيل نزلت في منافقي اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم عن الحسن والاصم وقيل هو عام فيمن عرض عليه الهدى فاعرض عنه وهو قول قتادة وعكرمة وابي مسلم

فان قال [illegible] هذا العبد لانه تعالى لما قال لعله لم يحصل رسالته وذلك يدل على انه تعالى لا يشرف عبدا من عبيده بالرسالة الا اذا علم امتيازه عن سائر العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب العظيمة فمن كان هذا حاله فكيف يليق به الكفر اما قوله تعالى اتيناه اياتنا فانسلخ منها ففيه قولان **الاول** اتيناه اياتنا اي علمناه حجج التوحيد وفهمناه ادلته حتى صار عالما بها فانسلخ منها اي خرج من محبة الله الى معصيته ومن رحمته الى سخطه ومعنى انسلخ اي خرج منها يقال لكل من فارق شيئا بالكلية انسلخ منه **والقول الثاني** ما ذكره ابو مسلم رحمه الله فقال قوله اتيناه اياتنا اي بينا ظلم بقبل وغوى مع ذلك سواء فانسلخ وغوى وتباعد وهذا يقع على كل كافر لم يؤمن بالادلة واقام على الكفر ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها وقال في حق فرعون ولقد اريناه اياتنا كلها فكذب وابى وجاز ان يكون هذا الموصوف فرعون

فانه تعالى ارسل اليه موسى وهرون فاعرض وابى وكان غاويا ضالا متبعا للشيطان واعلم ان حاصل الفرق بين القولين هو ان هذا الرجل في القول الاول كان عالما بدين الله وتوحيده ثم خرج منه وعلى القول الثاني لما اتاه الله الدلائل والبينات امتنع من قبولها والقول الاول اولى لان قوله انسلخ منها يدل على انه كان فيها ثم خرج منها وايضا فقد ثبت بالاخبار ان هذه الاية انما نزلت في انسان كان عالما بدين الله ثم خرج منه الى الكفر والضلال اما قوله فاتبعه الشيطان ففيه وجوه (الاول) اتبعه الشيطان كفار الانس وغواتهم اي الشيطان جعل كفار الانس اتباعا له والثاني قال عبد الله بن مسلم فاتبعه الشيطان اي ادركه يقال اتبعت القوم اذا لحقتهم قال ابو عبيدة يقال اتبعت القوم مثال افعلت اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم ويقال تابعت اتبعهم حتى اتبعتهم اي حتى ادركتهم وقوله فكان من الغاوين اي اطاع الشيطان فكان من الضالين قال اهل المعاني المقصود منه بيان انه من اوتي الهدى ثم انسلخ منه الى الضلال والهوى والعمى ومال الى الدنيا حتى تلاعب به الشيطان كان منتهاه الى البوار والردى وخاب في الاخرة والاولى ٥ فذكر الله قصته ليحذر الناس من مثل حاله قوله ولو شئنا لرفعناه بها قال اصحابنا معناه ولو شئنا وفقناه للعمل بها فكان يرتفع بواسطة تلك الاعمال الصالحة منزلته ولفظة لو تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فهذا يدل على انه تعالى ما شاء منه ذلك وذلك يدل على انه تعالى قد لا يريد الايمان وقد يريد الكفر وقالت المعتزلة لفظة الاية تحتمل وجوها اخرى سوى هذا الوجه فالاول قال الجبائي معناه ولو شئنا لرفعناه باعماله بان نخترمه ونزيل التكليف عنه قبل ذلك الكفر ٥ حتى يسلم له الرفعة لكنا عوضناه بزيادة التكليف بمنزلة زايدة فابى ان يستمر على الايمان والثاني لو شئنا لرفعناه بان نحول بينه وبين الكفر قهرا وجبرا الا ان ذلك ينافي التكليف فلا جرم تركناه مع اختياره (والجواب) عن الاول ان حمل الرفعة على الاماتة بعيد وعن الثاني انه تعالى اذا منعه منه قهرا لم يكن ذلك موجبا للثواب والرفعة ثم قال تعالى ولكنه اخلد الى الارض قال اصحاب العربية اصل الاخلاد اللزوم على الدوام فكانه قيل لزم الميل الى الارض ومنه يقال اخلد فلان بالمكان اذا لزم الاقامة به قال مالك بن نويرة

بابناء حي من قبايل مالك ٭ وعمرو بن يربوع اقاموا فاخلدوا ٭

قال ابن عباس ولكنه اخلد الى الارض يريد مال الى الدنيا وقال مقاتل رضي بالدنيا وقال الزجاج سكن الى الدنيا قال الواحدي فهولاء فسروا الارض في هذه الاية بالدنيا وذلك لان الدنيا هي الارض لان ما فيها من العقار والضياع كلها ارض وساير امتعتها من المعادن والنبات والحيوان يستخرج من الارض وانما يقوى ويكمل بها فالدنيا كلها هي الارض فصلح ان يعبر عن الدنيا بالارض ونقول لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشأ الا ان قوله ولكنه اخلد الى الارض ٥ لما دل على هذا المعنى لا جرم اقيم مقامه وقوله واتبع هواه معناه انه اعرض عن التمسك بما اتاه الله من الايات واتبع الهوى فلا جرم وقع في هاوية الردى وهذه الاية من اشد ٥ الايات على اصحاب العلم وذلك لانه تعالى بعد ان خص هذا الرجل باياته وبيناته وعلمه الاسم الاسم الاعظم وخصه بالدعوات المستجابة لما اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة الكلب وذلك يدل على ان كل من كانت نعم الله في حقه اكثر فاذا اعرض عن متابعة الهدى كان بعده عن الله اعظم واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من ازداد علما ولم يزدد هدى فلم يزدد من الله الا بعدا لفظ هذا معناه ثم قال تعالى فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قال الليث اللهث هو ان الكلب اذا ناله الاعياء عند شدة العدو وعند شدة الحر فانه يدلع لسانه من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع بالكلب اللاهث واخس الحيوانات هو الكلب واخس الكلاب هو الكلب اللاهث فمن اتاه الله العلم والدين فمال الى الدنيا واخلد الى الارض كان مشبها باخس الحيوانات وهو الكلب اللاهث وفي تقرير هذا التمثيل وجوه (الاول) ان كل شيء يلهث فانما يلهث من اعياء او عطش الا الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعياء وفي حال الراحة وفي حال العطش وفي حال الري فكان ذلك عادة منه وطبيعة وهو مواظب عليه ٥

لعادته

لعادته الاصلية وطبيعته الخسيسة لا لاجل حاجة وضرورة فكذلك من اتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ اموال الناس ثم انه يميل الى طلب الدنيا ويلقي نفسه فيها كانت حالته ٥ كحالة ذلك اللاهث حيث واظب على العمل الخسيس والفعل القبيح لمجرد نفسه الخبيثة وطبيعته الخسيسة لا لاجل الحاجة والضرورة والثاني ان الرجل العالم اذا توسل بعلمه الى طلب الدنيا فذاك انما يكون لاجل انه يورد عليهم انواع علومه ويظهر عندهم فضائل نفسه ومناقبها ولا شك انه عند ذكر الكلمات وتقرير تلك العبارات يدلع لسانه ويخرجه لاجل ما تمكن في قلبه من حرارة الحرص وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الذي اخرج لسانه ابدا من غير حاجة ولا ضرورة بل بمجرد الطبيعة الخسيسة (والثالث) ان الكلب اللاهث لا يزول لهثه البتة فكذلك الانسان الحريص لا يزول حرصه البتة اما قوله تعالى ان تحمل عليه يلهث فالمعنى ان هذا الكلب ان شد عليه وهيج لهث وان ترك ايضا لهث لاجل ان ذلك الفعل القبيح طبيعة اصلية له فكذلك هذا الحريص الضال ان وعظته فهو ضال وان لم تعظه فهو ضال لاجل ان ذلك الضلال والخسار عادة اصلية وطبيعة ذاتية له (فان قيل) ٥ فما محل قوله ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث قلنا النصب على الحال كانه قيل كمثل الكلب ذليلا لاهثا في الاحوال كلها ثم قال تعالى ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا فعم بهذا التمثيل جميع المكذبين بايات الله قال ابن عباس يريد اهل مكة لانهم كانوا يتمنون هاديا يهديهم وداعيا يدعوهم الى طاعة الله ثم جاءهم من لا يشك في صدقه وديانته فكذبوه فحصل التمثيل بينهم وبين الكلب الذي ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث لانهم لم يهتدوا لما تركوا ولم يهتدوا لما جاءهم الرسول فبقوا على الضلال في كل الاحوال مثل هذا الكلب الذي بقي على هذا اللهث في كل الاحوال ثم قال فاقصص القصص يريد قصص الذين كفروا وكذبوا انبياءهم لعلهم يتفكرون يريد لعلهم يتعظون (قوله تعالى) ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا وانفسهم كانوا يظلمون اعلم انه تعالى لما قال بعد تمثيلهم بالكلب ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا وصرح بذلك على الكفر والتكذيب الذم في باب الزجر بقوله تعالى ساء مثلا (وفيه مسائل) (المسالة الاولى) قال الليث ساء يسوء فعل لازم ومتعدي يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء اذا قبح وساءه يسوءه مساءة قال النحويون تقديره ساء مثلا مثل القوم انتصب مثلا على التمييز لانك اذا قلت ساء جاز ان يذكر شيئا اخر سوى مثلا فلما ذكرت نوعا فقد ميزته من سائر الانواع وقولك مثل القوم ارتفاعه من وجهين (احدهما) ان يكون مبتدأ ويكون قولك ساء مثلا خبره والثاني ان يكون خبر مبتدأ محذوف فيكون رفعه على انه خبر مبتدأ محذوف وتقديره ساء مثلا مثل القوم (المسالة الثانية) ظاهر قوله ساء مثلا يقتضي كون ذلك المثل موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لان هذا المثل ذكره الله تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء وايضا فهو يفيد الزجر عن الكفر والدعوة الى الايمان فكيف يكون موصوفا بالسوء [illegible] المثل من تكذيبهم بايات الله واعراضهم عنها حتى صاروا في التمثيل بذلك في منزلة الكلب اللاهث اما قوله تعالى وانفسهم كانوا يظلمون فانه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله كذبوا فيدخل حينئذ في حيز الصلة بمعنى الذين جمعوا بين التكذيب بايات الله وظلم انفسهم وان لا يكون كلاما منقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا الا انفسهم بالتكذيب وتقديم المفعول به يفيد الاختصاص (قوله تعالى) كانه قيل وخصوا انفسهم بالظلم وما تعدى اثر ذلك الظلم منهم الى غيرهم من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون الاية ٥ (المسالة الاولى) اعلم انه تعالى لما وصف الضالين بالوصف المذكور وعرف حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الاية ان الهداية من الله وان الاضلال من الله وعند هذا اضطربت المعتزلة وذكروا في التاويل وجوها كثيرة (الاول) وهو الذي ذكره الجبائي وارتضاه القاضي ان المراد من يهديه الله الى الجنة والثواب في الاخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف فبين تعالى انه لا يهدي الى الثواب في الاخرة الا من هذا وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون والثاني قال بعضهم ان الاية محذوفة والتقدير من يهد الله

فعل ويترك يهداه فهو المهتدي ومن يضلل بان لم يفعل فهو الخاسر **الثالث** ان يكون المراد
من يهده الله بمعنى انه وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل الا في حق
من كان موصوفا بذلك الوصف الممدوح ومن يضلل اي ومن وصفه الله بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون
والرابع ان يكون المراد من يهده الله بالالطاف وزيادة الهدى فهو المهتدي ومن يضلل عن ذلك
لما تقدم منه من سوء اختياره فاخرج لهذا السبب تلك الالطاف من ان تؤثر فيه فهو من الخاسرين واعلم
انا بينا ان الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على ان الهداية والاضلال لا يكونان الا من الله وذلك من وجوه
الاول ان الفعل يتوقف على حصول الداعي وحصول الداعي ليس الا من الله والفعل
ليس الا من الله الثاني ان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع فمن علم الله منه الايمان لم يقدر على الكفر وبالضد
الثالث ان كل واحد يقصد حصول الايمان والمعرفة فاذا حصل الكفر عقيبه
علمنا انه ليس منه بل من غيره ثم نقول اما التاويل الاول فضعيف لانه حمل قوله من يهد الله على الهداية في الاخرة
الى الجنة وقوله فهو المهتدي على الاهتداء الى الحق في الدنيا وذلك يوجب ركاكة في النظم بل يجب ان تكون الهداية
والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم واما الثاني فانه التزام للاضمار من غير دليل وهو
خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب هذه الاضمارات لانقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا ولخرج كلام الله عن ان يكون
حجة فان لكل احد ان يضمر في الاية ما شاء وحينئذ يخرج الكل عن الافادة واما الثالث فضعيف لان قول القائل
فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة انه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا على قوله فلان ضلل فلانا وكفره
قياس في اللغة وانه في نهاية الفساد والرابع ايضا باطل لان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف
فقد فعله عند المعتزلة في حق جميع الكفار فحمل الاية على هذا التاويل بعيد **المسئلة الثانية**
قوله فهو المهتدي يجوز اثبات الياء فيه على الاصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف كما قيل في بيت الكتاب

فطرت بمنصلي في يعملات ● دوامي الايدي يخبطن السريحا ●

ومن اباته ايضا ● كنواح ريش حمامة نجدية ● ومسحت باللثتين عصف الاثمد ●

قال ابو الفتح الموصلي يريد كنواحي فحذف الياء واما قوله ومن يضلل يريد ومن يضلله الله ويخذله فاولئك هم
الخاسرون خسروا الدنيا والاخرة **قوله تعالى** ولقد ذرانا لجهنم كثيرا
من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها
اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون هذه الاية هي الحجة الثانية في هذا الموضع على صحة
مذهبنا في مسئلة خلق الاعمال وارادة الكائنات وتقريره من وجوه **الاول** انه تعالى
بين باللفظ الصريح انه خلق كثيرا من الجن والانس لجهنم ولا مزيد على بيان الله الثاني انه تعالى لما اخبر عنهم بانهم
من اهل النار فلو لم يكونوا من اهل النار انقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال والمفضي الى
المحال محال فعدم دخولهم في النار محال ومن علم كون الشيء محالا امتنع ان يريده فثبت ان الله تعالى يمتنع
ان يريد ان لا يدخلهم في النار بل يجب ان يريد ان يدخلهم في النار وذلك هو الذي دل عليه لفظ الاية ٥
الثالث ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فالذي خلق فيه القدرة
على الكفر فقد اراد ان يدخله في النار وان كان قادرا على الكفر وعلى الايمان معا امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر
الا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم التسلسل وان حصل من قبل الله تعالى فحيث كان هو الخالق للداعية ٥
الموجبة للكفر فقد خلقه للنار قطعا الرابع انه تعالى لو خلقه للجنة واعانه على اكتساب تحصيل ما يوجب
دخول الجنة ثم قدرنا ان العبد سعى في تحصيل الكفر الموجب للدخول في النار فحينئذ حصل مراد العبد ولم يحصل
مراد الله تعالى فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله وذلك لا يقوله عاقل الخامس ان العاقل لا يريد الكفر
والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد الايمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الثواب والدخول في
الجنة فلما حصل الكفر والجهل على خلاف قصد العبد وضد جهده واجتهاده وجب ان لا يكون حصوله من قبل
العبد بل يجب ان يكون حصوله من قبل الله تعالى فان قالوا العبد انما سعى في تحصيل ذلك الاعتقاد الفاسد ٥
الباطل لانه اشتبه الامر عليه وظن انه هو الاعتقاد الحق الصحيح فنقول فعلى هذا التقدير انما وقع في هذا
الجهل لاجل ذلك الجهل المتقدم فان كان اقدامه على ذلك الجهل السابق لجهل اخر سابق لزم التسلسل وهو محال
وان انتهى الى جهل حصل ابتداء لا لسابقة جهل اخر فقد توجه الالزام وتاكد الدليل والبرهان فثبت ان هذه

البراهين

البراهين القاطعة بصحة ما دل عليه صريح قوله سبحانه وتعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس قالت
المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد من هذه الاية ما ذكرتم لان كثيرا من الايات دالة على انه تعالى اراد من الكل الطاعة
والعبادة والخير والصلاح قال تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وقال وما ارسلنا
من رسول الا ليطاع وقال ولقد صرفنا بينهم ليذكروا وقال هو الذي ينزل على عبده ايات بينات ليخرجكم
من الظلمات وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم
وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثال هذه الايات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز ان
يقع التناقض في القران فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره
الوجه الثاني انه تعالى قال بعد هذه الاية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون
بها وهو تعالى انما ذكر ذلك في معرض الذم لهم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا قادرين على الايمان البتة
وعلى هذا التقدير فيقبح ذمهم على ترك الايمان **الثالث** وهو انه تعالى لو خلقهم
للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا لان نعم الدنيا بالقياس الى العذاب الدائم كالقطرة في البحر
وكما لو دفع الى انسان حلوا مسموما فانه لا يكون منعما عليه فكذا هاهنا ولما كان القران مملوا من كثرة نعم الله على كل الخلق
علمنا ان الامر ليس كما ذكرتم الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب
الذي ينصرونه الخامس انه تعالى لو خلقهم للنار لوجب ان يخلقهم ابتداء في النار لانه لا فائدة في ان يستدرجهم
الى النار بخلق الكفر فيهم **السادس** ان قوله ولقد ذرانا لجهنم متروك الظاهر لان جهنم
اسم لذلك الموضع المعين ولا يجوز ان يكون الموضع المعين مرادا منه فثبت انه لا بد وان يقال انما اراده الله تعالى
بخلقه منهم محذوف فكانه قال ولقد ذرانا لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الاية على قولهم متروكة
الظاهر فيجب بناؤها على قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهرها يصح من غير حذف اقتضاه
اذا كان المراد انه ذراهم لكي يكفروا فيصيروا الى جهنم عاد الامر في تاويلهم الى ان هذه اللام للعاقبة
لكنهم يجعلونها للعاقبة مع انه لا استحقاق للنار ونحن قد نتاولها على عاقبة حاصلة مع استحقاق النار
فكان قولنا اولى فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الاية على ظاهرها فوجب المصير الى التاويل
وتقريره انه لما كانت عاقبة كثير من الجن والانس هي الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة
ولهذا نظائر كثيرة في القران والشعر اما القران فقوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا دارست
ومعلوم انه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ وايضا قال
تعالى ربنا انك اتيت فرعون وملاه زينة واموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وايضا
قال تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهم ما التقطوه لهذا الغرض الا انه لما
كانت عاقبة امرهم ذلك حسن هذا اللفظ واما الشعر فابيات قال

وللموت تغذو الوالدات سخالها ● كما لخراب الدهر تبنى المساكن ٢

وقال ● اموالنا لذوي الميراث نجمعها ● ودورنا لخراب الدهر نبنيها

وقال ● له ملك ينادي كل يوم ● لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال ● ام سماك فلا تجزعي ● فللموت ما تلد الوالدة ●

هذا منتهى كلام القوم في الجواب واعلم ان المصير الى التاويل انما يحسن اذا ثبت بالدليل العقلي امتناع
حمل هذا اللفظ على ظاهره واما لما ثبت بالدليل العقلي انه لا يجوز حمله الا على ظاهره كان المصير الى التاويل
في مثل هذا المقام عبثا واما الايات التي تمسكوا بها في اثبات مذهب المعتزلة فهي معارضة بالايات
الاخرة المملوة من الايات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ما قبل هذه الاية وهو
قوله من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وهو صريح في هذا وما بعد هذه
الاية قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ولما كانت ٥
ما قبل هذه الاية وما بعدها ليس الا ما يقوي قولنا ويشيد مذهبنا علمنا ان كلام المعتزلة في
وجوب تاويل هذه الاية ضعيف جدا ثم قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون
بها ففيه مسائل **المسئلة الاولى** احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في
خلق الاعمال فقالوا انه تعالى بين انه اولئك كانت لهم قلوب يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا

ولاشك انه كانت لهم اعين يبصرون بها المرئيات واذان يسمعون بها الكلمات فوجب ان يكون المراد من هذه
الاية تقييدها بما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين واذا ثبت هذا
فنقول ثبت انه تعالى كلفهم تحصيل الدين مع ان قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك وهو
يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه مع الامر به وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لو كانوا كذلك لقبح من الله
تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح غير لائق بالحكيم فوجب حمل الاية على ان المراد منه انهم لكثرة الاعراض
عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا مشبهين بمن لا يكون له قلب فاهم ولا عين باصرة ولا اذن سامعة

والجواب ان الانسان اذا تاكدت نفرته عن شيء صارت تلك النفرة المتاكدة
الراسخة مانعة له عن فهم الكلام الدال على صحة الشيء ومانعة عن ابصار محاسنه ومانعة له عن سماع محاسنه
وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل عاقل من نفسه ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور
حبك الشيء يعمي ويصم اذا ثبت هذا فنقول ان اقواما من الكفار بلغوا في عداوة الرسول صلى الله عليه
وسلم وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه والعلم
الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس باختيار الانسان بل هو حالة حاصلة في القلب
شاء الانسان ام كره اذا ثبت هذا فنقول ظهر ان حصول هذه العداوة والنفرة في القلب ليس باختيار
العبد وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة
الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم واذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوما لا محيص عنه
ونقل عن امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام خطبة في تقرير هذا المعنى وهو في غاية الحسن
روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب مناقب الشافعي رضي الله عنه عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه
خطب الناس فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضدادها فان سنح له الرجاء اوله
الطمع وان هاج له الطمع اهلكه الحرص وان ملكه الياس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به
الغيظ وان اسعد بالرضى نسي التحفظ وان ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته المصيبة قتله الجزع
وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل
تقصير به مضر وكل افراط له مفسد واقول هذا الفصل في غاية الجلالة والشرف وهو كالمطلع على سر مسئلة
القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باعمال القلوب وكل حالة من احوال القلب فانها مستندة الى
حالة اخرى حصلت واذا وقف الانسان على هذه الحالة علم انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر وذكر الشيخ
الغزالي في كتاب الاحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ثم قال **فان قيل** اني اجد
من نفسي اني ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون فعلي حاصلا بي لا بغيري ثم اجاب
وقال هب انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك اذا شئت ان تشاء شيئا شئته
وان شئت ان لا تشاء لم تشاءه لا والله ما اظنك ان تقول ذلك والا لذهب الامر فيه الى ما لا نهاية له بل شئت
او لم تشأ فانك تشاء ذلك الشيء واذا شئته فشئت او لم تشأ فعلته فلا مشيئتك بك ولا حصول فعلك بعد حصول
مشيئتك بك والانسان مضطر في صورة مختار

المسئلة الثانية احتج العلماء
بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض
الذم وهذا انما يصح لو كان محل الفقه والفهم هو القلب اما قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره
ان الانسان وسائر الحيوانات متشاركة في قوى الطبيعة الغاذية والنامية والمولدة ومشاركة ايضا
في منافع الحواس الباطنة والظاهرة في احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما حصل الامتياز بين الانسان وبين
سائر الحيوانات في القوة العقلية والفكرة التي تهديه الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما
اعرض الكفار عن اعتبار احوال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام ثم قال بل هم
اضل لان الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها ومن اعرض
عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان اخس حالا ممن لم يكتسبها مع العجز عنها
فلهذا السبب قال سبحانه وتعالى بل هم اضل وقال حكيم الشعراء

الروح من عند رب العرش مبداه • وتربة الارض اصل الجسم والبدن •
قد الف الملك الجبار بينهما • ليصلحا لقبول الامر والمحن •

فالروح

فالروح في غربة والجسم في وطن • فاعرف وميز ذمام النازح الوطن •

وقيل في تفسير قوله بل هم اضل وجوه اخرى فقيل لان الانعام مطيعة لله تعالى والكافر غير مطيع لله وقال
مقاتل هم اخطأ طريقا من الانعام لان الانعام تعرف ربها وتذكره وهم لا يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال
الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها ومضارها فتسعى في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها وهؤلاء
الكفار واهل العناد اكثرهم يعلمون انهم معاندون ومع ذلك يصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب
وقيل لانها تفر ابدا الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب عن ربه والهه الذي انعم عليه بنعم
لا حد لها وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فاما اذا كان معها مرشد فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد
جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتب وهم يزدادون في الضلال ثم انه تعالى ختم الاية فقال
اولئك هم الغافلون اي الغافلون عما اعد الله لاوليائه من الثواب ولاعدائه من العقاب

قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم الغافلون امر بعده بذكر الله فقال ولله
الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص
عن عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب
اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار الحرص وزمهرير الحرمان ولا يزال ينتقل من رغبة
الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفة الله تخلص عن
نيران الافات وعن حسرات الحسرات واستشعر بمعرفة رب الارض والسموات وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربعة اولها
في هذه السورة وثانيها في اخر سورة بني اسرائيل في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا ف
له الاسماء الحسنى **وثالثها** في اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ورابعها
في اخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى اذا عرفت هذا فنقول الاسماء
الفاظ دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حق الله تعالى الا ذكر صفات
الكمال ونعوت الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه واعلم انا
في تفسير اسماء الله كتابا كثير الدقائق شريف الحقائق سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات
من اراد الاستقصاء فيه فليرجع اليه ونحن نذكرها هنا لمعا من تلك الكلمات فنقول الاسم اما ان يكون اسما للذات

الوجه الاول

او لجزء من اجزاء الذات او لصفة خارجة عن الذات قائمة بها اما اسم الذات فهو المسمى بالاسم
الاعظم وفي كشفه لفظا ومعنى اسرار [?] اما اسم جزء الذات فهو في حق الله تعالى محال
لان هذا انما يعقل في الذات المركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك فهو ممكن لوجوب الوجود يمنع ان يكون له
جزء واما اسم الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب عن هذه الثلاثة
وهي اربعة لانه اما ان يكون صفة حقيقية مع اضافة او مع سلب وصفة سلبية مع اضافة
وصفة حقيقية واضافية وسلبية اما الصفة الحقيقية العارية عن الاضافة فكقولنا موجود
عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة ثابتة وكقولنا حي فان الحياة
صفة حقيقية عارية عن النسب والاضافات واما الصفة الاضافية المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم
واما الصفة السلبية فكقولنا القدوس السلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا
عالم وقادر فان العلم صفة حقيقية وله تعلق بالمعلوم والقادر فان القدرة صفة حقيقية
ولها تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع السلب فقولنا قديم ازلي لانه عبارة
عن موجود لا اول له واما الصفة الاضافية مع السلبية فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره
وما سبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب فكقولنا حكيم فانه هو الذي
يعلم حقائق الاشياء ولا يفعل ما لا يجوز فعله فصفة العلم صفة حقيقية وكونه عالما متعلقة
بالمعلومات نسبة واضافة وكونه غير فاعل لما لا ينبغي سلب اذا عرفت هذا فنقول المعلومات
غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية فكونه خالقا للمخلوقات صفة اضافية وكونه محييا مميتا

اضافات مخصوصة وكونه رازقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة فحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات اسماء لا نهاية لها لله تعالى لان مقدوراته غير متناهية ولما كان لا سبيل الى معرفة كنه ذاته وانما السبيل الى معرفة افعاله فكل من كان وقوفه على اسرار حكمته في مخلوقاته اكثر كان علمه باسماء الله اكثر ولما كان هذا بحرا لا ساحل له ولا نهاية له فلذلك لا نهاية لمعرفة اسماء الله الحسنى

النوع الثاني في تقسيم اسماء الله ما قاله المتكلمون وهو ان صفات الله تعالى ثلثة انواع ما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله وله تعالى بحسب كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اسماء مخصوصة والنوع الثالث في تقسيم اسماء الله ان صفات الله اما ان تكون ذاتية او معنوية او كانت من صفات الافعال والنوع الرابع في تقسيم اسماء الله ان اسماء الله تعالى اما ان يجوز اطلاقها على غير الله او لا يجوز اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم الكريم العزيز اللطيف الكبير الخالق فان هذه الالفاظ يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله تعالى مغايرا لمعناها في حق الله تعالى [illegible] واما القسم الثاني فهو كقولنا الله الرحمن واما القسم الاول فانها اذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله تعالى كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا مالك السموات والارضين

النوع الخامس في تقسيم اسماء الله ان يقال من اسماء الله ما يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها ما لا يكون كذلك كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع النوع السادس في تقسيم اسماء الله تعالى ان يقال اول ما نعلم من صفات الله تعالى كونه محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا انما نعلم وجوده سبحانه بواسطة الاستدلال بوجود الممكنات عليه فاذا دل الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود والعدم لذاته قضى العقل بافتقاره الى مرجح يرجح وجوده على عدمه وذلك المرجح ليس الا الله سبحانه ثبت ان اول ما يعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا ثم نقول ذلك المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او على سبيل الصحة والاول باطل والا لدام العالم بدوامه وذلك باطل فبقي انه انما رجح على سبيل الصحة وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت ان المعلوم منه تعالى بعد العلم بكونه مرجحا هو كونه قادرا ثم انا بعد هذا نستدل بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم انا لما علمنا كونه قادرا عالما وعلمنا ان العالم القادر يمتنع ان يكون الا حيا علمنا من كونه قادرا عالما كونه حيا فظهر بهذا انه ليس العلم بصفاته تعالى وباسمائه حاصلا في درجة واحدة بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض

المسئلة الثانية

قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى يفيد الحصر ومعناه ان الاسماء الحسنى ليست الا لله تعالى والبرهان العقلي قد دل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود اما واجب الوجود لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله سبحانه واما ما سوى ذلك الواحد فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج وما في وجوده وفي جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب لذاته ولولا هو لبقي في العدم المحض والسلب الصرف فالله سبحانه كامل لذاته وكمال كل ما سواه فهو حاصل بجوده واحسانه فكل كمال وجلال او شرف فهو له سبحانه بذاته ولذاته وفي ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي لغيره من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان ان الاسماء الحسنى ليست الا لله وان كل ما سواه فهو غارق في بحر الفنا والنقصان

المسئلة الثالثة

دلت هذه الاية على ان اسماء الله تعالى يجب كونها موصوفة بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله سبحانه وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان انه كان لا اطلق على ذات الله تعالى اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء واكثرها حقارة وابعدها عن درجات الشرف واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا ورتبة وجلالة واذا ثبت هذا فنقول ثبت بمقتضى هذه الاية ان اسماء الله يجب ان يكون دالة على الشرف والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله بكونه شيئا قال وتعالى الله ان يكون هذا نزاعا في كونه في نفسه حقيقة وذاتا وموجودا انما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل يصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه مثل الاشياء فهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فكان اطلاق هذا الاسم

على

على الله حقا ثم الذي يدل على صحة هذا بانواع اخر من الدلائل فالاول قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس مثل مثله شيء ولا شك ان غير الشيء مثل لمثل مثله فلما ثبت بالعقل ان كل شيء فهو مثل مثل نفسه ودل الدليل القراني على ان مثل مثل الله ليس بشيء كان هذا تصريحا بانه تعالى غير مسمى باسم الشيء وليس لقائل ان يقول الكاف في قوله ليس كمثله حرف زائد لا فائدة فيه لان حمل كلام الله على اللغو والعبث وعدم الفائدة بعيد

الحجة الثانية

قوله تعالى خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت اسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول هذا كلام لا بد من البحث عنه فنقول ثبت بحسب العرف المشهور انهم يقيمون الاكثر مقام الكل ويقيمون الشاذ النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا حصل الاكثر الاغلب وكان الغالب الشاذ الخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والحقوا ذلك النادر بالمعدوم فاطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص العموم واذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله تعالى وادخال التخصيص في مثل هذا المسمى يكون من باب الكذب فوجب ان يعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزمنا هذا المحذور

الحجة الثالثة

هذا الاسم ما ورد في كتاب الله ولا سنة رسوله وما رأينا احدا من السلف قال في دعائه يا شيء فوجب الامتناع منه والدليل على انه غير وارد في كتاب الله تعالى ان الاية التي يتوهم اشتمالها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد وقد بينا في سورة الانعام ان هذه الاية لا تدل على هذا المقصود فسقط الكلام فيه فان قال قائل فقولنا موجود ومذكور وذات ومعلوم الفاظ لا تدل على الشرف والجلال فوجب ان يقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله تعالى فنقول الحق في هذا الباب التفصيل وهو انا نقول ما المراد من قولك انه تعالى شيء وذات وحقيقة ان عنيت انه تعالى في نفسه ذات وحقيقة وثابت وموجود فالذي هو كذلك من غير شك ولا شبهة وان عنيت به انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول لا يجوز لانا رأينا السلف يقولون يا الله يا رحمن يا رحيم الى سائر الاسماء الشريفة وما رأينا ولا سمعنا احدا يقول يا ذات يا حقيقة يا مفهوم يا معلوم فكان الامتناع عن مثل هذه الالفاظ في معرض النداء والدعاء واجبا

المسئلة الرابعة

قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعو الله بها وهذا يدل على ان اسماء الله تعالى توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله توقيفية لا اصطلاحية

المسئلة الخامسة

دلت الاية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله كثيرة لان لفظة الاسماء لفظ الجمع وهي تفيد الثلاثة فما فوقها فثبت ان اسماء الله كثيرة ولا شك ان الله واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله ولله الاسماء الحسنى يقتضي اضافة الاسماء الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولما قال ولله الاسماء كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى

المسئلة السادسة

قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى وهذه الدعوى لا تتم الا اذا عرفنا معاني تلك الاسماء وعرفنا بالدليل ان له ربا والها وخالقا موصوفا بتلك الصفات الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل ذلك فحينئذ يحسن منه ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان لذلك الدعاء شرايط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي رحمه الله واحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية والثاني ذلة العبودية فهناك يحسن ذلك الدعاء ويعظم موقع ذلك الذكر فاما الذي لم يكن كذلك كان كقلقلة القابق وانا اذكر لهذا المعنى مثالا وهو ان من اراد ان يقول في تحريمة صلاته الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في قلبه جميع ما امكنه من معرفة اثار حكمة الله في تخليق نفسه وبدنه وقواه العقلية والحسية والحركية ثم يتعدى من نفسه الى استحضار اثار حكمة الله في تخليق جميع الناس وجميع الحيوانات وجميع اصناف النبات والمعادن والاثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي توجد في كل اطراف العالم ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق طبقات العناصر السفلية والعلوية ثم يستحضر اثار قدرة الله تعالى في تخليق الطباق والسماوات

على سعتها وعظمتها في تخليق اجرام النيرات من الثوابت والسيارات ثم ليستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق الكرسي وسدرة المنتهى ثم ليستحضر آثار قدرته في تخليق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات ثم ليستحضر آثار قدرته في تخليق الملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانيات فلا يزال يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل اليه فهمه وعقله وذكره وخاطره وخياله ثم عند استحضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها يقول الله اكبر ويشير بقوله الله الى الموجود الذي خلق هذه الاشياء ٥ واخرجها من العدم الى الوجود وزينها بهذه الصفات والنعوت وبقوله اكبر الى انه لا نسبة لكبريائه وجبروته وعزه وعلوه وصمديته الى جملة هذه الاشياء بل هو اكبر من ان يقال انه اكبر من هذه الاشياء ٥ فاذا عرفت هذا المثال الواحد فقس عليه الذكر الحاصل مع العرفان والشعور وعند هذا ينفتح على عقلك شمة من الاسرار المودعة تحت قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها اما قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففيه مسائل

المسئلة الاولى قرأ حمزة يلحدون بفتح الياء والحاء حيث كان وافقه الكسائي في النحل والباقون بضم الياء وكسر الحاء قال الفراء يلحدون ويلحدون لغتان يقال لحدت لحدا والحدت قال اهل اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد وقال ابن السكيت الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وقال غيره من اهل اللغة الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف عنه ومنه اللحد الذي يحفر في جانب القبر قال الواحدي رحمه الله والاجود قراءة العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد والالحاد اكثر في كلامهم كقولهم ملحد ولا يكاد يسمع العرب يقولون لاحد ٥

المسئلة الثانية قال المحققون الالحاد في اسماء الله تعالى يقع على ثلاثة اوجه **الاول** اطلاق اسماء الله المقدسة الطاهرة على غيره مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالآلهة ومن ذلك انهم يسمون اصنامهم باللات والعزى ومناة واشتقاق اللات من الاله والعزى من العزيز واشتقاق مناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب قد لقب نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من سماه ابا للمسيح وقول جمهور النصارى اب وابن وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون لفظ الجسم على الله سبحانه ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثناء كلامهم لو فعل الله تعالى كذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه الالفاظ مستعرة تبنوا الادب فالواجب على اصحابنا بيننا وليس كل ما صح معناه جاز اطلاقه باللفظ في حق الله فانه ثبت بالدليل انه سبحانه هو الخالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق الديار والقرود والعذرات بل الواجب تنزيه الله تعالى عن مثل هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات يا مقيل العثرات يا راحم العبرات الى غيرها من الاذكار الجميلة الشريفة **والثالث** ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فانه ربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله تعالى فهذه الاقسام الثلاثة هي الالحاد في الاسماء فان قال قائل فهل يلزم من ورود الاذن في اطلاق لفظ على الله تعالى ان يطلق عليه سائر الالفاظ المشتقة منه على الاطلاق **قلنا** الحق عندنا ان ذلك غير لازم لا في حق الله تعالى ولا في حق الملائكة والانبيا وتقريره ان لفظ علم ورد في حق الله تعالى في آيات منها قوله وعلم آدم الاسماء كلها وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما الرحمن علم القرآن ثم لا يجوز ان يقال في حق الله تعالى يا معلم وايضا ورد قوله يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز عندي ان يقال في حق الله تعالى يا محب واما في حق الانبيا فقد ورد في حق آدم عليه السلام وعصى آدم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان آدم كان عاصيا غاويا وورد في حق موسى عليه السلام يا ابت استأجره ثم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام كان اجيرا والضابط ان هذه الالفاظ الموهمة يجب الاقتصار فيها على المورد فاما التوسع فيها باطلاق الالفاظ المشتقة فهي عندي ممنوعة غير جايزة ٥ ثم قال تعالى سيجزون ما كانوا يعملون وهذا تهديد ووعيد لمن الحد في اسماء الله قالت المعتزلة الآية قد دلت على اثبات العمل للعبد وعلى ان الجزاء مفرع على عمله وفعله ٥

قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون ليبين ايضا

ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر في قصة موسى قوله ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد الله هذا الكلام ههنا حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلى الله عليه وسلم وروى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم انها هذه الامة وروي ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع بن انس انه قرأ النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد بامة محمد المهاجرون والانصار وقال الجبائي هذه الآية تدل على انه لا يخلو زمان البتة عمن يقوم بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد زمان وجود محمد صلى الله عليه وسلم وهو الزمان الذي نزلت فيه هذه الآية او المراد انه قد حصل زمان من الازمنة حصل فيه قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا انه لا يخلو زمان من الازمنة عن قوم موصوفين بهذه الصفة والاول باطل لانه قد كان ظاهرا لكل الناس ان محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه على الحق فحمل الآية على هذا المعنى يخرجه عن الفايدة والثاني باطل ايضا لان كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل زمان ما من الازمنة الماضية حصل فيه جمع من المحققين فلم يبق الا القسم الثالث وهو يدل على انه ما خلا زمان عن قوم من المحققين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان اجماع ساير الامم حجة ٥ ٥

قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين اعلم انه تعالى لما ذكر حال الامة الهادية العادلة اعاد ذكر المكذبين بآيات الله تعالى وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا بآياتنا وهذا يتناول جميع المكذبين وعن ابن عباس المراد اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم تتناول الكل الا اذا دل الدليل على خروجه منه واما قوله سنستدرجهم فالاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة ومنه درج الصبي اذا قارب بين خطاه وادرج الكتاب طواه شيئا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقب بعض ويحتمل ان يكون هذا اللفظ مأخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا جزءا اذا عرفت هذا فالمعنى سنقربهم الى ما يهلكهم ويضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك لانهم كلما اتوا بجرم او اقدموا على ذنب فتح الله عليهم بابا من ابواب الخير والنعمة في الدنيا فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم يأخذهم الله تعالى دفعة واحدة على غرة اغفل ما يكونوا ولهذا قال عمر رضي الله عنه لما حمل اليه كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ثم قال تعالى واملي لهم الاملاء في اللغة الامهال واطالة المدة ونقيضه الاعجال والملي زمان طويل من الدهر ومنه قوله واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملوة وملاوة من الدهر اي زمان طويل والمعنى اطيل لهم مدة عمرهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة وقوله ان كيدي متين قال ابن عباس يريد ان مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة القضاء والقدر بهذه الالفاظ الثلاثة وهي الاستدراج والاملاء والكيد المتين وكلها تدل على انه تعالى يريد بالعبد ما يسوقه الى الكفر والبعد عن الله تعالى وذلك ضد ما تقوله المعتزلة ٥

اجاب ابو علي الجبائي ان المراد من الاستدراج انه تعالى سيستدرجهم الى العقوبات حتى يقعوا فيها من حيث لا يعلمون استدراجا الى ذلك حتى يقعوا فيه بغتة وقد يجوز ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل والاستيصال ويجوز ان يكون عذاب الآخرة قال وقد قال بعض المجبرة المراد سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون قال وذلك فاسد لانه تعالى اخبر بتقدم كفرهم فالذي سيستدرجهم اليه في المستقبل لا بد ان يكون غير الكفر ولا يجوز ان يكون المراد لنستدرجهم الى الكفر ثم الى الزيادة فيه بفعل غيره واما قوله واملي لهم فمعناه اني لا اعاجلهم بالعقوبة على الكفر لانهم لا يفوتونني ولا يعجزونني وهذا هو معنى قوله ان كيدي متين لان كيده هو عذابه وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يشعرون والجواب عنه من وجهين

الاول ان قوله والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم معناه ما ذكرنا انهم كلما ازدادوا تماديا في الذنب والكفر زادهم الله نعمة وخيرا في الدنيا فيصير فوزهم بلذات الدنيا سببا لتماديهم في الاعراض عن ذكر الله وبعدا عن الرجوع

الطاعة الله ومثله حالة نشاهدها في بعض الناس واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فكيف يمكن انكاره

الثاني ان المراد منه الاستدراج الى العقاب الا ان هذا ايضا يبطل القول بانه تعالى ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان هذا الاستدراج وهذا الامهال مما يزيده به عتوا وكفرا وفسادا واستحقاقا للعقاب الشديد فلو اراد به الخير لاماته قبل ان يصير مستوجبا لتلك الزيادات من العقوبة فكان يجب في حكمته ورعايته للصالح ان لا يخلقه ابدا صونا له عن هذا العقاب او ان خلقه لكن يميته قبل ان يصير الى حد التكليف او كان لا يخلقه الا في الجنة صونا له من الوقوع في افات الدنيا وفي عقاب الاخرة فاما خلقه في الدنيا والقاه في ورطة التكليف واطال عمره ومكنه من المعاصي مع علمه بان ذلك لا يفيد الا مزيد الكفر والعتو واستحقاق العقاب علمنا انه ما خلقه الا للعقاب والا للنار كما شرحه في الاية المتقدمة وهي قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانا شديد التعجب من هولاء المعتزلة فانهم يرون القران كالبحر الذي لا ساحل له مملوا من هذه الايات والدلائل العقلية الباهرة القاطعة مطابقة لها ثم انهم يكتفون في تاويلات هذه الايات بهذه الوجوه الضعيفة والكلمات الواهية الا ان علما بان ما اراده الله كاين نزيل هذا التعجب

قوله تعالى

اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يومنون

واعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين عن اياته الغافلين عن التامل في دلايله وبيناته عاد الى الجواب عن شبههم فقال اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة والتفكر طلب المعنى بالقلب وذلك لان فكرة القلب هو المسمى بالنظر بالقلب في الشيء والتامل فيه والتدبر له وكما ان الروية بالبصر حالة له مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة الى جهة المرئي طلبا لتحصيل تلك الروية فكذلك الروية بالبصيرة وهي المسماة بالعلم واليقين حالة مخصوصة في الانكشاف والجلاء ولها مقدمة وهي تقليب حدقة العقل الى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والتجلي وذلك هو المسمى بنظر العقل وفكرته فقوله تعالى اولم يتفكروا امر بالفكر والتامل والتدبر لطلب معرفة الاشيا كما هي عرفانا حقيقيا تاما وفي اللفظ محذوف والتقدير اولم يتفكروا فيعلموا انما بصاحبهم من جنة والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة ودخول من في قوله من جنة توجب ان لا يكون به نوع من انواع الجنون واعلم ان بعض الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه الى الجنون وذلك لوجهين **الاول** ان فعله صلى الله عليه وسلم كان مخالفا لفعلهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان معرضا عن الدنيا مقبلا على الاخرة مشتغلا بالدعوة الى الله فكان عمله مخالفا لطريقهم فاعتقدوا انه مجنون قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلا على الصفا يدعو فخذا فخذا من قريش فيقول يا بني فلان يا بني فلان فكان يحذرهم باس الله وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا لمجنون واظب على الصياح طول هذه الليلة فانزل تعالى هذه الاية وحثهم على التفكر في امر الرسول صلى الله عليه وسلم ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال **والثاني** انه صلى الله عليه وسلم كانت تغشاه حالة عجيبة عند نزول الوحي فيتغير لونه ويصفر وجهه وتعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه جنون والله تعالى بين في هذه الاية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم الى الله تعالى ويقيم الدلائل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضتها وكان حسن الخلق طيب العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على الاعمال الحسنة صار بسببها قدوة لعقلاء العالمين ومن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت هذا ظهر ان اصراره على الدعوة الى الدين كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب الكافرين وترغيب المومنين ولما كانت النظر في امر النبوة مفرعا على تقرير دلائل التوحيد لا جرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واعلم ان دلائل ملكوت السموات والارض على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة وقد فصلناها في هذا الكتاب مرارا والهوا فلا فايدة في الاعادة ثم قال وما خلق الله من شيء والمقصود التنبيه على ان الدلالة على التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح فهي برهان باهر ودليل قاهر على التوحيد ولنقرر هذا المعنى بمثال فنقول انا الشمس اذا وقع على كوة البيت ظهرت الذرات والهيات فلنفرض الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم

من جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة بحيز معين من جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلا الذي لا نهاية له وكل حيز من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها بذلك الحيز المعين من الممكنات والجايزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السوال فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث وكل محدث فان حدوثه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين مع جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون بتخصيص مخصص قديم ثم ان كان ذلك المخصص جسما عاد السوال فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه وتعالى وايضا ان تلك الذرة مساوية لساير الاجسام في التحيز والحجمية ومخالفة لها في اللون والشكل والطبع والطعم وساير الصفات واختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها خالف ساير الاجسام لا بد وان يكون من الجايزات والجايز لا بد له من مرجح وذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما فهو الله سبحانه فثبت ان تلك الذرة دالة على وجود الصانع من جهات غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع اجزاء العالم الجسماني والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته وعند هذا يظهر لك صدق ما قاله القايل

وفي كل شيء له اية ❁ تدل على انه واحد

واذا عرفت هذا فحينئذ ظهرت الفايدة لك من قوله تعالى وما خلق الله من شيء ولما نبه الله على هذه الاسرار العجيبة واللطايف الدقيقة اردفه بما يوجب الترغيب الشديد في الايمان بهذا النظر والتفكر فقال وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم ولفظة ان هي المخففة من الثقيلة تقديره وانه عسى والضمير ضمير الشان والمعنى لعل اجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا الى النار واذا كان هذا الاحتمال قايما وجب على العاقل المسارعة الى هذا الفكر والمبادرة الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطر العظيم ولما ذكر تعالى هذه البينات الجلية والدلايل العقلية قال فباي حديث بعده يومنون وذلك لانهم لما لم يومنوا بهذا القران مع ما فيه من هذه التنبيهات الباهرة فكيف يرجى منهم الايمان بغيره واعلم ان هذه الاية دالة على مطالب كثيرة

المطلب الاول ان التقليد غير جايز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل على ان الامر كذلك قوله اولم يتفكروا

المطلب الثاني ان امر النبوة متفرع على التوحيد والدليل عليه انه تعالى ذكر امر النبوة في الاية الاولى وبين انه اتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا ان الامر كذلك والا لما كان لهذا الكلام حاجة

والمطلب الثالث تمسك الجبائي والكعبي بقوله تعالى فباي حديث بعده يومنون على ان القران ليس بقديم قالوا لان الحديث ضد القديم وايضا فلفظ الحديث يفيد من جهة العادة حدوثه عن قرب ولذلك يقال ان هذا الشيء حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ويقول في الكلام انه حديث والجواب ان قالوا انه يحمل على الالفاظ والكلمات ولا نزاع في حدوثها

والمطلب الرابع ان النظر في ملكوت السموات والارض يكون بالامور الى معرفة اقسامها وتفصيل الكلام في شرح اقسام الموجودات ان يقال كل ما سوى الله فانه اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز **اما المتحيز** فاما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا **اما البسايط** فهي اما علوية واما سفلية اما العلوية فهي الافلاك والكواكب ويدخل فيها ذكرنا العرش والكرسي ويدخل فيها ايضا الجنة والنار والبيت المعمور والسقف المرفوع واما السفلية فهي طبقات العناصر الاربعة ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز واستقصى تفصيل هذه الاقسام واما المركبات فهي اما الاثار العلوية واما المعادن والنبات والحيوان واستقصى تفصيل انواع هذه الاجناس الاربعة

واما القسم الثاني وهو الحالات في المتحيز وهو الاعراض فيقرب اجناسها من اربعين جنسا وبعد ذلك فلخصت انواع كثيرة متقدرة من القايل بعجايب احكامها ولوازمها واثارها ونوعها والكلام فيه كثير

واما القسم الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو شيان لانه اما ان يكون متعلقا بالاجسام بالتدبير والتحريك وهو المسمى بالارواح واما ان لا يكون كذلك وهي الجواهر القدسية المبراة عن علايق الاجسام

اما القسم الاول فاعلاها واشرفها الارواح القدسية الحاملة للعرش كما قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ويتلوها الارواح المقدسة المشار اليها بقوله تعالى وترى الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويتلوها ارواح سكان الكرسي والى الاشارة بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم

ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ويتلوها الارواح المقدسة في طبقات السموات السبع واليهم الاشارة بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومن صفاتهم انهم لا يعصون الله ما امرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون واعلم ان هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله وملكوته كالقطرة في البحر فلعل الله سبحانه له الف الف عالم وراء هذا العالم وله في كل واحد منها عرش اعظم من هذا العرش وكرسي اعلى من هذا الكرسي وسموات اوسع من هذه السموات وكيف يمكن احاطة عقل البشر بكمال ملك الله وملكوته لبدايته ثم قوله وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضر الانسان هذه الاقسام في عقله واراد الخوض في معرفة اسرار حكمته والهيته وهو قولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ونعم ما قال ابو العلا المعري

يا ايها الناس كم لله من فلك • تجري النجوم به والشمس والقمر •
هنا على الله ماضينا وغابرنا • فما لنا في نواحي غيره خطر •

قوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية مرة اخرى الى نعت احوال الضالين المكذبين فقال من يضلل الله فلا هادي له اعلم ان استدلال اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله مثل ما سبق في الاية المتقدمة وتاويلات المعتزلة وجوابنا عنها مثل ما تقدم فلا فائدة في الاعادة وقوله ويذرهم في طغيانهم يعمهون رفع بالاستئناف وهو مقطوع عما قبله وقرا ابو عمرو ويذرهم بالياء ورفع الراء لتقدم اسم الله سبحانه وقرا حمزة والكسائي بالياء والجزم ووجه ذلك بما يقوله سيبويه انه عطف على موضع الفاء وما بعدها من قوله فلا هادي له لان موضع الفاء مع ما بعدها جزم بجواب الشرط فحمل ويذرهم على الموضع الذي هو جزم قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات والارض لا تاتيكم الا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون اعلم ان في نظم الاية وجهان الاول انه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر ٥ اتبعه بالكلام في المعاد لما بينا ان المطالب الكلية في القران ليست الا هذه الاربعة الثاني انه لما قال في الاية المتقدمة وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم باعثا بذلك على المبادرة الى التوبة والاصلاح قال بعده يسألونك عن الساعة ليتحقق في القلوب ان وقت الساعة مكتوم عن الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة الى التوبة واداء الواجبات وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان ذلك السائل من هو قال ابن عباس ان قوما من اليهود قالوا يا محمد اخبرنا متى تقوم الساعة فنزلت هذه الاية وقال الحسن وقتادة ان قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة ٥ المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف الساعة من الاسماء الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيمة بالساعة لوقوعها بغتة او لان حسابها تقضى فيه في ساعة واحدة فسميت بالساعة لهذا السبب او لانها على طولها كساعة واحدة عند الخلق المسئلة الثالثة ايان معناه الاستفهام عن الوقت الذي يجيء وهو سؤال عن الزمان وحاصل الكلام ان ايان معناه متى وفي اشتقاقه قولان الاول المشهور انه مأخوذ من الاين وانكره ابن جني وقال ايان سؤال عن الزمان واين سؤال عن المكان فكيف يكون احدهما مأخوذا عن الاخر والثاني وهو الذي اختاره ابن جني ان اشتقاقه من اي فعلان منه لان معناه اي وقت ولفظه اي فعلان منه لان البعض اوى الى الكل متسا نداليه هكذا قاله ابن جني وقرا السلمي ايان بكسر الهمزة ٥ المسئلة الرابعة مرساها المرسى هاهنا مصدر بمعنى الارساء كقوله تعالى بسم الله مجراها ومرساها اي اجراها وارساها والارساء الاثبات يقال رسا يرسو اذا ثبت قال تعالى والجبال ارساها فكان الرسو ليس اسما لمطلق الثبات بل هو اسم لثبات الشيء اذا كان ثقيلا ومنه رسى الجبل وارسى السفينة ولما كان اثقل الاشياء على الخلق هو الساعة بدليل قوله تعالى ثقلت في السموات والارض لا جرم سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالارساء ثم قال تعالى قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو اي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام القيمة الا الله سبحانه وقوله سبحانه ان الله عنده علم الساعة وقوله ان الساعة اتية اكاد اخفيها ولما سال جبريل رسول الله عليهما وقال متى الساعة فقال صلى الله عليه وسلم ليس المسؤل عنها باعلم من السائل قال المحققون والسبب في اخفاء امر الساعة عن العباد انهم اذا لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فيكون ذلك ادعى الى الطاعة وازجر ٥

ونظيره

عن

عن المعصية ثم انه تعالى اكد هذا المعنى فقال لا يجليها لوقتها الا هو والتجلية اظهار الشيء والتجلي ظهوره والمعنى لا يظهرها في وقتها المعين الا هو اي لا يقدر على اظهار وقتها المعين بالاعلام والاخبار الا هو ثم قال تعالى ثقلت في السموات والارض والمراد وصف الساعة بالثقل ونظيره قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وايضا وصفها الله تعالى بالعظم فقال ان زلزلة الساعة شيء عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في تفسير قوله ٥ ثقلت في السموات والارض وجوه الاول قال الحسن ثقل مجيئها على السموات والارض لاجل ان عند مجيئها تشققت السموات وتكورت الشمس والقمر وانتثرت النجوم وثقلت على الارض لاجل ان في ذلك اليوم تبدل الارض غير الارض وتبطل الجبال والبحار وقال ابو بكر الاصم ان هذا اليوم ثقيل جدا على اهل السماء والارض لان فيه فناءهم وهلاكهم وذلك ثقيل على القلوب وقال قوم انه هذا اليوم عظيم الثقل على القلوب بسبب ان الخلق يعلمون انهم يصيرون بعده الى البعث والحساب والسؤال والخوف مما في مثل هذا اليوم شديد وقال السدي ثقلت اي خفيت في السموات والارض فلم يعلم احد من الملائكة المقربين والانبياء والمرسلين متى يكون حدوثها ووقوعها وقال قوم ثقلت في السموات والارض اي ثقل تحصيل العلم بوقتها المعين على اهل السموات والارض وكما يقال في المحمول الذي يتعذر حمله انه قد ثقل على حامله فكذلك يقال في العلم الذي استاثر الله تعالى به انه يثقل عليهم ثم قال تعالى لا تاتيكم الا بغتة وهذا ايضا تاكيد لما تقدم وتقرير لكونها بحيث لا تجيء الا بغتة فجاة على حين غفلة من الخلق وعن النبي صلى الله عليه وسلم ان الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفس محمد بيده لتقومن الساعة وان الرجل ليرفع اللقمة الى فيه حتى تحول الساعة بينه وبين ذلك ثم قال تعالى يسألونك كأنك حفي عنها وفيه مسائل المسئلة الاولى في الحفي وجوه الاول الحفي البار اللطيف قال ابن الاعرابي يقال حفي بي حفاوة وتحفي بي تحفيا والحفي الكلام واللقاء الحسن ومنه قوله تعالى انه كان بي حفيا اي بارا لطيفا يجيب دعائي اذا دعوته فعلى هذا التقدير يسألونك كأنك بار بهم لطيف العشرة معهم وهذا قول الحسن وقتادة والسدي ويؤيد هذا القول ما روي في تفسيره ان قريشا قالت لمحمد صلى الله عليه وسلم ان بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة فقال تعالى يسألونك كأنك حفي عنها اي كأنك صديق لهم بار بمعنى انك لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم والقول الثاني ٥ حفي عنها اي كثير السؤال عنها شديد الطلب لمعرفتها وعلى هذا القول حفي فعيل من الاحفاء وهو الالحاح والالحاف في السؤال ومن اكثر السؤال والبحث عن شيء علمه قال ابو عبيدة هو من قولهم تحفى بالمسالة اي استقصى فقوله كأنك حفي عنها اي كأنك اكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها قال صاحب الكشاف هذا التركيب يفيد المبالغة ومنه احفاء الشارب واحفاء النعل استيصاله والحفي في المسالة اذا الح وحفي وتحفى به بالغ في البر وعلى هذا التقدير فالقولان الاولان متقاربان ٥ المسئلة الثانية في قوله عنها وجهان الاول ان يكون فيه تقديم وتاخير والتقدير يسألونك عنها كأنك حفي بها ثم حذف قوله بها لطول الكلام ولانه معلوم ٥ لا يحصل الالتباس بسبب حذفه والثاني ان يكون التقدير يسألونك كأنك حفي بهم لان لفظ الحفي تجوز ان يعدى بالباء تارة واخرى بكلمة عن وتاكد هذا الوجه بقراءة ابن مسعود كأنك حفي بها المسئلة الثالثة قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها سؤال عن وقت قيام الساعة وقوله ثانيا يسألونك كأنك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها فلم يلزم التكرار واجاب عن الاول بقوله انما علمها عند ربي واجاب عن الثاني بقوله انما علمها عند الله والفرق بين الصورتين ان السؤال الاول كان واقعا عن وقت قيام الساعة والسؤال الثاني كان واقعا عن مقدار شدتها ومهابتها واعظم اسماء الله مهابة وعظمة هو قولنا الله فاجاب عن السؤال عن مقدار شدة القيمة بالاسم الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله ثم انه تعالى ختم هذه الاية بقوله ولكن اكثر الناس لا يعلمون وفيه وجوه احدها ولكن اكثر الناس لا يعلمون ان اتيان القيمة حق لان اكثر الخلق ينكرون المعاد ويقولون ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين وثانيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون اي اخبرتك بان وقت القيمة لا يعلمها الا الله وثالثها ولكن اكثر الناس لا يعلمون

السبب الذي لاجله اخفى معرفة وقته المعين عن الخلق **قوله تعالى** قل لا
املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ه
ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في تعلق هذه
الاية بما قبلها وجوه **الاول** ان قوله لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا وانا
لا ادعي علم الغيب ان انا الا نذير وبشير ونظيره قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد
ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل الثاني روي ان اهل
مكة قالوا يا محمد الا يخبرك ربك بالرخص والغلا حتى نشتري فنربح وبالارض التي تجدب لنرحل
الى الارض الخصبة فانزل الله تعالى هذه الاية الثالث قال الضحاك لما رجع صلى الله عليه وسلم من غزوة بني
المصطلق جاءت ريح في الطريق نفرت الدواب منها فاخبر صلى الله عليه وسلم بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه
غيظ للمنافقين وقال انظروا اين ناقتي فقال عبد الله بن ابي مع قومه الا تعجبون من هذا الرجل يخبر
عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف اين ناقته فقال صلى الله عليه وسلم ان ناسا من المنافقين قالوا كيت
وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فانزل الله تعالى قل لا املك
لنفسي نفعا ولا ضرا **المسألة الثانية** اعلم ان القوم لما طالبوه بالاخبار عن الغيوب
وطالبوه بالاموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر ان قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين ان كل من كان عبدا
كان كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس الا لله فالعبد كيف يحصل له هذه القدرة وهذا العلم
واحتج اصحابنا في مسألة خلق الاعمال بقوله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله والايمان
نفع والكفر ضر فوجب ان لا يحصل الا بمشيئة الله تعالى وذلك يدل على ان الايمان والكفر لا يحصلان
الا بمشيئة الله سبحانه وتقريره ما ذكرناه مرارا ان القدرة على الكفر ان لم تكن صالحة للايمان فخالق
تلك القدرة يكون مريدا للكفر وان كانت صالحة للايمان امتنع صدور الكفر عنها بدلا عن الايمان
الا عند حدوث داعية جازمة فخالق تلك الداعية الجازمة يكون مريدا للكفر فثبت انه على جميع ه
التقادير لا يملك العبد لنفسه نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله **اجاب**
القاضي عنه بوجوه الاول ان ظاهر قوله قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله وان كان عاما بحسب
اللفظ الا انا ذكرنا ان سبب نزوله هو ان الكفار قالوا يا محمد الا يخبرك ربك بوقت السعر الرخيص قبل ان يغلو
حتى نشتري الرخيص فنربح فيه عند الغلا فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله والمراد بالنفع تملك الاموال
وغيرها والمراد بالضرر وقت القحط والامراض وغيرها الثاني المراد لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا فيما
يتصل بعلم الغيب والدليل على ان المراد ذلك قوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير **الثالث**
المراد لا املك لنفسي من الضرر والنفع الا قدر ما شاء الله ان يقدرني عليه ويمكنني منه والمقصود من هذا
الكلام بيان انه لا يقدر على شيء الا اذا اقدره الله عليه واعلم ان هذه الوجوه باسرها عدول عن ظاهر اللفظ
وكيف يجوز المصير اليه مع انا اقمنا البرهان القاطع العقلي على ان الحق ليس الا ما دل عليه ظاهر
لفظ هذه الاية **المسألة الثالثة** احتج الرسول صلى الله عليه وسلم
على عدم علمه بالغيب بقوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل
المراد منه طلب منافع الدنيا وخيراتها ودفع آفاتها ومضراتها ويدخل فيه ما يتصل بالخصب والجدب
والارباح والاكتساب وقيل المراد منه ما يتصل بامر الدين يعني لو كنت اعلم الغيب لكنت اعلم ان الدعوة الى
الدين الحق تؤثر في هذا ولا تؤثر في ذاك فكنت اشتغل بدعوة هذا دون دعوة ذاك وقيل المراد منه ما
[illegible]

انما العلم به عند الله ان انا الا نذير وبشير لقوم يؤمنون والنذير مبالغة في الانذار بالعقاب على فعل المعا
في ترك الواجبات والبشير مبالغة في البشارة في الثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي وقوله
لقوم يؤمنون فيه قولان احدهما انه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين الا انه ذكر احدى الطائفتين وترك
ذكر الثانية لان ذكر احدهما يفيد ذكر الاخرى كقوله سرابيل تقيكم الحر والثاني انه صلى الله عليه وسلم وان كان
نذيرا وبشيرا للكل الا ان المنتفع بتلك النذارة والبشارة هم المؤمنون فلهذا التسبب خصهم الله ه
بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا المعنى في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين **قوله تعالى**
هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت
به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما
اتاهما فتعالى الله عما يشركون اعلم انه تعالى رجع في هذه الاية الى تقرير امر التوحيد وابطال الشرك
وفيه مسائل **المسألة الاولى** المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله هو الذي خلقكم
من نفس واحدة هي نفس ادم وخلق منها زوجها اي حوا خلقها الله تعالى من ضلع ادم عليه السلام من غير اذى
فلما تغشاها ادم حملت حملا فلما اثقلت اي ثقل الولد في بطنها اتاها ابليس في صورة رجل وقال لها هذا
يا حوا اني اخاف ان يكون كلبا او بهيمة وما يدريك من اين يخرج امن دبرك فيقتلك او ينشق بطنك
فخافت حوا وذكرت ذلك لادم فلم يزالا في هم من ذلك ثم اتاها فقال انى سألت الله ان يجعله خلقا سويا مثلك
ويسهل خروجه من بطنك وتسميه عبد الحرث وكان اسم ابليس في الملائكة الحرث فذلك قوله فلما اتاهما
صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما اي لما اتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شركا اي جعل ادم وحوا له شريكا
والمراد به تسميته بعبد الحرث هذا تمام القصة واعلم ان هذا التاويل فاسد ويدل عليه وجوه ه **الاول**
انه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون وذلك يدل على ان الذين اتوا بهذا
الشرك جماعة الثاني انه تعالى قال بعده ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على ان المقصود
من هذه الاية الرد على من جعل الاصنام شركاء لله تعالى وما جرى لابليس اللعين في هذه الاية ذكر **الثالث**
لو كان المراد ابليس لقال ايشركون من لا يخلق شيئا ولم يقل ما لا يخلق شيئا لان العاقل انما يذكر بصيغة من الرابع
ان ادم كان من اشد الناس معرفة بابليس وكان عالما بجميع الاسماء كما قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فكان لا بد
وان يكون قد علم ان اسم ابليس هو الحرث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين ادم ومع علمه بان اسمه
هو الحرث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحرث وكيف ضاقت عليه الاسماء حتى انه لم يجد سوى هذا
الاسم والخامس ان الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه انسان ودعاه الى ان يسميه
بمثل هذا الاسم لزجره وانكر عليه اشد الانكار فادم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله
وعلم ادم الاسماء كلها وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لاجل وسوسة ابليس كيف لم ينتبه
لهذا القدر وكيف لم يعرف ان ذلك من الافعال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها **السادس**
ان بتقدير ان ادم عليه السلام سماه بعبد الحرث فلا يخلو اما ان يقال انه جعل هذا اللفظ اسم علم له
او جعله صفة له بمعنى انه اخبر بهذا اللفظ انه عبد الحرث ومخلوق من قبله فان كان الاول لم يكن هذا
شركا بالله لان اسماء الاعلام والالقاب لا تفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول
الاشراك وان كان الثاني كان هذا قولا بان ادم اعتقد ان لله شريكا في الخلق والايجاد والتكوين وذلك
يوجب الجزم بتكفير ادم وذلك لا يقوله عاقل فثبت بهذه الوجوه ان هذا القول فاسد ويجب على العاقل
ان لا يلتفت اليه اذا عرفت هذا فنقول في تاويل الاية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد **التاويل**
الاول ما ذكره القفال فقال انه تعالى ذكر هذه القصة على سبيل ضرب المثل ه
وبيان ان هذه الحالة صورة حال هؤلاء المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كانه تعالى
يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها انسانا يساويه في الانسانية فلما تغشى
الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن اتيتنا ولدا صالحا سويا لنكونن من الشاكرين لالائك
ونعمائك فلما اتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما اتاهما لانهم تارة ينسبون
ذلك الولد الى الطبائع كما هو قول الطبائعيين وتارة الى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة الى الاصنام والاوثان
كما هو قول عبدة الاصنام ثم قال تعالى فتعالى الله عما يشركون اي تنزه الله عن ذلك الشرك وهذا جواب في غاية الحسن

والسداد والتاويل الثاني ان يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم آل
قصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما آتاهما
ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركا فيما آتاهما حيث سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى
وعبد قصي وعبد الدار وجعل الضمير في يشركون لهما ولاعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك **التاويل
الثالث** ان نسلم ان هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا
التقدير ففي دفع هذا الاشكال وجوه **الاول** ان المشركين
كانوا يقولون ان آدم عليه السلام كان يعبد الاصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر اليها فذكر تعالى قصة
آدم وحواء عليهما السلام وحكى عنهما انهما قالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ذكر انه تعالى لو آتاهما
ولدا صالحا سويا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما آتاهما صالحا جعلا له شركا فيما آتاهما فقوله
جعلا له شركا ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الانكار والتبعيد والتقدير فلما آتاهما صالحا اجعلا
له شركا فيما آتاهما ثم قال فتعالى الله عما يشركون اي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون
بالشرك وينسبونه الى آدم عليه السلام ونظيره ان ينعم رجل على رجل بوجوه كثيرة من الانعام ثم يقال
لذلك المنعم ان ذلك المنعم عليه يقصد ايذاءك وايصال الشر اليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق
فلان كذا واحسنت اليه بكذا وكذا ثم انه يقابلني بالشر والاساءة اي انه مبرأ عن ذلك بعيد منه فمن قوله
انه يقابلني بالشر والاساءة النفي والتبعيد فكذا هاهنا **الوجه الثاني** في الجواب
ان نقول ان هذه القصة من اولها الى آخرها في حق آدم وحواء عليهما السلام ولا اشكال في شيء من الفاظها
الا قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركا فيما آتاهما فنقول التقدير فلما آتاهما ولدا صالحا سويا
جعلا له شركا اي جعل اولادهما له شركاء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وكذا فيما آتاهما اي اولادهما ونظيره
قوله تعالى واسأل القرية اي واسأل اهل القرية **فان قيل** فعلى هذا التاويل ما الفائدة
في التثنية في قوله جعلا له شركا قلنا لان ولده قسمان ذكر وانثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والانثى
مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة عبر عنهم بلفظ الجمع وهو قوله فتعالى الله عما يشركون
الوجه الثالث في الجواب سلمنا ان الضمير في قوله جعلا له شركا
فيما آتاهما عائد الى آدم وحواء عليهما السلام الا انه قيل انه تعالى لما آتاهما الولد الصالح السوي عزما على
ان يجعلاه وقفا على خدمة الله تعالى وطاعته وعبوديته على الاطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به
في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة كانوا يأمرونه بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وان كان منا قربة
وطاعة الا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلهذا قال تعالى فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الآية
ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم انه قال حكاية عن الله سبحانه وتعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك
فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل الوجه الرابع في التاويل ان نقول سلمنا
صحة هذه القصة المذكورة الا انا نقول انهم سموا بعبد الحارث لاجل انهم اعتقدوا انه انما سلم من الآفات
والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحارث وقد يسمى المنعم عليه عبدا للمنعم يقال في المثل انا عبد من تعلمت
منه حرفا ورأيت بعض الافاضل كتب على عنوان كتابه عبد وده فلان قال الشاعر واني لعبد الضيف ما دام ثاويا
فآدم وحواء سميا ذلك الولد بعبد الحارث تنبيها على انه انما سلم من الآفات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه
عبدا لله من جهة انه مملوكه ومخلوقه الا انا قد ذكرنا ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك
في لفظ العبد لا جرم صار آدم عليه السلام معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد
فهذا جملة ما نقوله في تاويل هذه الآية **المسألة الثانية** في تفسير الفاظ الآية
وفيه مباحث **البحث الاول** هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور انها
نفس آدم وقوله وخلق منها زوجها والمراد منه حواء وقالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم انه تعالى خلقها
من ضلع من اضلاع آدم قالوا والحكمة فيه ان الجنس الى الجنس اميل والجنسية علة الضم واقول هذا الكلام
مشكل لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخلق آدم ابتداء فما الذي حملنا على ان نقول انه تعالى خلق حواء من جزء
من اجزاء آدم ولم لا نقول انه تعالى خلق حواء ايضا ابتداء وايضا الذي يقدر على خلق انسان من عظم واحد فلم لا
يقدر على خلقه ابتداء وايضا الذي يقال ان عدد اضلاع الجانب الايسر من الذكر انقص من اضلاع الجانب

الايمن

الايمن منه بواحدة شيء على خلاف الحس والتشريح بقي ان يقال اذا لم نقل بذلك فما المراد من كلمة من في قوله
وخلق منها زوجها فنقول قد ذكرنا ان الاشارة الى الشيء تارة تكون بحسب شخصه واخرى بحسب نوعه
قال صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك
النوع وقال صلى الله عليه وسلم في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي اظهر الله فيه موسى على فرعون والمراد
النوع لا الشخص وقال تعالى في قصة آدم عليه السلام ولا تقربا هذه الشجرة المراد النوع لا الشخص فكذا
هاهنا قوله وخلق منها زوجها اي وخلق من نوع الانسان زوج آدم والمقصود التنبيه على انه تعالى جعل زوج
آدم انسانا مثله وقوله فلما تغشاها اي جامعها والغشيان اتيان الرجل المرأة وقد غشاها وتغشاها
اذا علاها وذلك لانه اذا علاها فقد صار كالغاشية لها ومثله تجللها وهو يشبه التغطي واللبس قال تعالى
هن لباس لكم وانتم لباس لهن وقوله حملت حملا خفيفا قالوا يريد النطفة والمني والحمل بفتح الحاء ما كان في البطن
او على رأس الشجر والحمل بكسر الحاء ما حمل على ظهر او على الدابة وقوله فمرت به اي استمرت بالماء والحمل على
سبيل الخفة والمراد بها انها كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن
يعمر فمرت به بالتخفيف وقرأ غيره فمارت به من المرية كقوله افتمارونه وفي قراءة اخرى افتمرونه
ومعناه وقع في نفسها ظن الحمل وارتابت به وقوله فلما اثقلت اي صارت الى حال الثقل ودنت ولادتها
دعوا الله ربهما يعني آدم وحواء لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا مثلنا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك
فلما آتاهما صالحا جعلا له شركا فيما آتاهما والكلام في تفسيره قد مر بالاستقصاء قرأ ابن كثير وابو عمرو
وابن عامر وحمزة والكسائي وعاصم في رواية حفص شركاء بصيغة الجمع وقرأ نافع وعاصم في رواية ابي بكر
عنه شركا بكسر الشين وتنوين الكاف ومعناه جعلا له ذوي شرك وهم الشركاء او يقال معناه احدثا
له اشراكا في الولد من قرأ شركاء فحجته قوله ام جعلوا لله شركاء خلقوا واراد بالشركاء في هذه الآية ابليس
لان من اطاع ابليس فقد اطاع جميع الشياطين هذا اذا حملنا هذه الآية على القصة المشهورة اما اذا لم
نقل به فلا حاجة الى هذا التاويل **قوله تعالى** ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم
يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم
ادعوتموهم ام انتم صامتون ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم
ان كنتم صادقين اعلم ان هذه الآية من اقوى الدلائل على انه ليس المراد من قوله فتعالى الله عما يشركون
ما ذكره في قصة ابليس اذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه الآية اجنبية عنها بالكلية وكان ذلك غاية الفساد
في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الاجوبة من ان المقصود من الآية السابقة الرد على عبدة الاوثان
وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** المقصود من هذه الآية اقامة الحجة
على ان الاوثان لا تصلح للالهية فقوله ايشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون معناه ايعبدون ما لا يقدر
على ان يخلق شيئا وهم يخلقون اي وهم مخلوقون يعني الاصنام **فان قيل** كيف وحد يخلق ثم
جمع فقال وهم يخلقون وايضا فكيف ذكر الواو والنون في جمع غير الناس **والجواب**
عن الاول ان لفظة ما تقع على الواحد والاثنين والجمع فهي من صيغ الوحدان بحسب ظاهر لفظها ومحتملة للجمع فالله
اعتبر الجهتين فوحد قوله يخلق رعاية لحكم ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب
عن الثاني وهو انه جمع بالواو والنون في غير من يعقل فنقول لما اعتقد عابدوها انها
تعقل وتميز ورد هذا اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله تعالى وكل في فلك يسبحون
وقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين وقوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم **المسألة الثانية**
احتج اصحابنا بهذه الآية على انه لا يجوز ان يوجد خالق غير الله تعالى لانه تعالى طعن في الهية الاصنام بسبب
انها لا تخلق شيئا وهذا الطعن انما يتم لو كان من يخلق يستحق الالهية
فيقتضي ان كل من كان خالقا الها فلو كان العبد خالقا لافعال نفسه لكان الها ولما كان ذلك باطلا علمنا ان العبد
غير خالق لافعال نفسه اما قوله تعالى ولا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون فالمعنى ان الاصنام لا تنصر من اطاعها
ولا تنتصر ممن عصاها والنصر المعونة على العدو والمعنى ان المعبود يجب ان يكون قادرا على ايصال النفع
ودفع الضرر وهذه الاصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها ثم قال ولا انفسهم ينصرون اي لا يدفعون
عن انفسهم مكروها فان من اراد كسرهم لم يقدروا على دفعه ثم قال وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم والمراد

تعالى لما اثبت بالاية المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الاية انه
لا علم لها بشيء من الاشيا والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم من حاله انه كما لا ينفع ولا
يضر فكذا لا يصح فيه اذا دعي الى الخير والاتباع ولا يفصل حال من يخاطبه ممن يسكت ثم قوى هذا الكلام
بقوله سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون وهذا مثل قوله سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم
وما ذكرنا ما فيه من المباحث في تلك الاية الا ان الفرق ان في تلك الاية عطف الفعل على الفعل وهاهنا
عطف الاسم على الفعل لان قوله ادعوتموهم جملة فعلية وقوله ام انتم صامتون جملة اسمية واعلم
انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز الا لفائدة وحكمة فتلك الفائدة ان صيغة الفعل
مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار
اذا عرفت هذا فنقول ان هؤلاء المشركين كانوا اذا وقعوا في مهم وفي معضلة تضرعوا الى تلك الاصنام
واذا لم تحدث تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين فقيل لهم لا فرق بين احداثكم دعاكم وبين ان تستمروا على
صمتكم وسكوتكم فهذا هو الفائدة في هذه اللفظة ثم اكد الله تعالى بيان انها لا تصلح للالهية فقال
ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم وفيه سؤال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع انها
جمادات وجوابه من وجوه **الاول** ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع
وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقداتهم ولذلك
قال فادعوهم فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن لكم وقال ان الذين ولم يقل التي **الوجه الثاني**
في الجواب ان هذا اللفظ ورد في معرض الاستهزاء بهم اي قصارى امرهم ان يكونوا
عقلا فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها الهة وارباباً
ثم ابطل ان يكونوا عبادا امثالهم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم اكد هذا البيان بقوله فادعوهم فليستجيبوا
لكم ومعنى هذا الدعاء طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في قوله فليستجيبوا لام الامر على معنى
التعجيز والمعنى انه لما ظهر لكل عاقل انها لا تقدر على الاجابة ظهر انها لا تصلح للعبودية ونظيره قول
ابرهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وقوله ان كنتم صادقين
في ادعاء انها الهة ومستحقة للعبادة وما ثبت بهذه الدلائل الثلاثة انها لا تصلح للعبودية وجب
على العاقل ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر العالم الحي الحكيم الضار النافع

قوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون
بها ام لهم اذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون المراد من هذا نوع اخر من الدليل
في بيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يشتغل بعبادة هذه الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الاية
اعضاء اربعة وهي الارجل والايدي والاعين والاذان ولا شك ان هذه الاعضاء اذا حصل في كل واحد منها
ما يليق بها من القوى المحركة والمدركة تكون افضل منها اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل القادرة
على المشي واليد القادرة على البطش افضل من اليد والرجل الخاليتين عن قوة الحركة والحياة والعين الباصرة
والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن قوة الحياة واذا
ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة هذه الاجسام البتة
واذا كانت كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الادون الذي لا يحصل منه فائدة
البتة لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة هذا هو الوجه في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله في
هذه الاية وقد تعلق بعض اغمار المشبهة وجهالهم بهذه الاية في اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا انه
جعل عدم هذه الاعضاء لهذه الاصنام دليلا على عدم الهيتها فلو لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان
عدمها دليلا على عدم الالهية وذلك باطل فوجب القول باثبات هذه الاعضاء لله تعالى والجواب
عنه من وجهين **الاول** ان المقصود من هذه الاية بيان ان الانسان افضل واكمل
حالا من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية
ويده غير باطشة وعينه غير مبصرة واذنه غير سامعة واذا كان كذلك كان الانسان اكمل وافضل
من الصنم واشتغال الافضل الاكمل بعبادة الاخس الادون جهل فهذا هو المقصود من ذكر هذا الكلام
لا ما ذهب اليه وهم هؤلاء الجهال **الوجه الثاني** في الجواب ان المقصود

من

من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التي ذكرها قبل هذه الاية وهي قوله لا يستطيعون لهم نصرا ولا انفسهم ينصرون
يعني كيف يحسن عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم قرر تعالى ذلك بان هذه الاصنام لم يحصل لها ارجل
ماشية وايد باطشة واعين باصرة واذان سامعة ومتى كان الامر كذلك لم تكن قادرة على الانتفاع والاضرار
فامتنع كونها الهة اما اله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان متعاليا عن هذه الجوارح والاعضاء الا انه
موصوف بكمال القدرة على النفع والضرر وهو موصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين
البابين اما قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون قال الحسن انهم كانوا يخوفون الرسول
صلى الله عليه وسلم بالهتهم فقال تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدوني اثبت ابو عمرو الياء في كيدوني
والباقون حذفوها ومثله في قوله فلا تنظرون قال الواحدي والقول فيه ان الفواصل تشبه القوافي
وقد حذفوا هذه الايات اذا كانت في القوافي لقوله

تلبس الاحلاس في منزله • كاليهودي المصل •

والذين اثبتوها فلان الاصل الاثبات ومعنى قوله فلا تنظرون اي لا تمهلوني واعجلوا في كيدي انتم
وشركاءكم **قوله تعالى** ان وليي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين
والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى
لا يسمعوا وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اعلم انه لما بين في الاية المتقدمة ان هذه
الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الاية ان الواجب على كل عاقل عبادة الله تعالى الذي
هو يتولى تحصيل منافع الدين ومنافع الدنيا اما تحصيل منافع الدين فبسبب انزال الكتاب واما تحصيل منافع
الدنيا فالمراد بقوله وهو يتولى الصالحين وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال الواحدي رحمه الله قراءة القراء وليي الله بثلاث ياءات الاولى ياء فعيل وهي ساكنة والثانية لام
الفعل وهي مكسورة قد ادغمت الاولى فيها فصارتا ياء مشددة والثالثة ياء الاضافة وروي عن ابي عمرو
ولي الله بياء مشددة ووجه ذلك انه حذف الياء التي هي لام فعيل كما حذف من قوله ما باليت به
بالة ثم ادغمت ياء فعيل في ياء الاضافة فقلت ولي الله وهذه الفتحة فتحة الاضافة واما الباقون فاجاز
ثلاث ايات **المسئلة الثانية** ان وليي الله اي الذي يتولى حفظي ونصرتي هو الله
الذي انزل الكتاب المشتمل على هذه العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى الصالحين بنصره فلا
يضرهم عداوة من عاداهم وفي ذلك امر للمشركين ان لا يضره كيدهم وعن عمر بن عبد العزيز
ما كان يدخر لاولاده شيئا فقيل له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين او من المجرمين فان كان من الصالحين
فوليه هو الله ومن كان الله له وليا فلا حاجة له الى مالي وان كان من المجرمين فقد قال تعالى فلن اكون ظهيرا
للمجرمين ومن رده الله لم اشتغل باصلاح مهماته اما قوله والذين تدعون من دونه لا يستطيعون
نصركم ولا انفسهم ينصرون وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا ففيه قولان **الاول**
ان المراد منه وصف الاصنام بهذه الصفات فان قالوا فهذه الاشياء قد صارت مذكورة في الايات المتقدمة
فما الفائدة في تكريرها فنقول قال الواحدي وجه الفائدة ان الاول مذكور على جهة التقريع وهذا مذكور على جهة الفرق
بين من تجوز له العبادة وبين من لا تجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يكون بحيث يتولى الصالحين وهذه الاصنام
ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية **والقول الثاني** ان هذه الاحوال المذكورة
صفات لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعني ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه
فقال تعالى انهم لا يقدرون على شيء بل لا تغتروا بحالهم وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا والظهور
اعظم انواع الحجة والبرهان لا يسمعوا ذلك بعقولهم **فان قيل** لم يتقدم ذكر
المشركين وانما تقدم ذكر الاصنام فكيف يصح ما ذكرتم قلنا قد تقدم ذكرهم في قوله قل ادعوا شركاءكم
ثم كيدون اما قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فان حملنا هذه الصفات على الاصنام
فالمراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجوهها وجوه القوم
وان حملنا على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا
بذلك النظر والرؤية فصاروا كانهم عمي وهذه الاية تدل على ان النظر غير الرؤية لانه تعالى اثبت النظر
ونفى الرؤية وذلك يدل على التغاير **واجيب** عن هذا الاستدلال فقيل

وهشام

تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم في الحقيقة لا يبصرون اي تظن انهم يبصرون ويريك مع انهم لا يبصرون
والروية بمعنى الحسبان واردة قال تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ۝

قوله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين اعلم انه تعالى
لما بين في الاية الاولى ان الله هو الذي يتولاه وان الاصنام وعابديها لا يقدرون على الايذا والاضرار
بين في هذه الاية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم في معاملة الناس فقال خذ العفو
قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة اذا عرفت هذا فنقول الحقوق التي تستوفى من الناس
وتوخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيه واما ان لا يجوز **اما القسم**
الاول فهو المراد بقوله تعالى خذ العفو ويدخل فيه ترك التشدد في كل ما يتعلق
بالحقوق المالية ويدخل فيه ايضا التخلق مع الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والفظاظة
كما قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين
الحق بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن **واما القسم الثاني**
وهو الذي لا يجوز دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه انه يامر بالعرف والعرف والعارفة
كل امر عرف انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك لانه في هذا القسم لو اقتصر
على الاخذ بالعفو ولم يامر بالعرف ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان ذلك سعيا في تغيير الدين
وابطال الحق وانه لا يجوز ثم انه اذا امر بالعرف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين
على السفاهة والايذا فلهذا السبب قال تعالى في اخر الاية واعرض عن الجاهلين وقال في اية اخرى
واذا مروا باللغو مروا كراما والذين هم عن اللغو معرضون وقال في صفة اهل الجنة لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الاية مشتملة على مكارم الاخلاق
فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قال عكرمة لما نزلت هذه الاية قال صلى الله عليه وسلم يا جبريل
ما هذا قال يا محمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك قال اهل
العلم تفسير جبريل مطابق للفظ الاية لانك اذا وصلت من قطعك فقد عفوت عنه واذا اعطيت
من حرمك فقد اتيت بالمعروف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهل وقال جعفر الصادق ۝
عليه السلام ليس في القران اية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الاية وللمفسرين في تفسير هذه الاية
طريق اخر فقالوا خذ العفو اي ما عفى لك من اموالهم اي ما اتوك به عفوا فخذه ولا تسال
عما وراء ذلك كان هذا قبل فريضة الصدقة قالوا فلما نزلت اية وجوب الزكاة صارت هذه
الاية منسوخة وامر بالمعروف اي بظاهرها والدين الحق وتقرير دلايله واعرض عن الجاهلين
اي عن المشركين قالوا وهذا منسوخ باية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الاية منسوخة
الا قوله وامر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكره تقييد للمطلق من غير دليل
وايضا فهذا الكلام اذا حملناه على اداء الزكاة لم يكن ايجاب الزكاة بالمقادير المخصوصة منافيا
لذلك لان اخذ الزكاة مامور بان ياخذ كرايم اموال الناس وانه لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب
الزكاة سببا لصيرورة هذه الاية منسوخة واما قوله تعالى واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه
امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخسيسة
بامثالها وليس فيه دلالة على الامتناع من القتال لانه لا يمتنع ان يومر صلى الله عليه وسلم بالاعراض عن الجاهلين
مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من المتناقض ان يقول الشارع لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا كان
الجمع بين الامرين ممكنا حينئذ لا حاجة الى التزام النسخ الا ان الظاهريين من المفسرين مشغوفون بتكثير
الناسخ والمنسوخ من غير ضرورة ولا حاجة **قوله تعالى** واما ينزغنك
من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم فيه مسائل **المسئلة الاولى**
قال ابو زيد لما نزل قوله تعالى واعرض عن الجاهلين قال صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب فنزل
قوله واما ينزغنك **المسئلة الثانية** اعلم ان نزغ الشيطان عبارة عن وساوسه
ونخسه في القلب بما يسول للانسان من المعاصي عن ابي زيد نزغت بين القوم اذا افسدت ما بينهم وقيل
النزغ الازعاج واكثر ما يكون عند الغضب واصله الازعاج بالحركة الى الشر وتقرير الكلام انه تعالى لما امره ۝

بالمعروف

بالمعروف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة فعند ذلك امره تعالى بالسكوت عن مقابلته
فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة قد يهيج الغضب
والغيظ ولا يبقى الانسان على حال السلامة وعند تلك الحالة يجد الشيطان مجالا في حمل ذلك الانسان على
ما لا ينبغي لا جرم بين الله تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله والكلام في تفسير الاستعاذة
قد سبق في اول الكتاب على سبيل الاستقصا **المسئلة الثالثة** احتج الطاعنون
في عصمة الانبيا بهذه الاية وقالوا لولا انه يجوز من الرسول الاقدام على المعصية والذنب والا لم يقل له
واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله والجواب عنه من وجوه **الاول**
ان حاصل هذا الكلام انه تعالى قال ان حصل في قلبك من الشيطان نزغ كما انه تعالى قال لئن اشركت
ليحبطن عملك ولم يدل ذلك على انه اشرك وقال لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولم يدل ذلك على
انه حصل فيهما الهة الثاني هب انا سلمنا ان الشيطان يوسوس للرسول صلى الله عليه وسلم الا ان هذا لا يقدح
في عصمته انما القادح في عصمته لو قبل الرسول وسوسته والاية لا تدل على ذلك عن الشعبي قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من انسان الا ومعه شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا
لكنه اسلم بعون الله فلقد اتاني فاخذت بحلقه ولولا دعوة سليمن لاصبح في المسجد طريحا وهذا كالدلالة
على ان الشيطان يوسوس الى الرسول صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته **الثالث** هب انا سلمنا ۝
ان الشيطان يوسوس وانه صلى الله عليه وسلم يقبل اثر وسوسته الا انا نخص هذه الحالة بترك الافضل ۝
والاولى قال صلى الله عليه وسلم وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة ۝ ۝
المسئلة الرابعة الاستعاذة بالله عند هذه الحالة ان يتذكر المرء عظيم نعم الله عليه
وشديد عقابه فيدعوه كل واحد من هذين الامرين الى الاعراض عن مقتضى الطبع والاقبال
على امر الشرع المسئلة الخامسة هذا الخطاب وان خص الله به الرسول الا انه تاديب عام لجميع المكلفين
لان الاستعاذة بالله على السبيل الذي ذكرناه لطف مانع من تاثير وساوس الشيطان ولذلك قال
تعالى واذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين امنوا وعلى ربهم
يتوكلون واذا ثبت بالنص ان لهذه الاستعاذة اثرا في دفع نزغ الشيطان وجبت المواظبة عليه
في اكثر الاحوال **المسئلة السادسة** قوله انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة
باللسان لا تفيد الا اذا حضر في القلب العلم بمعنى الاستعاذة فكانه تعالى قال اذكر لفظ الاستعاذة
بلسانك فاني سميع واستحضر معاني الاستعاذة بعقلك وقلبك فاني عليم بما في ضميرك وفي الحقيقة القول
اللساني بدون المعارف القلبية عديم الفايدة والاثر ۝ **قوله تعالى**
ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم
في الغي ثم لا يقصرون في الاية مسائل **المسئلة الاولى** اعلم انه تعالى بين في الاية
[illegible] ان الرسول لا يحصل له من الشيطان الا النزغ
الذي هو كالابتدا في الوسوسة وجوز على المتقين ما يزيد عليه وهو ان يمسهم طايف من الشيطان ۝
وهذا المس يكون لا محالة ابلغ من النزغ **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير وابو عمرو
والكسائي طيف بغير الف والباقون طايف بالالف قال الواحدي رحمة الله عليه اختلفوا في الطيف
فقيل انه مصدر قال ابو زيد [illegible] طاف يطوف طوفا وطوافا اذا اقبل وادبر واطاف يطيف
اطافة اذا جعل يستدير بالقوم وياتيهم من نواحيهم وطاف الخيال يطيف طيفا اذا الم في المنام
قال ابن الانباري وجايز ان يكون الطيف اصله طيف الا انهم استثقلوا التشديد فحذفوا
احدى اليايين وابقوا ياء ساكنة فعلى القول الاول هو مصدر [illegible]
هين وهين وميت [illegible]
هذا هو الاصل [illegible] والوسوسة [illegible]
الحالة قال الازهري الطيف في كلام العرب الجنون [illegible]
واما الطايف فيجوز ان يكون بمعنى الطيف [illegible]

وفاعله قال الفراء في هذه الاية الطايف والطيف سواء وهو ما كان كالخيال الذي يلم بالانسان ۵
ومنهم من قال الطيف كالخطرة والطايف كالخاطر **المسألة الثالثة** اعلم ان النفس
انما تهيج بالانسان اذا استقبح من المغضوب عليه عملا من الاعمال ثم اعتقد من نفسه كونه قادرا
واعتقد في المغضوب عليه كونه عاجزا عن الدفع فعند حصول هذه الاعتقادات الثلاثة اذا كان
واقعا في ظلمات عالم الاجسام فيعتبر بظواهر الامور فاما اذا انكشف له نور من عالم الغيب زالت
هذه الاعتقادات الثلاثة من جهات كثيرة اما الاعتقاد الاول وهو استقباح ذلك الفعل من المغضوب
عليه فاذا انكشف له انه انما اقدم على ذلك العمل لانه خلق فيه داعية جازمة راجحة ومتى خلق الله فيه
تلك الداعية امتنع منه ان لا يقدم على ذلك العمل فاذا تجلى هذا المعنى زال الغضب وانما يخطر ببال
الانسان ان الله مكنه من هذه الحالة ومتى كان الامر كذلك فلا سبيل الى تركها فعند ذلك يفتر غضبه
واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصايب **واما
الاعتقاد الثاني والثالث** وهو اعتقاده في نفسه كونه قادرا وكون المغضوب
عليه عاجزا فهذان الاعتقادان ايضا فاسدان من وجوه احدها ان يعتقد انه لو اتى بالعمل فالله كان
قادرا عليه وهو كان اسيرا في قبضة قدرة الله ثم انه تجاوز عنه وثانيها ان المغضوب عليه كما انه
عاجز في يد الغضبان فكذلك الغضبان عاجز بالنسبة الى قدرة الله تعالى وثالثها ان يتذكر الغضبان
ما امره الله به من ترك امضاء الغضب والرجوع الى ترك الايذاء والايحاش ورابعها ان يتذكر انه
اذا امضى الغضب وانتقم كان شريكا للسباع المؤذية والحيات القاتلة وان ترك الانتقام واختار
العفو كان شريكا لاكابر الانبياء والاولياء وخامسها ان يتذكر انه ربما انقلب ذلك الضعيف قويا
قادرا عليه فحينئذ ينتقم منه على اسوء الوجوه اما اذا عفا كان ذلك احسانا منه اليه وبالجملة فالمراد من قوله
تعالى اذا مسهم طيف من الشيطان ما ذكرناه من الاعتقادات الثلاثة والمراد من قوله تذكروا ما ذكرناه من الوجوه
التي تفيد ضعف تلك الاعتقادات وقوله فاذا هم مبصرون معناه اذا حضرت هذه التذكرات
في عقولهم ففي الحال يزول مس طايف الشيطان ويحصل الاستبصار والانكشاف والتجلي ويحصل الخلاص
من وسوسة الشيطان **المسألة الرابعة** قوله فاذا هم مبصرون معنى اذا ۵
ههنا المفاجاة كقولك خرجت فاذا زيد واذا في قوله اذا مسهم تستدعي جزاء كقولك اتيك اذا احمر البسر
اما قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون ففيه مسايل **المسألة الاولى** اختلفوا
في قوله واخوانهم الى ماذا يعود على قولين **الاول** وهو الاظهر ان المعنى واخوان
الشياطين يمدون الشياطين في الغي وذلك لان شياطين الانس اخوان لشياطين الجن فشياطين الانس
يغوون الناس فيكون ذلك امدادا منهم لشياطين الجن على الاغواء والاضلال والقول الثاني ان اخوان
الشياطين هم الناس الذين ليسوا بمتقين فان الشياطين يكونون مددا لهم فيه والقولان مبنيان على
ان لكل كافر اخا من الشياطين المسألة الثانية تفسير الامداد تقوية تلك الوسوسة والاقامة
عليها وشغل النفس عن الوقوف على قبايحها ومعايبها **المسألة الثالثة** قرا نافع يمدونهم
بضم الياء وكسر الميم من الامداد والباقون يمدونهم بفتح الياء وضم الميم وهما لغتان مد يمد وامد يمد
وقيل مد معناه جذب وامد معناه من الامداد قال الواحدي عامة ما جاء في التنزيل مما يحمد ويستحب
امددت على افعلت كقوله انما نمدهم به من مال وبنين وقوله وامددناهم بفاكهة وقوله اتمدونن
بمال وما كان بخلافه فانه يجيء على مددت قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون فالوجه ههنا قراءة العامة
ومن ضم الياء استعمل ما هو للخير لضده كقوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ثم لا يقصرون ۵
قال الليث الاقصار الكف عن الشيء قال ابو زيد اقصر فلان عن الشيء يقصر اقصارا اذا كف عنه وانتهى
قال ابن عباس ثم لا يقصرون عن الضلال والاضلال اما الغاوي ففي الضلال واما المغوي ففي الاضلال
قوله تعالى وان لم تاتهم باية قالوا لولا اجتبيتها قل انما اتبع ما يوحى الي
من ربي هذا بصاير من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان شياطين
الانس والجن لا يقصرون عن الاغواء والاضلال بين في هذه الاية نوعا من انواع الاغواء والاضلال وهو انهم
كانوا يطلبون ايات معينة ومعجزات مخصوصة على سبيل التعنت كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض

ينبوعا ثم انه اذا اتاهم صلى الله عليه وسلم ما كان ياتيهم بعد ذلك قالوا لولا اجتبيتها قال الفراء تقول
العرب اجتبيت الكلام واختلقته وارتجلته اذا افتعلته من قبل نفسك والمعنى لولا تقولتها وافتعلتها وجئت بها من عند
نفسك لانهم كانوا يقولون ان هذا الا افك مفترى او يقال هلا اقترحتها على الهك ومعبودك ان كنت صادقا
في ان الله يقبل دعاءك ويجيب التماسك وعند هذا امر رسوله ان يذكر الجواب الشافي وهو قوله قل انما اتبع ما يوحى
الي من ربي ومعناه ليس لي ان اقترح على ربي في امر من الامور وانما انتظر الوحي فكل شيء اكرمني به قلته
والا فالواجب السكوت وترك الاقتراح ثم بين ان عدم الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح ۵
في الغرض لان ظهور القران على وفق دعواه معجزة بالغة قاهرة فاذا ظهرت هذه المعجزة الواحدة كانت كافية
في تصحيح النبوة فكان طلب الزيادة من باب التعنت فذكر في وصف القران الفاظا ثلاثة اولها قوله هذا
بصاير من ربكم اصل البصيرة الابصار ولما كان القران سببا لبصاير العقول في دلايل التوحيد والنبوة والمعاد
اطلق عليه لفظ البصيرة تسمية للسبب باسم المسبب **وثانيها** قوله وهدى والفرق بين هذه
المرتبة وما قبلها ان الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان احدهما الذين بلغوا في هذه المعارف
الى حيث صاروا كالمشاهدين لها وهم اصحاب عين اليقين والثاني الذين ما بلغوا الى ذلك الحد الا انهم وصلوا الى درجات
المستدلين وهم اصحاب علم اليقين فالقران في حق الاولين وهم السابقون بصاير وفي حق القسم الثاني وهم المقتصدون
هدى وفي حق عامة المؤمنين رحمة ولما كانت الفرق الثلاث من المؤمنين لاجرم قال لقوم يؤمنون **قوله تعالى**
واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون اعلم انه تعالى لما عظم شان القران بقوله هذا بصاير من ربكم
اردفه بقوله واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وفي الاية مسايل **المسألة الاولى**
الانصات السكوت للاستماع يقال نصت وانصت وانتصت بمعنى واحد المسألة الثانية لا شك ان قوله فاستمعوا
له وانصتوا امر وظاهر الامر للوجوب فمقتضاه ان يكون الاستماع والسكوت واجبا وللناس فيه اقوال الاول وهو قول
الحسن وقول اهل الظاهر انا نجري هذه الاية على عمومها ففي اي موضع قرا الانسان القران وجب على كل احد استماعه ۵
والسكوت فعلى هذا القول يجب الانصات لقاري الطريق ومعلم الصبيان والقول الثاني انها نزلت في تحريم الكلام
في الصلوة قال ابو هريرة كانوا يتكلمون في الصلوة فنزلت هذه الاية فامروا بالانصات وقال قتادة كان الرجل
ياتي وهم في الصلوة فيسالهم كم صليتم وكم بقي وكانوا يتكلمون في الصلوة بحوايجهم فانزل الله تعالى هذه الاية
والقول الثالث ان الاية نزلت في ترك الجهر بالقراءة وراء الامام قال ابن عباس قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الصلوة المكتوبة وقرا اصحابه وراءه رافعين اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الاية وهو قول ابي حنيفة ۵
واصحابه **والقول الرابع** انها نزلت في السكوت عند الخطبة وهذا قول سعيد بن جبير
ومجاهد وعطا وهذا القول منقول عن الشافعي وكثير من الناس قد استبعد هذا القول وقال اللفظ عام ۵
وكيف يجوز قصره على هذه الصورة الواحدة وانا اقول هذا القول في غاية البعد لان لفظ اذا تفيد الارتباط
ولا تفيد التكرير والدليل عليه ان الرجل اذا قال لامراته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار مرة واحدة طلقت
طلقة واحدة فاذا دخلت الدار ثانيا لم تطلق بالاتفاق لان كلمة اذا لا تفيد التكرار واذا ثبت هذا فنقول
قوله واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لا يفيد الا وجوب الانصات مرة واحدة فلما اوجبنا الاستماع عند
قراءة القران في الخطبة فقد وفينا بموجب اللفظ فلم يبق في اللفظ دلالة على ما وراء هذه الصورة سلمنا ان اللفظ
يفيد العموم الا انا نقول بموجب الاية وذلك لان عند الشافعي يسكت الامام وحينئذ يقرا الماموم الفاتحة
في حال سكتة الامام كما قال ابو سلمة للامام سكتتان فاغتنم القراءة في ايهما شئت وهذا السؤال اورده الواحدي
في البسيط **ولقائل** ان يقول سكوت الامام اما ان نقول انه من الواجبات او ليس من الواجبات
والاول باطل بالاجماع والثاني فبتقدير ان يجوز له ان لا يسكت فبتقدير ان لا يسكت يلزم ان تحصل قراءة الماموم مع
قراءة الامام وذلك يفضي الى ترك الانصات عند قراءة الامام وايضا فهذا السكوت ليس له حد محدود ومقدار مخصوص والسكتة
المامومين مختلفة بالثقل والخفة فربما لا يتمكن الماموم من اتمام قراءة الفاتحة في مقدار سكوت الامام وحينئذ
يلزم المحذور المذكور وايضا فالامام انما يبقى ساكتا ليتمكن الماموم من اتمام القراءة وحينئذ يصير الامام ماموما
والماموم اماما لان الامام في هذا السكوت يصير كالتابع للماموم وذلك غير جايز فثبت ان هذا السؤال الذي اورده
الواحدي ضعيف وذكر الواحدي في البسيط ان الاية مجملة فقال ان الانصات هو ترك الجهر والعرب
تسمي ترك الجهر انصاتا وان كان يقرا في نفسه اذا لم يسمع احدا **ولقائل** ان يقول انه تعالى امر اولا

بالاستماع واشتغاله بالقراءة يمنعه من الاستماع لان السماع غير والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بذلك الكلام المسموع على الوجه الكامل قال تعالى لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى والمراد ما ذكرناه واذا ثبت هذا ظهر ان الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة

الثالث

وهو المعتمد ان نقول الفقهاء اجمعوا على انه يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد فهب ان عموم قوله واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب اخص من ذلك العموم وثبت ان عموم القران يخص بخبر الواحد فلزم المصير الى تخصيص عموم هذه الاية بهذا الخبر وهذا السؤال حسن والسؤال الرابع ان نقول مذهب مالك وهو القول القديم للشافعي انه لا يجوز للمأموم ان يقرأ الفاتحة في الصلوات الجهرية عملا بمقتضى هذا النص ويجب عليه القراءة في الصلوات السرية لان هذه الاية لا دلالة فيها على هذه الحالة وهذا ايضا سؤال حسن وفي الاية قول خامس وهو ان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا خطاب مع الكفار في ابتداء التبليغ وليس خطابا مع المسلمين وهذا القول حسن مناسب وتقريره انه تعالى حكى قبل هذه الاية ان اقواما من الكفار يطلبون ايات مخصوصة ومعجزات مخصوصة فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتيهم بها قالوا لولا اجتبيتها فامر الله تعالى رسوله ان يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي ان اقترح على ربي وليس لي الا ان انتظر الوحي ثم بين تعالى ان ترك الاتيان بتلك المعجزات التي اقترحوها لا يقدح في صحة النبوة لان القران معجزة تامة كافية في اثبات النبوة وعبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فلو قلنا ان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا المراد منه ترك قراءة المأموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الاية وبين ما قبلها تعلق بوجه من الوجوه وانقطع النظم وحصل فساد الترتيب وذلك لا يليق بكلام الله تعالى فوجب ان يكون المراد منه شيئا اخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القران بصائر وهدى ورحمة من حيث انه معجزة دالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وكونه كذلك لا يظهر الا بشرط مخصوص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قرأ القران على اولئك الكفار استمعوا له وانصتوا حتى يقفوا على فصاحته ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فحينئذ يظهر لهم كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيستغنوا بهذا القران عن طلب سائر المعجزات ويظهر لهم صدق قوله في صفة القران انه بصائر وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الاية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد ولو حملنا الاية على منع المأموم من القراءة خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت ان حمله على ما ذكرناه اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله واذا قرئ القران فاستمعوا له خطاب مع الكفار عند قراءة الرسول عليهم القران في معرض الاحتجاج بكونه معجزا على صحة نبوته وعند هذا يسقط استدلال الخصوم بهذه الاية من كل الوجوه

وما يقوي حمل الاية على ما ذكرناه وجوه

الاول

انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما حكى عنهم ذلك ناسب ان يأمرهم بالاستماع والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القران من الوجوه الكثيرة البالغة الى حد الاعجاز

والوجه الثاني

انه تعالى قال قبل هذه الاية هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون فحكم تعالى بكون هذا القران رحمة للمؤمنين على سبيل القطع والجزم ثم قال واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون فلو كان المخاطبون بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم المؤمنون لما قال لعلكم ترحمون لانه جزم قبل هذه الاية بكون القران رحمة للمؤمنين قطعا فكيف يقول بعده من غير فصل لعلكم ترحمون اما اذا قلنا ان المخاطبين بقوله فاستمعوا له وانصتوا هم الكفار صح حينئذ قوله لعلكم ترحمون لان المعنى فاستمعوا له وانصتوا فلعلكم تطلعون على ما فيه من دلائل الاعجاز فتؤمنون بالرسول فتصيرون مرحومين ثبت ان قولنا احسن من قولكم فلو قلنا انه خطاب مع المؤمنين لم يحسن ذكر لفظ لعل فيه ثبت ان حمل الاية على التأويل الذي ذكرناه اولى وحينئذ يسقط استدلال الخصم به من كل الوجوه ولا نتنا بالدليل ان هذا الخطاب ليس مختصا بالمؤمنين وانما جاء في الكفار وذلك زمان تبليغ الوحي والدعوة

قوله تعالى

واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والاصال ولا تكن من الغافلين في الاية مسائل

المسل

المسألة الاولى

اعلم انه تعالى لما قال واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا اعلم ان قارئا يقرأ القران بصوت عال حتى يمكنهم استماع القران ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول صلى الله عليه وسلم فكانت هذه الاية جارية مجرى امر الله محمدا صلى الله عليه وسلم بان يقرأ القران على القوم بصوت عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المقصود من تبليغ الوحي والرسالة ثم انه تعالى اردف ذلك الامر بان امره في هذه الاية بان يذكر ربه في نفسه والفائدة فيه ان انتفاع الانسان بالذكر انما يكمل اذا وقع الذكر بهذه الصفة لانه بهذا الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع

المسألة الثانية

انه تعالى امر رسوله بالذكر مقيدا بقيود

القيد الاول

واذكر ربك في نفسك والمراد بكونه ذاكرا لله في نفسه كونه عارفا بمعاني الاذكار التي يقولها بلسانه مستحضرا لصفات الجلال والعز والعلو والعظمة وذلك لان الذكر باللسان اذا كان عاريا عن الذكر بالقلب كان عديم الفائدة الا ترى ان الفقهاء اجمعوا على ان الرجل اذا قال بعت واشتريت مع انه لا يعرف معاني هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيئا فانه لا ينعقد البيع والشراء فكذا ههنا ويتفرع على ما ذكرنا احكام

الحكم الاول

سمعت ان بعض الاكابر من ارباب القلوب كان اذا اراد ان يأمر واحدا من المريدين بالخلوة والذكر امره اربعين يوما بالخلوة والتصفية ثم عند استكمال هذه المدة وحصول التصفية التامة يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين ويقول لذلك المريد اعتبر حال قلبك عند سماع هذه الاسماء فكل اسم وجدت قلبك عند سماعه قوي تأثره وعظم شوقه فاعرف ان الله انما يفتح ابواب المكاشفات عليك بواسطة المواظبة على ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف في هذا الباب

الحكم الثاني قال المتكلمون هذه الاية تدل على اثبات كلام النفس لانه تعالى امر رسوله بان يذكر ربه في نفسه ولا بد من الاعتراف بحصول الذكر النفساني ولا معنى لكلام النفس الا ذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من الذكر النفساني العلم والمعرفة قلنا هذا باطل لان الانسان لا يقدر على تحصيل العلم بالشيء ابتداء لانه لما ان يطلبه حال حصوله او حال عدم حصوله والاول باطل لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل ايضا لانه لا يكون متصورا لان الذهن غافل عنه والغافل عن الشيء يمتنع كونه طالبا له فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل التصورات فامتنع ورود الامر به والاية دالة على ورود الامر بالذكر النفساني فوجب ان يكون الذكر النفساني معنى مغايرا للمعرفة والعلم والتصور وذلك هو المطلوب

الحكم الثالث

انه قال واذكر ربك في نفسك ولم يقل واذكر الهك ولا سائر الاسماء وانما سماه في هذا المقام باسم كونه ربا واضاف نفسه اليه وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقريب والفضل والاحسان والمقصود منه ان يصير العبد فرحا مبتهجا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب مشعر بالتربية والفضل وعند سماع هذا الاسم يتذكر العبد اقسام انعام الله عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى اقل اقسامها كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فعند انكشاف هذا المقام في القلب يقوى الرجاء فاذا سمع بعد ذلك قوله تضرعا وخيفة عظم الخوف وحينئذ يحصل في القلب موجبات الرجاء وموجبات الخوف وعند ذلك يكمل الايمان على ما قال صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا الا ان ههنا دقيقة وهي ان سماع لفظ الرب يوجب الرجاء وسماع لفظ التضرع والخيفة يوجب الخوف فلما وقع الابتداء بما يوجب الرجاء علمنا ان جانب الرجاء اقوى

القيد الثاني من القيود المعتبرة في الذكر حصول التضرع واليه الاشارة بقوله تعالى تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل عليه القران والمعقول اما القران فقوله تعالى في سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل بانكشاف امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقصود انما يتم بقوله واذكر ربك في نفسك والثاني مشاهدة ذلة العبودية وذلك انما يحصل بقوله تضرعا فالانتقال من الذكر الى التضرع يشبه النزول من المعراج والانتقال من التضرع الى الذكر يشبه الصعود وعندها يتم معراج الارواح القدسية وههنا بحث وهو ان معرفة الله من لوازمها التضرع والخوف فما الفائدة في اعتبار هذا التضرع والخوف

واجيب عنه بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف على الاطلاق لانه ربما استحكم في عقل الانسان انه تعالى لا يعاقب احدا لان ذلك العقاب ايذاء للغير ولا فائدة للحق فيه واذا كان كذلك لم يعذب فاذا اعتقد هذا لم يحصل التضرع والخوف فلهذا السبب نص الله تعالى على انه لا بد منه

واجيب عنه بان الخوف على قسمين خوف العقاب وهو مقام المبتدئين وخو

الجلال وهو مقام التحقيق وهذا الخوف يمتنع الزوال وكل من كان عرف جلال الله كان في هذا الخوف
في قلبه اكمل **والجواب** عن هذا الجواب بان لاصحاب المكاشفات مقامين مكاشفة
الجمال ومكاشفة الجلال فاذا كوشفوا بالجمال عاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا ولابد في مقام الذكر
من رعاية الجانبين **القيد الثالث** قوله وخيفة وفي قراءة اخرى وخفية
قال الزجاج اصلها خوفة فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها واعلم ان هذا الخوف يقع على وجوه احدها
خوف التقصير في الاعمال وثانيها خوف الخاتمة والمحققون خوفهم من السابقة لانه انما يظهر في الخاتمة
ما سبق الحكم به في الفاتحة ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يقول جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة
وثالثها خوف انه كيف اقابل نعمة الله التي لا احصرها ولا احد لها بطاعاتي الناقصة واذكاري القاصرة وكان الشيخ
ابو بكر الواسطي يقول الشكر شرك فسالوني عن هذه الكلمة فقلت لعل المراد والله اعلم ان من حاول مقابلة
وجوه احسان الله بشكره فقد اشرك لان على هذا التقدير يصير كانه يقول منك النعمة ومني الشكر
ولا شك ان هذا شرك فاما اذا اتى بالشكر مع خوف التقصير مع الاعتراف بالذلة والخشوع فهناك
يشم منه رائحة العبودية واما القراءة الثانية وهي قوله وخفية فالاخفاء في حق المبتدئين يراد لصون
الطاعات عن شوائب الرياء والسمعة وفي حق المنتهين المقربين [illegible] الغيرة لان المحبة اذا استكملت [illegible]
الغيرة فاذا كمل هذا التوغل وحصل الفناء وقع الذكر في حيز الاخفاء بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من عرف
الله كل لسانه **القيد الرابع** قوله ودون الجهر من القول والمراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين
الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا وقال عن زكريا عليه
السلام اذ نادى ربه نداء خفيا قال ابن عباس وتفسير قوله ودون الجهر من القول المعنى ان يذكر ربه
على وجه يسمع نفسه فان حصول الذكر اللساني انما كان بحيث يسمع نفسه فانه يتاثر الخيال من ذلك الذكر
وتاثر الخيال يوجب قوة في الذكر العقلي الروحاني ولا يزال يتقوى كل واحد من هذه الاركان الثلاثة
وتنعكس انوار هذه الاذكار من بعضها الى بعض وتصير هذه الانعكاسات سببا لمزيد القوة والجلاء
والانكشاف والترقي من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور والظلام **والقيد الخامس**
قوله بالغدو والآصال وههنا مسائل **المسئلة الاولى** في لفظ الغدو
قولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا وغدوا ومنه قوله
تعالى غدوها شهر اي غدوها للسير ثم سمي وقت الغدو غدوا كما يقال دنا الصباح اي دنا وقته ودنا
الامساء اي وقته والقول الثاني ان يكون الغدو جمع غدوة قال الليث الغدو جمع مثل الغدوات [illegible]
الغدوات غدوة واما الاصال فجمع اصل واحدها اصيل والاصيل [illegible] يقال جئناهم
موصلين اي عند الاصال ويقال الاصيل ماخوذ من الاصل واليوم بليلته انما يبتدأ في الشرع من اول
الليل وآخر نهار كل يوم متصل باول ليل اليوم الثاني فسمي آخر النهار اصيلا لكونه ملاصقا لما هو الاصل
لليوم الثاني **المسئلة الثانية** لم خص الغدو والاصال بهذا الذكر والحكمة
فيه ان عند الغدوة انقلب الانسان من النوم الذي هو كالموت الى اليقظة التي هي كالحيوة والعالم
انتقل من الظلمة التي هي طبيعة عدمية الى النور الذي هو طبيعة وجودية واما عند الاصال فالامر
بالضد لان الانسان ينتقل فيه من الحيوة الى الموت والعالم ينقلب فيه من النور الخالص الى الظلمة الخالصة
ففي هذين الوقتين يحصل هذان النوعان من التغير العجيب القوي القاهر ولا يقدر على مثل هذا التغيير
الا الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية فلهذه الحكمة العجيبة خص الله تعالى هذين
الوقتين بالامر بالذكر ومن الناس من قال ذكر هذين الوقتين والمراد مداومة الذكر والمواظبة عليه بقدر
الامكان كما روي عن ابن عباس انه قال في قوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم لو حصل لابن آدم حالة
رابعة سوى هذه الاحوال لامر الله بالذكر عندها والمراد منه انه تعالى امر بالذكر على الدوام **والقيد
السادس** قوله تعالى ولا تكن من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والاصال دل على انه
يجب ان يكون الذكر حاصلا في كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين يدل على ان الذكر القلبي يجب
ان يكون دائما وان لا يغفل الانسان لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية
والقوة الانسانية وتحقيق القول ان بين الروح وبين البدن علاقة عجيبة لان كل اثر حصل في جوهر الروح نزل

منه

منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل في البدن صعدت منه نتائج الى الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل
الشيء الحامض ضرس سنه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه فهذه اثار تنزل من الروح الى البدن وايضا
اذا واظب الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر النفس فهذه اثار
صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا حضر الذكر اللساني فاذا ذكر الذكر اللساني بحيث
يسمع نفسه حصل اثر من ذلك الذكر اللساني في الخيال ثم يصعد من ذلك الاثر الخيالي مزيد انوار واسرار الى
جوهر الروح ثم تنعكس من تلك الاشراقات الروحانية آثار زائدة الى اللسان ومنه الى الخيال
ثم مرة اخرى الى العقل ولا يزال تنعكس هذه الانوار من هذه المرايا بعضها الى البعض ويتقوى بعضها
ويستكمل بعضها ببعض ولما كانت لا نهاية لمراتب انوار [illegible] لا جرم لا نهاية لسفر العارفين في هذه
المقامات العالية القدسية وذلك بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم ان قوله تعالى واذكر ربك
في نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه عام في حق كل المكلفين ولكل احد
درجة مخصوصة ومرتبة معينة بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال في صفة الملائكة وما منا
الا له مقام معلوم **قوله تعالى** ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته
ويسبحونه وله يسجدون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لما رغب الله تعالى
رسوله في الذكر وفي المواظبة عليه ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه في ذلك فقال ان الذين عند ربك لا يستكبرون
عن عبادته والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وعصمتهم وبراءتهم عن بواعث الشهوة
والغضب وحوادث الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع
فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم الجسمانيات ومستعد للذات البشرية والبواعث النفسانية
اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا السبب قال عيسى عليه السلام واوصاني بالصلاة والزكاة ما
دمت حيا وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم واعبد ربك حتى ياتيك اليقين **المسئلة الثانية**
المشبهة تمسكوا بقوله تعالى ان الذين عند ربك قالوا ولفظ عند مشعر بالمكان والجهة وجوابه انا
ذكرنا البراهين الكثيرة العقلية والنقلية في هذه السورة عند تفسير قوله ثم استوى على العرش على
انه يمتنع كونه تعالى حاصلا في المكان والجهة واذا ثبت هذا فنقول وجب المصير الى التاويل وبيانه من وجوه
الاول انه تعالى قال وهو معكم ولا شك ان هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا ههنا وثانيها
الاخبار الربانية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولا خلاف ان هذه العندية ليست لاجل المكان
والجهة فكذا ههنا **والوجه الثاني** ان المراد القرب بالشرف يقال للوزير قرب
عظيم من الامير وليس المراد منه القرب بالجهة لان البواب والفراش يكون اقرب الى الملك في الجهة والحيز
والمكان من الوزير فعلمنا ان القرب المعتبر هو القرب بالشرف لا القرب بالجهة **والوجه الثالث**
ان هذا تشريف للملائكة باضافتهم الى الله سبحانه من حيث انه اسكنهم في المكان الذي كرمه وشرفه
وجعله منزل الانوار ومصعد الارواح والطاعات والكرامات **والوجه الرابع** انما قال تعالى في صفة
الملائكة الذين عند ربك لانهم رسل الله الى الخلق كما يقال ان عند الخليفة جيشا عظيما وان كانوا متفرقين في البلاد
فكذا ههنا **المسئلة الثالثة** تمسك ابو بكر الاصم بهذه الاية في اثبات ان الملائكة
افضل من البشر قال لانه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالعبادة والذكر قال ان الذين عند ربك
لا يستكبرون عن عبادته والمعنى فانت اولى واحق بالعبادة وهذا الكلام انما يصح لو كان الملائكة
افضل منه **المسئلة الرابعة** ذكر من طاعاتهم اولا كونهم يسبحونه وقد عرفت ان التسبيح
عبارة عن تنزيه الله تعالى عن كل سوء وذلك يرجع الى المعارف والعلوم ثم انه لما ذكر التسبيح اردفه بذكر
السجود وذلك يرجع الى اعمال الجوارح وهذا الترتيب يدل على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال
القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح وايضا فقوله وله يسجدون يفيد الحصر ومعناه انهم لا يسجدون لغير الله
فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمراد انهم سجدوا لادم والجواب
قال الشيخ الغزالي رحمه الله الذين سجدوا لادم ملائكة الارض فاما عظماء ملائكة السموات فلا وقيل ايضا ان قوله
وله يسجدون يفيد انهم ما سجدوا لغير الله فهذا يفيد العموم وقوله فسجدوا لادم خاص والخاص مقدم على العام [illegible]
واعلم ان الايات الدالة على كون الملائكة مستغرقين في العبودية كثيرة كقوله تعالى حكاية عنهم وانا لنحن الصافون

وانا لنحن المسبحون وقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والله اعلم وقد فرغ المصنف
رضي الله عنه وارضاه من هذه السورة فيما بين المغرب والعشا لليلة الاحد التاسع عشر من ذي الحجة
سنة احدى وستمايه ثم ذكر بعد فراغه منه واسال الله العظيم بحق القران العظيم والفرقان الكريم حسن
الخاتمة لي ولولدي محمد المتوفي في غرة العمر انه قريب مجيب

سورة الانفال [illegible] ايات

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله تعالى يسلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مومنين اعلم ان قوله يسلونك عن الانفال يقتضي البحث عن اربعة اشيا السايل والمسول وحقيقة النفل وذلك السوال عن اي الاحكام كان **اما البحث الاول** وهو ان السايل من كان فنقول ان قوله يسلونك اخبار عمن لم يسبق ذكره وحسن ذلك هنا لان حالة النزول كان السايل عن هذا السوال معلوما معينا فانصرف هذا اللفظ اليهم ولا شك انهم كانوا اقواما لهم تعلق بالغنايم والانفال وهم اقوام من الصحابة واما البحث الثاني وهو ان المسول من كان فلا شك انه هو النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الازهري النفل والنافلة ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنايم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم الذين لم تحل الغنايم لهم وصلوة التطوع نافلة لانها زايدة على الفرض الذي هو الاصل وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سال **واما البحث الرابع** وهو ان السوال عن اي احكام الانفال فنقول فيه وجهان **الاول** لفظ السوال وان كان مبهما الا ان بعض الجواب يدل على ان السوال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى ويسلونك عن المحيض ويسلونك عن اليتامى فعلم منه انه سوال عن حكم من احكام المحيض واليتامى وذلك الحكم غير معين الا ان الجواب كان معينا لانه تعالى قال في المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النسا في المحيض فدل هذا الجواب على ان ذلك السوال كان سوالا عن مخالطة النسا في المحيض وقال في اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فدل هذا الجواب على ان ذلك السوال كان واقعا عن التصرف في مالهم ومخالطتهم في المواكلة وايضا قال تعالى ويسلونك عن الروح ولم يذكر فيه ما يدل على ذلك السوال عن اي الاحكام الا انه قال في الجواب قل الروح من امر ربي فدل هذا الجواب على ان ذلك السوال كان عن كون الروح محدثا او قديما فكذا هاهنا لما قال في جواب السوال عن الانفال قل الانفال لله والرسول دل هذا على انهم سالوه عن الانفال كيف مصرفها ومن المستحق لها والقول الثاني ان قوله يسلونك عن الانفال اي من الانفال والمراد من هذا السوال الاستعطا على ما روي في الخبر انهم كانوا يقولون يا رسول الله اعطنا كذا واعطنا كذا ولا يبعد اقامة عن مقام من هذا قول عكرمة وقرا عبد الله يسلونك الانفال **والبحث الخامس** وهو شرح اقوال المفسرين في المراد بالانفال فنقول ان الانفال التي سالوا عنها يقتضي ان يكون قد وقع بينهم التنازع والتنافس فيها ويدل عليه وجوه ثلاثة احدها ان قوله قل الانفال لله والرسول يدل على ان المقصود منه منع القوم عن المخاصمة والمنازعة وثانيها قوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم يدل على انهم سالوا عن ذلك بعد ان وقعت الخصومة بينهم وثالثها ان قوله واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مومنين يدل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد من هذه الانفال الغنايم وهي الانفال الماخوذة من الكفار قهرا ويحتمل ان يكون المراد غيرها **اما الاول** ففيه وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم قسم ما غنم يوم بدر على من حضر وعلى اقوام لم يحضروا ايضا وهم ثلاثة من المهاجرين وخمسة من الانصار اما المهاجرون فاحدهم عثمان بن عفان فانه صلى الله عليه وسلم تركه على ابنته لانها كانت مريضة وطلحة وسعيد بن زيد فانه صلى الله عليه وسلم كان قد بعثهما للتجسس عن خبر العير وخرجا في طريق الشام واما الخمسة من الانصار فابو لبابة بن عبد المنذر خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة وعاصم خلفه على العالية والحرث بن حاطب رده من الروحا الى عمرو بن عوف لشي بلغه عنه والحرث بن الصمة اصابته علة بالروحا وخوات بن جبير فهولا لم يحضروا وضرب النبي صلى الله عليه وسلم لهم في تلك الغنايم بسهم فوقع من غيرهم فيه منازعة فنزلت هذه الاية بسببه وثانيها روي انه يوم بدر قال الشبان قتلوا واسروا والاشياخ وقفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المصاف فقال الشبان الغنايم لنا لانا قتلنا وهزمنا وقال الاشياخ كنا ردا لكم ولو انهزمتم لانحزتم الينا فلا تذهبوا بالغنايم دوننا فوقعت المخاصمة بهذا السبب فنزلت الاية وثالثها قال الزجاج الانفال الغنايم وانما سالوا عنها لانها كانت حراما على من كان قبلهم وهذا الوجه ضعيف لان على هذا التقدير يكون المقصود من هذا السوال طلب حكم الله تعالى فقط وقد بينا بالدليل ان هذا السوال كان مسبوقا بمنازعة ومخاصمة **واما الاحتمال الثاني** وهو ان يكون المراد من الانفال شيا سوى الغنايم فعلى هذا التقدير في تفسير الانفال ايضا وجوه احدها قال ابن عباس في بعض الروايات المراد من الانفال ما شذ عن المشركين الى المسلمين من غير قتال من دابة او عبد او متاع فهو الى النبي صلى الله عليه وسلم يضعه حيث يشا وثانيها الانفال الخمس الذي جعله الله لاهل الخمس وهو قول مجاهد قال فالقوم انما سالوه عن الخمس فنزلت الاية وثالثها ان الانفال هي السلب وهو الذي يدفع الى الغازي زايدا على سهمه من المغنم ترغيبا له في القتال كما اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او يقول فلكم نصفه او ثلثه او ربعه ولا يخمس النفل وعن سعد بن ابي وقاص انه قال قتل اخي عمير يوم بدر فقتلت به سعيد بن العاص واخذت سيفه فاعجبني فجئت به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت ان الله قد شفى صدري من المشركين فهب لي هذا السيف فقال ليس هذا لي ولا لك اطرحه في الموضع الذي وضعت الغنايم فيه فطرحته وبي ما لا يعلمه الا الله من قتل اخي واخذ سلبي فما جاوزت الا قليلا حتى جاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد انزلت سورة الانفال فقال يا سعد انك سالتني السيف وليس لي وانه قد صار لي فخذه قال القاضي وكل هذه الوجوه تحتمل الاية وليس فيها دلالة على ترجيح بعضها على البعض فان صح في الاخبار ما يدل على التعيين قضي به والا فان الكل محتمل وكما ان كل واحد منها جايز فكذلك ارادة الجميع جايزة فانه لا تناقض فيها والاقرب ان يكون المراد بذلك ما له صلى الله عليه وسلم ان ينفل غيره من جملة الغنيمة قبل حصولها وبعد حصولها لان ذلك يسوغ له تحريضا له على الجهاد وتقوية للنفوس كنحو ما كان ينفل واحدا في ابتدا الحارب ثباته في الحراب وعدا لرحمة او لعطية سلب القاتل او دراهم لبعض الحاضرين او نفله في الخمس الذي كان له صلى الله عليه وسلم تخصيص به وعلى هذا التقدير فيكون قوله قل الانفال لله والرسول المراد منه الامر الزايد على ما كان مستحقا للمجاهدين اما قوله تعالى قل الانفال لله والرسول ففيه ابحاث **البحث الاول** المراد منه ان حكمها مختص بالله وبرسوله يامر الله بقسمتها على ما تقتضيه حكمته ويمتثل الرسول امر الله فيها وليس الامر في قسمتها مفوضا الى راي احد **البحث الثاني** قال مجاهد وعكرمة والسدي انها منسوخة بقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول وذلك لان قوله قل الانفال لله والرسول يقتضي ان يكون الغنايم كلها للرسول فنسخها الله باية الخمس وهو قول ابن عباس في بعض الروايات واجيب عنه من وجوه **الاول** ان قوله قل الانفال لله والرسول معناه ان الحكم فيها لله والرسول وهذا المعنى باق ولا يمكن ان يصير منسوخا ثم انه تعالى حكم بكون اربعة اخماسها للغانمين الثاني ان اية الخمس تدل على كون الغنيمة ملكا للغانمين والانفال هاهنا مفسرة لا بالغنايم بل بالسلب وبنفل الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض الناس مصلحة من المصالح ثم قال تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وفيه ابحاث **البحث الاول** معناه فاتقوا عقاب الله ولا تقدموا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الاموال وارضوا بما يحكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم **البحث الثاني** قوله واصلحوا ذات بينكم اي واصلحوا الاحوال التي بينكم فلما كانت الاحوال زايغة في البين قيل لها ذات البين كما ان الاسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور ثم قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مومنين والمعنى انه تعالى نهاهم عن مخالفة حكم الرسول بقوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ثم اكد ذلك بان امرهم بطاعة الرسول بقوله واطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التاكيد فقال ان كنتم مومنين والمراد ان الايمان الذي دعاكم الرسول اليه ورغبتم فيه لا يتم حصوله الا بالتزام

من الطاعة فاحذروا الخروج عنه واحتج من قال ترك الطاعة توجب زوال الايمان بهذه الاية وتقريره
ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وههنا الايمان معلق على الطاعة بكلمة ان فيلزم عدم
الايمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسئلة مذكور في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه **قوله تعالى**
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون
الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة
ورزق كريم اعلم انه تعالى قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين واقتضى ذلك كون الايمان مستلزما ل
للطاعة شرح ذلك في هذه الاية مزيد شرح وتفصيل وبين ان الايمان لا يحصل الا عند حصول هذه الطاعات
فقال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واعلم ان هذه الاية تدل على ان الايمان لا يحصل الا عند حصول
امور خمسة **الاول** قوله اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي يقال وجل يوجل وجلا
فهو وجل واوجل اذا خاف قال الشاعر

لعمرك ما ادري واني لاوجل * على اينا تغدو المنية اول

والمراد ان المؤمن انما يكون مؤمنا اذا كان خائفا من الله ونظيره قوله تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله
والذين هم من عذاب ربهم مشفقون وقوله والذين هم في صلاتهم خاشعون وقال اصحاب الحقائق الخوف
على قسمين خوف العقاب وخوف الجلال والعظمة اما خوف العقاب فهو للعصاة واما خوف الجلال
والعظمة فهو لا يزول عن قلب احد من المخلوقات سواء كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا وذلك لانه تعالى
غني لذاته عن كل الموجودات وما سواه من الموجودات محتاجون اليه والمحتاج اذا حضر عند الملك الغني
هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل بمجرد علمه بكونه غنيا عنه وكونه محتاجا اليه يوجب
تلك المهابة وذلك الخوف اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من الوجل القسم الاول فذلك لا يحصل من مجرد
ذكر الله وانما يحصل من ذكر عقاب الله وهذا هو اللائق بهذا الموضع لان المقصود من هذه الاية الزام اصحاب
بدر طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في قسمة الانفال اما ان كان المراد من الوجل القسم الثاني فذلك لازم
من مجرد ذكر الله ولا حاجة في الاية الى الاضمار **فان قيل** انه تعالى قال ههنا وجلت قلوبهم وقال
في اية اخرى وتطمئن قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وايضا قال في اية اخرى ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى
ذكر الله قلت الاطمئنان انما يكون من ثلج اليقين وشرح الصدر بمعرفة التوحيد والوجل انما يكون من خوف
العقوبة ولا منافاة بين هاتين الحالتين بل نقول هذان الوصفان اجتمعا في اية واحدة وهي قوله تقشعر منه
جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله والمعنى انه تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله
ثم تلين جلودهم وقلوبهم عند رجاء ثواب الله **الصفة الثانية** قوله تعالى واذا تليت
عليهم اياته زادتهم ايمانا وهو كقوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا ثم فيه مسائل

المسئلة الاولى زيادة الايمان الذي هو التصديق على وجهين **الاول**
وهو الذي عليه عامة اهل العلم على ما حكاه الواحدي ان كل من كانت الدلائل عنده اكثر واقوى كان ازيد ايمانا
لان عند حصول كثرة الدلائل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لو وزن
ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد ان معرفته بالله اقوى ولقائل ان يقول المراد من هذه الزيادة اما قوة
الدليل او كثرة الدلائل اما قوة الدليل فباطل وذلك لان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات فتلك المقدمات
اما ان يكون مجزوما بها جزما مانعا من النقيض او لا يكون كذلك فان كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل
مقدمات ذلك الدليل امتنع كون بعض الدلائل اقوى من بعض على هذا التفسير لان الجزم المانع من النقيض لا يقبل
التفاوت وان كان الجازم المانع من النقيض غير حاصل اما في الكل او في البعض فلا يكون دليلا بل امارة
والنتيجة الحاصلة لا تكون علما بل ظنا فثبت بما ذكرنا ان حصول التفاوت في الدلائل بسبب القوة محال واما
حصول التفاوت بسبب كثرة الدلائل فالامر كذلك لان الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد ان كان
مانعا من النقيض فيمتنع ان يصير اقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة وان كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل كان
امارة ولم تكن النتيجة معلومة بل مظنونة فثبت ان هذا التاويل ضعيف واعلم ان المراد من هذه الزيادة
الدوام وعدم الدوام وذلك لان بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدليل والمدلول الا لحظة واحدة ومنهم
من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين اوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة

الوجه

الوجه الثاني من زيادة التصديق انهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله ولما كانت التكاليف متوالية
في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم متعاقبة فعند حدوث كل تكليف يزيدون تصديقا واقرارا ومن المعلوم ان من
صدق انسانا في شيئين كان تصديقه به اكثر من تصديق من صدقه في شيء واحد فقوله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
معناه انهم كلما سمعوا اية جديدة اتوا باقرار جديد فكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق وفي الاية وجه ثالث وهو ان كمال
قدرة الله وحكمته انما يعرف بواسطة اثار حكمته في مخلوقاته وهذا بحر لا ساحل له وكلما وقف عقل الانسان على اثار حكمة الله
في تخليق شيء انتقل منه الى طلب حكمته في تخليق شيء اخر فقد انتقل من مرتبة الى مرتبة اخرى اعلى منها واشرف واكمل منها
ولما كانت هذه المراتب لا نهاية لها لا جرم لا نهاية لمراتب التجلي والكشف **المسئلة الثانية** اختلفوا
في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان اما الذين قالوا الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فقد
احتجوا بهذه الاية من وجهين **الاول** ان قوله زادتهم ايمانا يدل على ان الايمان يقبل الزيادة ولو
كان الايمان عبارة عن المعرفة والاقرار لما قبل الزيادة الثاني انه تعالى لما ذكر هذه الامور قال في الموصوفين بها اولئك
هم المؤمنون حقا وذلك يدل على ان كل تلك الخصال داخلة في مسمى الايمان وقد روي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء
شعبة من الايمان واحتجوا بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجموع الاركان الثلاثة قالوا ان الاية صريحة في ان الايمان يقبل
الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان التفاوت فوجب ان يكون الايمان عبارة عن مجموع الاقرار والاعتقاد والعمل حتى ان
بسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان **المسئلة الثالثة** قوله واذا تليت
عليهم اياته زادتهم ايمانا ظاهره مشعر بان تلك الايات هي الموجبة لهذه الزيادة وليس كذلك لان الموجب هو سماع تلك الايات
او معرفة تلك توجب زيادة في المعرفة والتصديق **الصفة الثالثة** للمؤمنين قوله تعالى
وعلى ربهم يتوكلون واعلم ان صفة المؤمن ان يكون واثقا بصدق الله في وعده ووعيده وان يقول صدق الله ورسوله وان لا يكون ك
قول المنافقين ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا ثم نقول هذا الكلام يفيد الحصر ومعناه انهم لا يتوكلون الا على ربهم
وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة وهي ان الانسان يصير بحيث لا يبقى له اعتماد في امر من الامور الا على الله واعلم ان هذه
الصفات الثلاث مرتبة على احسن جهات الترتيب فان المرتبة الاولى هي الوجل من عقاب الله تعالى والمرتبة الثانية
هي الانقياد لمقامات تكاليف الله والمرتبة الاخيرة الانقطاع بالكلية عما سوى الله والاعتماد بالكلية على فضل الله بل الفناء
بالكلية عما سوى الله **الصفة الرابعة والخامسة** قوله الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون واعلم ان المراتب
الثلاث المتقدمة احوال معتبرة في القلوب والبواطن ثم انتقل الى رعاية احوال الظاهر ورأس الطاعات
المعتبرة في الظاهر ورئيسها بذل النفس في الصلاة وبذل المال في مرضاة الله ويدخل فيه الزكوات والصدقات
والصلات ويدخل فيه الانفاق في الجهاد ويدخل فيه الانفاق على المساجد والقناطر قالت المعتزلة انه تعالى مدح
من ينفق ما رزقه الله واجمعوا على انه لا يجوز الانفاق من الحرام وذلك يدل على ان الحرام لا يكون رزقا وقد سبق ذكر
هذا الكلام مرارا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الخمس اثبت للموصوفين بها امورا ثلاثة **الاول**
قوله اولئك هم المؤمنون حقا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قوله حقا فيه قولان
احدهما انه متصل بما قبله والمعنى اولئك هم المؤمنون حقا ثم ابتدا وقال لهم درجات عند ربهم والثاني ان الكلام تم عند قوله اولئك هم المؤمنون ثم ابتدا وقال حقا لهم درجات

المسئلة الثانية ذكروا في انتصاب قوله حقا وجوها الاول قال الفراء التقدير اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا والثاني قال سيبويه
انه مصدر مؤكد لما قبله والثالث قال الزجاج التقدير اولئك هم المؤمنون احق ذلك حقا

المسئلة الثالثة اتفقوا على انه يجوز للرجل ان يقول انا مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز ان يقول انا مؤمن حقا ام لا
فقال اصحاب الشافعي رضي الله عنه الاولى ان يقول الرجل انا مؤمن ان شاء الله ولا يقول انا مؤمن حقا وقال اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه
الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولا شك ان ذلك لاجل حصول الشك في الايمان
والثاني ان الايمان عند الشافعي عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل
والشك حاصل في ان هذه الاعمال هل هي مقبولة والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك في حصول
تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في حصول العمل فهذا القدر يوجب
كونه شاكا في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة فلما كان الايمان اسما للاعتقاد فقط لم يلزم كونه شاكا في حصول الايمان

لزم من حصول الشك في الاعمال حصول الشك في الايمان فثبت ان من قال الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه
وقوع الشك في الايمان ومن قال العمل خارج عن مسمى الايمان يلزمه نفي الشك عن الايمان ومن هذا ظهر ان الخلاف في اللفظ
فقط **اما المقام الثاني** ان يقول انا مومن ان شاء الله ليس لاجل الشك ولكن لاجل فيه وجوه الاول
ان كون الرجل مومنا اشرف صفاته واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مومن فكانه مدح نفسه باعظم
المدائح فوجب ان يقول ان شاء الله ليصير هذا سببا لحصول الانكسار في القلب وزوال العجب روي ان ابا حنيفة
قال لقتادة لم تستثني في ايمانك قال اتباعا لابراهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي فقال
ابو حنيفة هلا اقتديت به في قوله اولم تومن قال بلى قال مولانا رضي الله عنه كان لقتادة ان يجيب ويقول انه بعده
ان قال بلى قال ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمانينة وهذا يدل على انه لابد من قول ان شاء الله الثاني انه تعالى
ذكر في هذه الاية ان الرجل لا يكون مومنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهي الخوف من الله والاخلاص
في دين الله والتوكل على الله والاتيان بالصلاة والزكوة لوجه الله وذكروا في اول الاية ما يدل على الحصر وهو
قوله انما المومنون الذين هم كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر وذكر في اخر الاية قوله اولئك هم المومنون حقا
وهذا ايضا يفيد الحصر فلما دلت هذه الاية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بحصول
هذه الصفات الخمسة لاجرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله روي ان الحسن سأله رجل وقال امومن انت فقال
الايمان ايمانان فان كنت تسالني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فانا مومن وان كنت
تسالني عن قوله انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا ادري انا منهم ام لا **الثالث** ان
القران العظيم دل على ان كل من كان مومنا كان من اهل الجنة فالقطع بكونه مومنا يوجب القطع بكونه من اهل
الجنة وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مومن بالله حقا ثم لم يشهد بانه من اهل
الجنة فقد امن بنصف الاية والمقصود انه كما لا سبيل الى القطع بانه من اهل الجنة فكذلك لا سبيل الى
القطع بانه مومن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن المعرفة فعلى هذا الرجل انما يكون مومنا
في الحقيقة عندما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة حاصلة في القلب حاضرة
في الخاطر فاما عند زوال هذا المعنى فانه انما يكون مومنا بحسب حكم الله فاما في نفس الامر فلا اذا عرفت
هذا فليس يبعد ان يكون المراد بقوله ان شاء الله عائدا الى استدامة مسمى الايمان واستحضار معناه ابدا دائما من غير حصول
ذهول وغفلة وهذا المعنى محتمل **الخامس** ان اصحاب الموافاة الذين يموتون على الايمان
يقولون شرط كونه مومنا في الحال حصول الموافاة على الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت ويكون
مجهولا والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن ان يقال انا مومن ان شاء الله **السادس** ٥
ان يقال انا مومن ان شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان الرجل وان كان مومنا
في الحال الا ان بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم يحصل فائدة
اصلا فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى **السابع** ان ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول
الجزم والقطع الا ترى انه تعالى قال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وهو تعالى منزه
عن الشك والريب فثبت انه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى فكذا ههنا الاولى ذكر هذه الكلمة الدالة
على تفويض الامر الى الله تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان **الثامن** ان جماعة من السلف ذكروا هذه
الكلمة ورأينا له ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله اولئك هم المومنون حقا وهم المومنون في علم الله وفي حكمه
وذلك يدل على وجود جمع يكونون مومنين ولا يكونون كذلك فالمومن يقول ان شاء الله حتى يجعله الله ببركة هذه الكلمة
من القسم الاول لا من القسم الثاني اما القائلون بانه لا يجوز ذكر هذه الكلمة فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه ٥
الاول ان المتحرك يجوز له ان يقول انا متحرك ولا يجوز له ان يقول انا متحرك ان شاء الله
وكذا القول في القائم والقاعد فكذا ههنا وجب ان يكون المومن مومنا وان كان لا يجوز ان يقال انا مومن ان شاء الله
وكما ان خروج الجسم عن كونه متحركا في المستقبل لا يمنع من الحكم عليه بكونه متحركا حال قيام الحركة به فكذلك
احتمال زوال الايمان في المستقبل لا يقدح في كونه مومنا في الحال **الثاني** انه تعالى قال اولئك
هم المومنون حقا فقد حكم الله عليهم بكونهم مومنين حقا فكان قولهم ان شاء الله يوجب الشك فيما قطع الله عليه ٥
بالحصول وذلك لا يجوز **والجواب** عن الاول ان الفرق بين وصف الانسان بكونه مومنا وبين
وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه الكثيرة التي ذكرناها وعند حصول الفرق يتعذر الجمع وعن الثاني انه تعالى

حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مومنين حقا وذلك لان الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب
الشك في المشروط فهذا يقوي عين ما قدمنا والحكم الثاني من الاحكام التي اثبتها الله تعالى للمومنين بالصفات
الخمسة قوله تعالى لهم درجات عند ربهم فالمعنى لهم مراتب بعضها اعلى من بعض واعلم ان الصفات المذكورة قسمان
الثلاثة الاول هي الصفات القلبية والاحوال الروحانية وهي الخوف والاخلاص والتوكل والاثنان الاخيران
هي الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية
ولا شك ان المؤثر كلما كان اقوى كانت الاثار اقوى وبالضد فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب
كانت المعارف ايضا لها درجات وذلك هو المراد من قوله لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر
بمقدار هذه الاحوال فثبت ان مراتب السعادات الروحانية قبل الموت وبعد الموت ومراتب السعادات الحاصلة في الجنة
كثيرة ومختلفة فلهذا المعنى قال لهم درجات عند ربهم **فان قيل** اليس ان المفضول اذا علم حصول الدرجات
العالية للفاضل وحرمانه عنها فانه يتألم قلبه ويتنغص عيشه وذلك مخل بكون الثواب رزقا كريما **والجواب**
ان استغراق كل واحد في سعاداته الخاصة به يمنعه من حصول الحقد والحسد وبالجملة فاحوال الاخرة لا تناسب
احوال الدنيا الا بالاسم **الحكم الثالث** والرابع قوله تعالى ومغفرة ورزق
كريم والمراد من المغفرة ان يتجاوز الله عن سيئاتهم ومن الرزق الكريم نعيم الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا فهو اشارة
الى كونه منفعة واما كونه كريما فهو اشارة الى كون تلك المنافع خالصة دائمة مقرونة بالاكرام والتعظيم ومجموع
ذلك هو حد الثواب وقال العارفون المراد من المغفرة ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله ومن
الرزق الكريم الانوار الحاصلة بسبب الاستغراق في معرفة الله وفي محبته قال الواحدي قال اهل اللغة الكريم اسم
جامع لكل ما يحمد ويستحسن والكريم المحمود فيما يحتاج اليه فالله سبحانه موصوف بانه كريم والقران موصوف
بانه كريم والقران موصوف بانه كريم قال تعالى اني القي الي كتاب كريم وقال تعالى من كل زوج كريم وقال وندخلكم
مدخلا كريما وقال وقل لهما قولا كريما فالرزق الكريم هو الفاضل الشريف الحسن وقال هشام بن عروة يعني ما اعد الله
لهم في الجنة من لذيذ الماكل والمشارب وهني العيش قال مولانا الداعي الى الله رضي الله عنه يجب علينا ان نبين
ان اللذات الروحانية اكمل من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب في مواضع كثيرة وعند
هذا يظهر ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية وهي معرفة الله ومحبته والاستغراق في عبوديته فان قال
قائل ظاهر الاية يدل على ان الموصوف بالامور الخمسة يحكم عليه بالنجاة من العقاب وبالفوز بالثواب وذلك
يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك باطل باجماع المسلمين لانه لا بد من الصوم والحج وسائر
الواجبات [illegible]
[illegible] الاحوال الباطنة التوكل [illegible] الاعمال الظاهرة
بالصلوة والزكوة [illegible] الاحوال الباطنة التوكل واشرف الاعمال الظاهرة الصلوة والزكوة

قوله تعالى كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين لكارهون ٥
يجادلونك في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون ٥ فيه مسائل **المسئلة**
الاولى اعلم ان قوله كما اخرجك يقتضي تشبيه شيء بهذا الاخراج وذكروا فيه وجوها الاول
انه صلى الله عليه وسلم لما راى كثرة المشركين يوم بدر وقلة المسلمين قال من قتل قتيلا فله كذا وكذا ومن اسر اسيرا
فله كذا وكذا [illegible]
[illegible]
[illegible] يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] في هذا الموضع الثاني ان يكون التقدير [illegible]
الثالث [illegible]
[illegible] كما اخرجك ربك من بيتك بالحق [illegible]
متعلق بما بعده وهو قوله يجادلونك في الحق [illegible]

هم يكرهون القتال ويجادلونك فيه **المسألة الثانية** قوله من بيتك يريد بيته بالمدينة
او المدينة نفسها لانها موضع هجرته وسكناه بالحق اي اخراجا ملتبسا بالحكمة والصواب وان فريقا من المؤمنين
لكارهون في محل الحال اي اخرجك في حال كراهتهم روي ان عير قريش اقبلت من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها اربعون
راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص واقوام اخرون فاخبر جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين
فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل
مكة النجا النجا على كل صعب وذلول ان اخذ محمد عيركم لن تفلحوا ابدا وكانت قد رأت اخت العباس رؤيا
فقالت لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كان ملكا من السماء قد نزل فاخذ صخرة من الجبل ثم حلق بها فلم يبق بيت
من بيوت مكة الا اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالهم بالنبوة حتى ادعى
نساؤهم ايضا النبوة فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير
اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى تنحر الجزور وتشرب
الخمور وتغني القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم
الى بدر وبدر كانت العرب تجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة ونزل جبريل وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى
الطائفتين اما العير واما النفير من قريش فاستشار النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه فقال ما تقولون ان
القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من لقاء
العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد
اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب النبي ابو بكر وعمر فاحسنا ثم قام سعد
بن عبادة وقال امض لما امرك الله به فوالله لو سرت الى [illegible] ما تخلف رجل عنك من الانصار ثم قال
المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيث اردت لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل
لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت
عين منا تطرف فضحك رسول الله وقال سيروا على بركة الله والله لكاني انظر الى مصارع القوم ولما فرغ
نبي الله من بدر قال بعضهم عليك بالعير فناداه العباس وهو في وثاقه لا يصلح فقال له النبي صلى الله عليه
وسلم لم قال لان الله وعدك احدى الطائفتين وقد اعطاك ما وعدك اذا عرفت هذه القصة كانت المجادلة
حاصلة لبعضهم لا الكل بدليل قوله تعالى وان فريقا من المؤمنين لكارهون والحق الذي جادلوا فيه رسول الله
تلقي النفير لايثارهم العير وقوله بعد ما تبين المراد منه اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم ينصرون ه
وجدالهم قولهم ما كان خروجنا الا للعير وهلا قلت لنا لنستعد ونتأهب للحرب وذلك لانهم كانوا يكرهون
القتال ثم انه تعالى شبه حالهم في فرط فزعهم ورعبهم بحال من يجر الى القتل ويساق الى الموت وهو مشاهد
لاسبابه ناظر الى موجباته وبالجملة فقوله وهم ينظرون كناية عن الجزم والقطع ومنه قوله صلى الله عليه
وسلم من انتفى من ابنه وهو ينظر اليه اي يعلم انه ابنه وقوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اي يعلم واعلم
انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد **وثانيها** انهم كانوا رجالة روي انه ما كان
فيهم الا فارسان وثالثها قلة السلاح **المسألة الثالثة** ربما انه صلى الله عليه
وسلم انما خرج من بيته باختيار نفسه ثم انه تعالى اضاف ذلك الخروج الى نفسه فقال كما اخرجك ربك من بيتك
بالحق وهذا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى ابتداء او بواسطة خلق القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب
الفعل كما هو قولنا قال القاضي معناه انه حصل ذلك الخروج بامر الله تعالى والزامه فاضيف اليه قلنا الا انك
ان ما ذكرتموه مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته **قوله تعالى** واذ يعدكم الله
احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته
ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون اعلم ان قوله اذ منصوب باضمار
اذكر وانها لكم بدل من احدى الطائفتين قاله الفراء والزجاج ومثله قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان تأتيهم
ان في موضع نصب كما نصبت الساعة وقوله ايضا ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطؤوهم
ان في موضع رفع بلولا والطائفتان العير والنفير وغير ذات الشوكة العير لانه لم يكن فيها الا اربعون فارسا
والشوكة كانت في النفير لعددهم وعدتهم والشوكة الحدة مستعارة من واحدة الشوك ويقال شوك
القنا لسنانها ومنه قولهم شاك السلاح اي تتمنون ان يكون لكم العير لانها الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة

ولا تريدون الطائفة الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى الطائفة الاخرى ليحق الحق بكلماته
وفيه سؤالات **السؤال الاول** ليس ان قوله يريد الله ان يحق الحق بكلماته
ثم قوله بعد ذلك ليحق الحق تكرير محض والجواب ليس هاهنا تكرير لان المراد بالاول تثبيت ما وعد به
في هذه الواقعة من النصر والظفر بالاعداء والمراد بالثاني تقوية القران والدين ونصرة هذه الشريعة لان الذي
وقع من المؤمنين يوم بدر بالكافرين كان سببا لعز الدين وقوته ولهذا السبب قرنه بقوله ويبطل
الباطل الذي هو الشرك وذلك في مقابلة الحق الذي هو الدين والايمان **السؤال الثاني**
الحق حق لذاته والباطل باطل لذاته وما ثبت للشيء لذاته فانه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فما المراد
من تحقيق الحق وابطال الباطل **والجواب** المراد من احقاق الحق وابطال الباطل
اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك تارة يكون باظهار الدلائل والبينات
وتارة بتقوية رؤساء الحق وقهر رؤساء الباطل واعلم ان اصحابنا تمسكوا في مسالة خلق الافعال بقوله تعالى ليحق
الحق فوجب حمله على انه يوجد الحق ويكونه والحق ليس الا الدين والاعتقاد فدل هذا على ان الاعتقاد الحق
لا يحصل الا بتكوين الله وايجاده ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار اثاره لان ذلك الظهور ان حصل بفعل العباد
امتنع ايضا اضافته الى الله تعالى ولا يمكن ان يقال المراد من اظهاره وضع الدلائل عليها لان هذا المعنى حاصل
بالنسبة الى الكافر والى المسلم وقبل هذه الواقعة وبعدها فلا يحصل لتخصيص هذه الواقعة بهذا المعنى
فائدة اصلا واعلم ان المعتزلة ايضا تمسكوا بعين هذه الاية على صحة مذهبهم فقالوا هذه الاية تدل
على انه لا يريد تحقيق الباطل وابطال الحق البتة بل انه تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل وذلك
يبطل قول من يقول انه لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له **واجاب** اصحابنا
بانه ثبت في اصول الفقه ان المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق فهذه الاية
دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال الباطل في هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك في جميع الصور
بل قد بينا بالدليل ان هذه الاية تدل على صحة قولنا اما قوله ويقطع دابر الكافرين فالدابر الاخر فاعل
من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطائر وقطع الدابر عبارة عن الاستئصال والمعنى انكم تريدون العير
للفوز بالمال والله تعالى يريد ان تتوجهوا الى النفير لما فيه من اعلاء الدين الحق واستئصال الكافرين
قوله تعالى اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة
مردفين وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم
اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يحق الحق ويبطل الباطل بين انه تعالى نصرهم عند الاستغاثة وفيه
مسائل **المسألة الاولى** ان قوله اذ تستغيثون يجوز ان يكون متعلقا بما قبله وهو قوله ويبطل الباطل فتكون
الاية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الاية مستانفة على تقدير واذكروا اذ تستغيثون **المسألة الثانية**
في قوله اذ تستغيثون قولان **الاول** ان هذه الاستغاثة كانت من الرسول
صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس حدثني عمر بن الخطاب قال لما كان يوم بدر ونظر رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلاثمائة ونيف استقبل القبلة ومد يديه وهو يقول اللهم انجز لي
ما وعدتني اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الارض ولم يزل كذلك حتى سقط رداؤه فرده ابو بكر
ثم التزمه ثم قال كفاك يا نبي الله مناشدتك ربك فانه سينجز لك ما وعدك فنزلت هذه الاية ولما
اصطف القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده بالدعاء المذكور
والقول الثاني ان هذه الاستغاثة كانت من جماعة المؤمنين لان الوجه
الذي لاجله اقدم الرسول على الاستغاثة كان حاصلا فيهم [illegible]
عليه وسلم وتضرع على ما روي والقوم كانوا يؤمنون على دعائه [illegible] رسول الله
صلى الله عليه وسلم [illegible] فهذا هو طريق الجمع بين الروايات المختلفة
في هذا الباب **المسألة الثالثة** قوله اذ تستغيثون اي تطلبون الاغاثة [illegible]
[illegible]
مسائل **المسألة الاولى** [illegible]
[illegible] استجاب مجرى قال [illegible]

المسألة الثانية قرأ نافع وابو بكر عن عاصم مردفين بفتح الدال وقرأ الباقون بكسر قال الفراء اما مردفين اي متتابعين يأتي بعضهم في اثر بعض كالقوم الذين اردفوا على الدواب ومردفين اي فعل بهم ذلك ومعناه انه تعالى اردف المسلمين بهم وابدهم بهم المسألة الثالثة اختلفوا في ان الملائكة هل قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل في خمسمائة ملك على الميمنة وفيها ابو بكر وميكائيل في خمسمائة ملك على الميسرة وفيها علي بن ابي طالب في صورة الرجال عليهم ثياب بيض وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وعن ابي جهل انه قال لابن مسعود من اين كان الصوت الذي كنا نسمع ولا نرى شخصا قال من الملائكة فقال ابو جهل هم غلبونا لا انتم وروي ان رجلا من المسلمين بينما هو يشتد في اثر رجل من المشركين اذ سمع صوت ضربة بالسيف فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وشق وجهه فحدث الانصاري رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقت ذلك من مدد السماء وقال آخرون لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين والا فملك واحد كان في اهلاك اهل الدنيا كلهم فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مدائن قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة والكلام في كيفية هذا الامداد مذكور في سورة آل عمران بالاستقصاء والذي يدل على صحة ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى قال الفراء الضمير عائد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى قال الزجاج الضمير عائد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى وقال الزجاج وما جعل الله المردفين الا بشرى وهذا اولى لان الامداد بالملائكة حصل بالبشرى قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر في العريش قاعدا يدعو وكان ابو بكر قاعدا على يمينه معه ليس معه غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وسلم من نعسة نعسها ثم ضرب بيمينه على فخذ ابي بكر وقال ابشر بنصر الله ولقد رأيت في منامي جبريل يقدم الخيل وهذا يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول هذه البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والمقصود التنبيه على ان الملائكة وان كانوا قد نزلوا في موافقة المؤمنين الا ان الواجب على المؤمن ان لا يعتمد على ذلك بل يجب ان يكون اعتماده على اعانة الله ونصره وهدايته وكفايته لاجل ان الله هو العزيز الغالب الذي لا يغلب والقاهر الذي لا يقهر الحكيم فيما يفعل من النصرة فيضعها في موضعها

قوله تعالى اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين امنوا سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب فيه مسائل

المسألة الاولى قال الزجاج اذ موضعها نصب على معنى وما جعله الله الا بشرى في ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذكروا اذ يغشاكم النعاس امنة المسألة الثانية في يغشيكم ثلاث قراءات الاولى يغشيكم بضم الياء وسكون الغين وتخفيف الشين النعاس بالنصب وهي قراءة نافع الثانية يغشاكم بالالف وفتح الياء وسكون الغين النعاس بالرفع وهي قراءة ابن كثير وابي عمرو والثالثة قراءة الباقين يغشيكم بتشديد الشين وضم الياء من الغشية النعاس بالنصب اي يلبسكم قال الواحدي القراءة الاولى من اغشى والثانية من غشي والثالثة لمن قرأ يغشاكم فحجته قوله امنة نعاسا يغشى كما اسند الفعل هنا الى النعاس او الامنة التي هي سبب النعاس كذلك في هذه الآية ومن قرأ يغشيكم او يغشيكم فالمعنى واحد وقد جاء التنزيل بهما في قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون وقال فغشاها ما غشى وقال كانما اغشيت وجوههم وعلى هذا فالفعل مسند الى الله المسألة الثالثة انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم بالنصر فقال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر الاول قوله اذ يغشيكم النعاس امنة منه اي من قبل الله واعلم ان كل نوم ونعاس فانه لا يحصل الا من قبل الله تعالى فتخصيص هذا النعاس بانه من قبل الله لا بد فيه من مزيد فائدة وذكروا فيه وجوها احدها ان الخائف اذا خاف من العدو الخوف الشديد على نفسه واهله لا ياخذه النوم فصار حصول النوم لهم في وقت الخوف الشديد يدل على ازالة الخوف وحصول الامن وثانيها انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكافرين وثانيها كثرة الاهبة والآلة والعدة للكافرين وثالثها العطش الشديد فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر والوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم انهم ما ناموا نوما غرقا بحيث يتمكن العدو من معافصتهم بل كان ذلك نعاسا يحصل لهم زوال الاعياء والكلال مع انهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا على دفعه والوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس للجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارج عن العادة فلهذا السبب قيل ان ذلك النعاس كان في حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك النعاس قلنا لان المعلوم ان الله تعالى يجعل جند الاسلام مظفرا منصورا وذلك لا يمنع من صيرورة قوم منهم مقتولين فان قيل اذا قرئ يغشيكم بالتخفيف والتشديد ونصب النعاس فالضمير لله عز وجل وامنة مفعول له اما اذا قرئ يغشاكم النعاس فكيف يمكن جعل قوله امنة مفعولا له مع ان المفعول له يجب ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل قلنا قوله يغشاكم النعاس وان كان في الظاهر مسندا الى النعاس الا انه في الحقيقة مسند الى الله تعالى فصح هذا التعليل نظرا الى المعنى قال صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم ونظير امن امنة حي حيوة ونظير امن امنة رحم رحمة قال ابن عباس النعاس في القتال امنة من الله وفي الصلوة وسوسة من الشيطان النوع الثاني من انواع نعم الله تعالى المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ولا شبهة ان المراد منه المطر وفي الخبر ان القوم لما سبقوا الى موضع الماء واستولوا عليه وطمعوا لهذا السبب ان يكون لهم الغلبة وعطش المؤمنون وخافوا واعوزهم الماء للشرب والطهارة واحتلم اكثرهم واحتاجوا الى الغسل وانضاف اليه ان ذلك الموضع كان رملا تغوص فيه الارجل ويرتفع منه الغبار الكثير وكان الخوف حاصلا في قلوبهم بسبب كثرة العدد وبسبب كثرة آلاتهم وادواتهم فلما انزل الله تعالى ذلك المطر صار ذلك دليلا على حصول النصرة والظفر وعظمت النعمة به من جهات احدها زوال العطش فقد روي انهم حفروا موضعا في الرمل فصار كالحوض الكبير واجتمع فيه الماء حتى شربوا منه وتطهروا وتزودوا وثانيها انهم اغتسلوا من ذلك الماء وزالت الجنابة عنهم فقد علم بالعادة ان المؤمن يكاد يستقذر نفسه اذا كان جنبا ويغتم اذا لم يتمكن من الاغتسال ويضطرب قلبه لاجل هذا السبب فلا جرم عد تعالى وتقدس تمكينهم من الطهارة من جملة نعمه وثالثها انهم لما عطشوا ولم يجدوا الماء ثم ناموا واحتلموا تضاعفت حاجتهم الى الماء ثم ان المطر نزل وزالت عنهم تلك البلية والمحنة وحصل المقصود وفي مثل هذه الحالة قد يستدل بها على زوال العسر وحصول اليسر والميسرة اما قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان ففيه وجوه الاول ان المراد منه الاحتلام لان ذلك من وساوس الشيطان الثاني ان الكفار لما نزلوا على الماء وسوس الشيطان اليهم وخوفهم من الهلاك فلما نزل المطر زالت تلك الوسوسة روي انهم لما ناموا واحتلم اكثرهم تمثل لهم ابليس وقال انتم تزعمون انكم على الحق وانكم تصلون على الجنابة وقد عطشتم ولو كنتم على الحق لما غلبوكم على الماء فانزل الله المطر حتى جرى الوادي واتخذ المسلمون حياضا واغتسلوا وتلبد الرمل حتى ثبتت عليه الاقدام الثالث ان المراد من رجز الشيطان سائر ما يدعو الشيطان اليه من معصية وفساد فان قيل فاي هذه الوجوه الثلاثة اولى قلنا قوله ليطهركم معناه ليزيل الجنابة عنكم فلو حملنا قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان على الجنابة لزم التكرير وانه خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من قوله ليطهركم حصول الطهارة الشرعية والمراد من قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان ازالة جوهر المني عن اعضائهم فانه شيء مستخبث ثم نقول حمله على ازالة اثر الاحتلام اولى من حمله على ازالة الوسواس وذلك لان تأثير الماء في ازالة العين عن العضو تأثير حقيقي اما تأثيره في ازالة الوسوسة عن القلب فتأثير مجازي وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز واعلم انا اذا حملنا الآية على هذا الوجه لزم القطع بان المني رجز الشيطان وذلك يوجب الحكم بكونه نجسا مطلقا لقوله تعالى والرجز فاهجر النوع الثالث من النعم المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وليربط على قلوبكم والمراد ان بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم ومعنى الربط في اللغة الشد وقد ذكرنا ذلك في قوله تعالى ورابطوا ويقال لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه كانه حبس قلبه عن ان يضطرب يقال رجل رابط اي رابط الجأش قال الواحدي ويشبه ان يكون على ههنا صلة والمعنى وليربط قلوبكم بالنصر وما اوقع فيها من الثقة قال مولانا العلامة رضي الله عنه يشبه ان لا يكون صلة لان كلمة على تفيد الاستعلاء والمعنى ان القلوب امتلأت من ذلك الربط حتى كانه علا عليها وارتفع فوقها والنوع الرابع من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى ويثبت به الاقدام وذكروا فيه وجوها احدها ان ذلك الرمل صار صلبا بحيث لا تغوص ارجلهم فيه فقدروا على المشي عليه كيف ارادوا ولولا هذا المطر لما قدروا عليه وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله به عائد الى المطر وثانيها ان المراد ان ربط قلوبهم اوجب ثبات اقدامهم لان من كان

قلبه ضعفا ودل ينفع فلا قوي الله تعالى قلوبهم لا جرم ثبتت اقدامهم وعلى هذا التقدير فالضمير في به عائد الى الربط وثانيهما روي انه لما نزل المطر حصل للكافرين ضد ما حصل للمؤمنين وذلك لان الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب والرمل فلما نزل المطر عظم الوحل فصار ذلك مانعا لهم من المشي كيف ما ارادوا فقوله ويثبت به الاقدام يدل دلالة المفهوم على ان حال الاعداء كانت بخلاف ذلك

النوع الخامس

من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم وفيه بحثان

الاول قال الزجاج اذ في موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام حال ما يوحي الى الملائكة بكذا وكذا ويجوز ايضا ان يكون على تقدير اذكروا **الثاني** قوله تعالى اني معكم وفيه وجهان الاول ان يكون المراد انه تعالى اوحي الى الملائكة بانه تعالى معهم اي مع الملائكة حال ما ارسلهم ردا للمسلمين والثاني ان يكون المراد انه تعالى اوحي الى الملائكة اني مع المؤمنين فانصروهم وثبتوهم وهذا الثاني اولى لان المقصود من هذا الكلام ازالة التخويف والملائكة ما كانوا يخافون الكفار وانما الخائف منهم هم المسلمون ثم قال فثبتوا الذين امنوا واختلفوا في كيفية هذا التثبيت على وجوه

الاول انهم عرفوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان الله ناصر المؤمنين والرسول عرف المؤمنين ذلك فهذا هو التثبيت والثاني ان الشيطان كما يمكنه القاء الوسوسة الى الانسان فكذلك الملك يمكنه القاء الالهام اليه فهذا هو التثبيت من هذا الباب والثالث ان الملائكة كانوا يتشبهون بصفة رجال من معارفهم وكانوا يعدونهم بالنصر والفتح والظفر

النوع السادس من النعم المذكورة في هذه الاية قوله سالقي في قلوب الذين كفروا الرعب وهذا من النعم الجليلة لان امير النفس هو القلب فلما بين تعالى انه ربط قلوب المؤمنين بمعنى انه قواها وازال الخوف عنها ذكر انه القى الرعب والخوف في قلوب الكافرين فكان ذلك من اعظم نعم الله تعالى على المؤمنين اما قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق وفيه بحثان

الاول ان الامر للملائكة متصل بقوله تعالى فثبتوا وقيل بل امر للمؤمنين وهذا هو الاصح لما بينا انه تعالى ما انزل الملائكة لاجل المقاتلة والمحاربة واعلم انه تعالى لما بين انه حصل في حق المسلمين جميع موجبات النصر والظفر فعند هذا امرهم بمحاربتهم وفي قوله فاضربوا فوق الاعناق قولان الاول ان ما فوق العنق هو الراس فكان هذا امرا بازالة الراس عن الجسد والثاني ان قوله فاضربوا فوق الاعناق اي فاضربوا الاعناق ثم قال واضربوا منهم كل بنان والمراد منه اليدين والرجلين ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد ان تضربوهم كما شئتم لان ما فوق العنق هو الراس وهو اشرف الاعضاء والبنان عبارة عن اضعف الاعضاء فذكر الاشرف والاخس تنبيها على كل الاعضاء ومنهم من قال بل المراد اما القتل وهو ضرب ما فوق الاعناق او قطع البنان لان الاصابع من الالات في اخذ السيوف والرماح وسائر الاسلحة فاذا قطع بنانهم عجزوا عن المحاربة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الوجوه الكثيرة من النعم على المسلمين قال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والمعنى انه تعالى القاهم في الخزي والنكال من هذه الوجوه الكثيرة بسبب انهم شاقوا الله ورسوله قال الزجاج جانبوا وصاروا في شق غير شق المؤمنين فالشق الجانب وشاقوا الله مجاز والمعنى شاقوا اولياء الله ودين الله ثم قال ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب يعني ان هذا الذي نزل بهم في ذلك اليوم شيء قليل فيما اعده الله لهم من العقاب في القيمة والمقصود منه الزجر عن الكفر والتهديد عليه

قوله تعالى

ذلكم فذوقوه وان للكافرين عذاب النار وفيه مسالتان

المسلة الاولى قال الزجاج ذلكم رفع لكونه خبر المبتدأ محذوف والتقدير الامر ذلكم فذوقوه ولا يجوز ان يكون ذلكم ابتداء وقوله فذوقوه خبرا لان ما بعد الفاء لا يكون خبرا للمبتدأ الا ان يكون المبتدأ اسما موصولا او نكرة موصوفة نحو الذي ياتيني فله درهم وكل رجل في الدار فكره اما ان يقال زيد فنطلق فلا يجوز الا ان يجعل زيد خبر المبتدأ محذوف والتقدير هذا زيد فنطلق

المسلة الثانية انه تعالى لما بين ان من يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب بين بعد ذلك صفة عقابه وانه قد يكون معجلا في الدنيا وقد يكون مؤجلا في الاخرة ونبه بقوله ذلكم فذوقوه وهو المعجل من القتل والاسر على ان ذلك يسير من الامر المؤجل لهم في الاخرة فلذلك سماه ذوقا لان الذوق لا يكون الا بمعرفة الطعم اليسير ليعرف به حال الكثير فبحال لهم ما حصل لهم من الالام في الدنيا كالذوق القليل بالنسبة الى الامر العظيم المعد لهم في الاخرة وقوله فذوقوه يدل على ان الذوق يحصل بطريق اخر سوى ادراك الطعوم المخصوصة وهو كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وكان صلى الله عليه وسلم يقول ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذا يدل على اثبات الذوق والاكل والشرب بطريق روحاني مغاير للطريق الجسماني ٥

يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير في الاية مسائل

المسلة الاولى قال الازهري اصل الزحف للصبي وهو ان يزحف على استه قبل ان يقوم وشبه بزحف الصبي مشي الطائفتين اللتين يذهب كل واحدة منهما الى صاحبتها للقتال فتمشي كل فئة مشيا رويدا الى الفئة الاخرى قبل التداني للضراب قال ثعلب الزحف المشي قليلا قليلا الى الشيء ومنه الزحاف في الشعر يسقط مما بين الحرفين حرف فيزحف احدهما الى الاخر اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا لقيتم الذين كفروا زحفا اي متزاحفين نصب على الحال ويجوز ان يكون حالا للكفار ويجوز ان يكون حالا للمخاطبين وهم المؤمنون والزحف مصدر موصوف به كالعدل والرضى ولذلك لم يجمع والمعنى اذا ذهبتم اليهم للقتال فلا تنهزموا ومعنى فلا تولوهم الادبار اي لا تجعلوا ظهوركم مما يليهم ثم انه تعالى لما نهى عن هذا الانهزام بين ان هذا الانهزام محرم الا في حالتين احدهما ان يكون متحرفا للقتال والمراد منه ان يخيل لعدوه انه منهزم ثم ينعطف عليه وهو احد ابواب خدع الحرب ومكايدها يقال تحرف وانحرف اذا زال عن جهة الاستواء والثانية قوله او متحيزا الى فئة قال ابو عبيدة التحيز التنحي وفيه لغتان التحيز والتحوز قال الواحدي واصل هذا من الحوز وهو الجمع يقال حزته فانحاز وتحوز وتحيز اذا انضم واجتمع ثم سمي التنحي تحيزا لان المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويجتمع الى غيره اذا عرفت هذا فنقول الفئة الجماعة فاذا كان هذا المتحيز كالمنفرد وفي الكفار كثرة وغلب على ظنه ان ذلك المنفرد انه ان ثبت قتل من غير فايدة وان تحيز الى جمع كان راجيا للخلاص وطامعا في العدو بالكثرة فربما وجب عليه التحيز الى هذه الفئة فضلا عن ان يكون جايزا والحاصل ان الانهزام من العدو حرام الا في هاتين الحالتين ثم انه تعالى قال ومن يولهم يومئذ دبره الا في هاتين الحالتين فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير

المسلة الثانية ٥

احتج القاضي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلاة وذلك لان الاية دلت على ان من انهزم الا في هاتين الحالتين استوجب غضب الله ونار جهنم قال وليس لاحد ان يحملوا هذه الاية على الكفار دون اهل الصلاة كصنيعهم في سائر ايات الوعيد لان هذا الوعيد مختص باهل الصلاة واعلم ان هذه المسالة قد ذكرناها على الاستقصاء في سورة البقرة وذكرنا ان الاستدلال بهذه الظواهر لا يفيد الا الظن وذكرنا ايضا انها معارضة بعمومات الوعد وذكرنا ان الترجيح لجانب عمومات الوعد وذكرنا ان الترجيح لجانب عمومات الوعد من الوجوه الكثيرة فلا فايدة في الاعادة

المسلة الثالثة اختلف المفسرون في ان هذا الحكم هل هو مختص بيوم بدر او هو حاصل على الاطلاق فنقل عن ابي سعيد الخدري والحسن وقتادة والضحاك ان هذا الحكم مختص بمن كان منهزما يوم بدر قالوا والتبعية [illegible] اختصاص يوم بدر بهذا الحكم امور احدها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حاضرا يوم بدر ومع حضوره لا يعد غيره فيه اما لاجل انه لا يساوي سائر الاتباع [illegible] الله تعالى وعده بالنصر والظفر ولم يكن الحكم للمؤمنين [illegible] انه تعالى شدد الامر على اهل بدر لانه كان اول الجهاد ولو اتفق للمسلمين انهزام فيه لزم منه الخلل العظيم [illegible] السبب كان يجب عليهم التشدد والمبالغة ولهذا السبب منع الله في ذلك اليوم من اخذ الفداء من الاسرى

والقول الثاني ان الحكم المذكور في هذه الاية كان عاما في جميع الحروب بدليل ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا عام فيتناول جميع الصور اقصى ما في الباب انه نزل في واقعة بدر لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

المسلة الرابعة اختلفوا في ان الانهزام والتحيز الى الفئة هل يجوز اذا كان الحكم عظيما والانتقال الى العسكر حصة قال بعضهم اذا عظم العسكر فليس لهم ان يتحيزوا لان بعضهم الى الكل سوا وهذا البيان بالظاهر لانه تعالى

قوله تعالى

فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم فيه مسائل

المسلة الاولى قال مجاهد اختلفوا يوم بدر فقال هذا انا قتلت وقال الاخر انا قتلت فانزل الله هذه الاية يعني ان هذه الكثرة من القتل لم تحصل منكم بل هي بمعونة الله تعالى وروي انه لما طلعت قريش قال صلى الله عليه وسلم هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم اني اسالك ما وعدتني فنزل جبريل وقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان قال لعلي اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهزموا ثم قال صاحب الكشاف الفاء في قوله فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف وتقديره ان افتخرتم بقتلهم فانتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت والمراد ان رميتك بتلك القبضة من الحصباء التي رميتها فانت ما رميتها في الحقيقة لان رميك لا يبلغ اثره

الا ان بلغه سائر البشر ولكن الله رماها حتى انه جرى ذلك التراب واوصله الى عيونهم فصورة الرمي صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم واثرها انما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى صح فيه النفي والاثبات المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال انه تعالى قال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومن المعلوم انهم جرحوا فدل هذا على ان حدوث تلك الافعال انما حصل من الله وايضا قوله وما رميت اذ رميت اثبت كونه صلى الله عليه وسلم راميا ونفى عنه كونه راميا فوجب حمله على انه رماه كسبا وان الله رماه خلقا **فان قيل** اما قوله فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ففيه وجوه **الاول** ان قتل الكفار انما تيسر بمعونة الله ونصره وتأييده فصحت هذه الاضافة الثاني الجرح كان اليهم واخراج الروح كان الى الله تعالى والتقدير فلم تميتوهم ولكن الله اماتهم واما قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى قال القاضي فيه اشياء منها ان الرمية الواحدة لا توجب وصول التراب الى عيونهم وكان ايصال اجزاء التراب الى عيونهم ليس الا بايصال الله تعالى ومنها ان التراب الذي رماه كان قليلا فيمتنع وصول ذلك القدر الى عيون الكل فدل هذا على انه تعالى ضم اليها سائر اجزاء التراب واوصلها الى عيونهم ومنها ان عند رميته القى الله تعالى الرعب في قلوبهم فكان المراد من قوله ولكن الله رمى هو انه تعالى رمى قلوبهم بذلك الرعب ۝ ۝

والجواب ان كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر والاصل في الكلام الحقيقة فان قالوا الدلائل العقلية تمنع من القول بان فعل العبد مخلوق لله تعالى فنقول هيهات فان الدلائل العقلية من جانبنا والبراهين العقلية قائمة على صحة قولنا فلا يمكنكم ان تعدلوا عن الظاهر الى المجاز والله اعلم **المسئلة الثالثة** قرئ ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بتخفيف لكن ورفع ما بعدها **المسئلة الرابعة** في سبب نزول هذه الاية ثلثة اقاويل **الاول** وهو قول اكثر المفسرين انها نزلت في يوم بدر والمراد انه صلى الله عليه وسلم اخذ قبضة من الحصباء ورمى بها وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا دخل في عينيه ومنخريه منها فكانت تلك الرمية سبب الهزيمة وفيه نزلت هذه الاية والثاني انها نزلت يوم خيبر روي انه صلى الله عليه وسلم اخذ قوسا وهو على باب خيبر فرمى سهما فاقبل السهم حتى قتل ابن ابي الحقيق وهو على فرسه فانزل الله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والثالث انها نزلت في يوم احد في قتل ابي بن خلف وذلك انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم رميم وفته وقال يا محمد من يحيي هذا وهو رميم فقال صلى الله عليه وسلم يحييه الله ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك النار فاسر يوم بدر فلما افتدى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان عندي فرسا اعلفها كل يوم فرقا من ذرة كي اقتلك عليها فقال صلى الله عليه وسلم بل انا اقتلك ان شاء الله فلما كان يوم احد اقبل ابي يركض ذلك الفرس حتى دنا من الرسول صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المسلمين ليقتلوه فقال صلى الله عليه وسلم استأخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من اضلاعه فحمل فمات ببعض الطريق ففي ذلك نزلت الاية والاصح ان هذه الاية نزلت في يوم بدر والا لدخل في اثناء القصة كلام اجنبي عنها وذلك لا يليق بل لا يبعد ان يدخل تحته سائر الوقائع لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فهذا معطوف على قوله ولكن الله رمى والمراد من هذا البلاء الانعام اي ينعم عليهم نعمة عظيمة بالنصر والغنيمة والاجر والثواب قال القاضي ولولا ان المفسرين اتفقوا على حمل البلاء هاهنا على النعمة والا لكان يحتمل المحنة بالتكليف فيما بعده من الجهاد حتى يقال ان الذي فعله تعالى يوم بدر كان السبب في حصول تكليف شاق عليهم فيما بعد ذلك من الغزوات ثم انه تعالى ختم هذا بقوله ان الله سميع عليم اي سميع لكلامكم عليم باحوال قلوبكم وهذا يجري مجرى التحذير والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الامور ويعلم ان الخالق تعالى مطلع على كل ما في الضمائر والقلوب

قوله تعالى ذلكم وان الله موهن كيد الكافرين ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت وان الله مع المؤمنين ۝ ان م

في الاية مسائل **المسئلة الاولى** قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو موهن بالتشديد وبعدها من التوهين كيدَ بالنصب وقرأ حفص عن عاصم موهنُ كيدِ بالاضافة والباقون موهنٌ بالتخفيف كيدَ بالنصب ومثله قوله كاشفات ضره بالتنوين وبالاضافة **المسئلة الثانية** الكلام في ذلكم ومحله من الاعراب كما في قوله ذلكم فذوقوه **المسئلة الثالثة** ان توهين الله كيدهم يكون باشياء باطلاع المؤمنين على عوراتهم والقاء الرعب في قلوبهم وتفريق كلمتهم ونقض ما ابرموه بسبب اختلاف عزائمهم [illegible] رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم ويقول ابشر فقد اوهنت كيد عدوك حتى قتلت جبابرتهم واسرت اشرافهم اما قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح ففيه قولان الاول وهو قول الحسن وقول مجاهد والسدي انه خطاب للكفار روي ان ابا جهل قال يوم بدر اللهم انصر افضل الدينين واحقه بالنصر وروي انه قال اللهم ايما كان اقطع للرحم وافجر فاهلكه الغداة وقال السدي ان المشركين لما ارادوا الخروج الى بدر اخذوا استار الكعبة وقالوا اللهم انصر اعلى الجندين واهدى الفئتين واكرم الحزبين وافضل الدينين فانزل الله هذه الاية والمعنى ان تستفتحوا اي ان تستنصروا لاهدى الفئتين فقد جاءكم النصر وقال اخرون ان تستقضوا فقد جاءكم القضاء والقول الثاني انه خطاب للمؤمنين روي انه صلى الله عليه وسلم لما رأى المشركين وكثرة عددهم وعددهم استغاث بالله وكذلك الصحابة وطلبوا ما وعدهم الله به من احدى الطائفتين وتضرعوا الى الله فقال الله تعالى ان تستفتحوا اي المراد منه طلب النصرة التي تقدم بها الوعد فقد جاءكم الفتح اي حصل ما وعدتم فاشكروا الله والزموا الطاعة قال القاضي وهذا القول اولى لان قوله فقد جاءكم الفتح لا يليق الا بالمؤمنين اما لو حملنا الفتح على البيان والحكم والقضاء لم يمتنع ان يراد به الكفار اما قوله وان تنتهوا فهو خير لكم فتفسير هذه الاية يتفرع على ما ذكرناه من ان قوله ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح خطاب الكفار او للمؤمنين فان قلنا ان ذلك خطاب الكفار كان تأويل هذه الاية ان تنتهوا عن قتال الرسول وعداوته وتكذيبه فهو خير لكم اما في الدين فالخلاص من العقاب والفوز بالثواب واما في الدنيا فالخلاص من القتل والاسر والنهب ثم قال وان تعودوا الى القتال نعد اي الى تسليطه عليكم فقد شاهدتم ذلك يوم بدر وعرفتم تأثير نصرة الله للمؤمنين عليكم ولن تغني عنكم فئتكم اي كثرة الجموع كما لم يغن ذلك يوم بدر واما ان قلنا ان ذلك خطاب للمؤمنين كان تأويل هذه الاية وان تنتهوا عن المنازعة في امر الانفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الاسرى فقد كان وقع منهم نزاع يوم بدر في هذه الاشياء حتى عاتبهم الله بقوله لولا كتاب من الله سبق فقال تعالى ان تنتهوا عن مثله فهو خير لكم وان تعودوا الى تلك المنازعات نعد الى ترك نصرتكم لان الوعد بنصرتكم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة وترك المخالفة ثم لا تنفعكم الفئة والكثرة فان الله لا يكون الا مع المؤمنين الذين لا يرتكبون الذنوب واعلم ان اكثر المفسرين حملوا قوله ان تستفتحوا ۝ على انه خطاب للكفار واحتجوا بقوله تعالى بعده وان تعودوا نعد فظنوا ان ذلك لا يليق بالقتال ونحن قد بينا ان ذلك يحتمل حمله على ما ذكرناه من احوال المؤمنين فسقط هذا الترجيح واما قوله وان الله مع المؤمنين فقرأ نافع وابن عامر وحفص عن عاصم وان الله بفتح الالف من ان والباقون بكسرها اما الفتح فقيل على تقدير ولان الله مع المؤمنين وقيل هو معطوف على قوله وان الله موهن كيد الكافرين واما الكسر فعلى الابتداء والله اعلم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ۝ اعلم انه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله ان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا اتبعه بتأديبهم فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وانتم تسمعون ولم يبين انهم ماذا يسمعون الا ان الكلام من اول السورة الى هنا لما كان واقعا في الجهاد علم ان المراد وانتم تسمعون دعاءه الى الجهاد ثم ان الجهاد ۝ اشتمل على امرين احدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالاموال ولما كانت المخاطرة بالنفس شاقة شديدة على كل احد وكان ترك المال بعد احتوائه شاقا شديدا لا جرم بالغ الله تعالى في التأديب في هذا الباب فقال اطيعوا الله ورسوله في الاجابة الى الجهاد وفي الاجابة الى ترك المال اذا امره الله بتركه والمقصود تقرير ما ذكرناه في تفسير قوله تعالى قل الانفال لله والرسول **فان قيل** لم قال ولا تولوا عنه فذكره بلفظ الكناية الواحد مع انه تقدم ذكر الله ورسوله قلنا انه تعالى امر بطاعة الله وطاعة رسوله ثم قال ولا تولوا عنه لان التولي انما يصح في حق الرسول صلى الله عليه وسلم بان يعرضوا عنه وعن قبول قوله وعن معونته في الجهاد ثم قال توكيدا لذلك ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون والمعنى ان الانسان لا يمكنه ان يقبل التكليف وان يلتزمه الا بعد ان يسمعه فجعل ۝ السماع كناية عن القبول ومنه قولهم سمع الله لمن حمده والمعنى ولا تكونوا كالذين يقولون بالسنتهم انا قبلنا تكاليف الله تعالى ثم انهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما اخبر الله عنهم بقوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم ثم قال تعالى ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون واختلفوا في الدواب فقيل شبههم بالدواب لجهلهم وعدولهم عن الانتفاع بما يقولون ويقال لهم ولذلك وصفهم بالصمم والبكم وبانهم لا يعقلون وقيل بل هم من الدواب لانه اسم لما دب على الارض فلم يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريقة الذم كما يقال لمن لا يفهم الكلام هو شبح وجسد وطلل على جهة الذم ثم قال تعالى ولو علم الله فيهم

خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون والمعنى ان كل ما كان حاصلا فانه يجب ان يعلمه فعدم علم الله بوجوده من لوازم عدمه فلا جرم حسن الكناية عن عدمه في نفسه بعدم علم الله بوجوده وتقدير الكلام لو حصل فيهم خير لاسمعهم الله الحجج والمواعظ سماع تعليم وتفهيم ولو اسمعهم بعد ان علم انه لا خير فيهم لم ينتفعوا بها ولتولوا وهم معرضون قيل ان الكفار سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان يحيي لهم قصي بن كلاب وغيره من امواتهم ليخبروهم بصحة نبوته فبين تعالى انه لو علم فيهم خيرا وهو انتفاعهم بقول هؤلاء الاموات لاحياهم حتى يسمعوا كلامهم ولكنه تعالى علم منهم انهم لا يقولون هذا الكلام الا على سبيل العناد والتعنت وانه لو اسمعهم الله كلامهم لتولوا عن قبول الحق ولاعرضوا عنه ۞ وفي الآية مسائل

المسألة الاولى انه تعالى حكم عليهم بالتولي عن الدلائل وبالاعراض عن الحق وانهم لا يقبلونه البتة ولا ينتفعون به البتة فنقول وجب ان يكون صدور الايمان منهم محالا لانه لو صدر الايمان لكان اما ان يوجد ذلك الايمان مع بقاء هذا الخبر صدقا او مع انقلابه كذبا والاول محال لان وجود الايمان مع ان الاخبار عن عدم الايمان يكون صدقا جمع بين النقيضين وهو محال والثاني محال لان انقلاب خبر الله الصدق كذبا محال لا سيما في الزمان المنقضي وهكذا القول في انقلاب علم الله جهلا وتقريره سبق مرارا

المسألة الثانية النحويون يقولون كلمة لو وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لاجل انتفاء غيره فاذا قلت لو جئتني لاكرمتك افاد انه ما حصل المجيء وما حصل الاكرام ومن الفقهاء من قال انه لا يفيد الا الاستلزام فاما الانتفاء لاجل انتفاء الغير فلا يفيده هذا اللفظ والدليل عليه الآية والخبر اما الآية فهي هذه الآية وتقريره ان كلمة لو لو افادت ما ذكروه لكان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه تعالى ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قال ولو اسمعهم لتولوا فيكون معناه انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فاول الكلام يقتضي نفي الخير وآخره يقتضي حصول الخير وذلك متناقض فثبت ان القول بان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره يوجب هذا التناقض ۞ فوجب ان لا يصار اليه واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فلو كانت لفظة لو تفيد ما ذكروه لصار المعنى انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فثبت ان كلمة لو لا تفيد انتفاء الشيء ۞ لانتفاء غيره وانما تفيد مجرد الاستلزام واعلم ان هذا الدليل حسن الا انه على خلاف قول جمهور الادباء ۞

المسألة الثالثة اعلم ان معلومات الله تعالى على اربعة اقسام **احدها** جملة ۞ الموجودات والثاني جملة المعدومات والثالث ان كل واحد من الموجودات لو كان معدوما فكيف يكون حاله والرابع ان كل واحد من المعدومات لو كان موجودا كيف يكون حاله والقسمان الاولان علم بالواقع والقسمان الثانيان علم بالمقدر الذي هو غير واقع فقوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدورات وليس من اقسام العلم بالواقعات ونظيره قوله تعالى حكاية عن المنافقين لئن اخرجتم لنخرجن معكم وان قوتلتم لننصرنكم فقال تعالى لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار فعلم تعالى في المعدوم انه لو كان كيف يكون حاله وايضا قوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فاخبر عن المعدوم انه لو كان موجودا كيف يكون حاله

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون

في الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابو عبيدة والزجاج استجيبوا معناه اجيبوا وانشدوا قول الغنوي ۞ فلم يستجبه عند ذاك مجيب

المسألة الثانية اكثر الفقهاء على ان ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين **الاول** ان كل من امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله اليه **فان قيل** قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه فيرجع حاصل هذا الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب بناء على ان الامر يفيد الوجوب وهذا يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال **والجواب** ان من المعلوم بالضرورة ان كل من امره الله بفعل فهو مرغب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهي الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب **الوجه الثاني** في الاستدلال بهذه الآية على ثبوت هذا المطلوب ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على باب ابي بن كعب فناداه وهو

في

في الصلاة فعجل في صلاته ثم جاء فقال ما منعك من اجابتي قال كنت اصلي قال الم تخبر فيما اوحي الي ۞ استجيبوا لله وللرسول فقال لا جرم لا تدعوني الا اجبتك وان كنت مصليا والاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دعاه فلم يجبه لامه على ترك الاجابة وتمسك في تقرير ذلك اللوم بهذه الآية فلولا دلالة هذه الآية على الوجوب والا لما صح ذلك الاستدلال وقول من يقول مسألة ان الامر يفيد الوجوب مسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيه بخبر الواحد ضعيف لانا لا نسلم ان مسألة الامر يفيد الوجوب مسألة قطعية بل هي عندنا مسألة ظنية لان المقصود منها العمل والدلائل الظنية كافية في المطالب العملية فان قالوا انه تعالى ما امر بالاجابة على الاطلاق بل بشرط خاص وهو قوله اذا دعاكم لما يحييكم فلم قلتم ان هذا الشرط حاصل في جميع الاوامر قلنا قصة ابي بن كعب تدل على ان هذا الحكم عام وغير مخصوص بشرط معين وايضا فلا يمكن حمل الحياة هاهنا على نفس الحياة لان احياء الحي محال فوجب حمله على شيء آخر وهو الفوز بالثواب وكل ما دعا الله اليه ورغب فيه فهو مشتمل على ثواب فكان هذا الحكم عاما في جميع الاوامر وذلك يفيد المطلوب

المسألة الثالثة ذكروا في قوله اذا دعاكم لما يحييكم وجوها **الاول** قال السدي هو الايمان والاسلام وفيه الحياة لان الايمان حياة القلب والكفر موته ويدل عليه قوله تعالى يخرج الحي من الميت قيل المؤمن من الكافر **الثاني** قال قتادة يعني القرآن اي اجيبوه الى ما في القرآن ففيه الحياة والنجاة والعصمة وانما سمي القرآن بالحياة ۞ لان القرآن سبب العلم والعلم حياة فجاز ان يسمى سبب الحياة بالحياة **الثالث** قال الاكثرون لما يحييكم هو الجهاد ثم في سبب تسمية الجهاد بالحياة وجوه احدها وهو ان وهن احد العدوين حياة للعدو الآخر فامر المسلمين انما يقوى ويعظم بسبب الجهاد مع الكفار وثانيها ان الجهاد سبب لحصول الشهادة وهي توجب الحياة الدائمة قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وثالثها ان الجهاد قد يفضي الى القتل والقتل يوصل الى الدار الآخرة والدار الآخرة معدن الحياة قال تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان اي الحياة الدائمة والقول الرابع لما يحييكم اي لكل حق وصواب وعلى هذا التقدير يدخل فيه القرآن والايمان والجهاد وكل اعمال البر والطاعة والمراد من قوله لما يحييكم الحياة الطيبة الدائمة قال تعالى فلنحيينه حياة طيبة

المسألة الرابعة قوله تعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه يختلف تفسيره بحسب اختلاف الناس في الجبر والقدر اما القائلون بالجبر فقال الواحدي حكاية عن ابن عباس والضحاك يحول بين المرء الكافر وطاعته ويحول بين المطيع ومعصيته فالسعيد من اسعده الله والشقي من اضله الله والقلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء فاذا اراد الكافر ان يؤمن والله تعالى لا يريد ايمانه يحول بينه وبين قلبه واذا اراد المؤمن ان يكفر والله لا يريد كفره حال بينه وبين قلبه قال مولانا العلامة خاتمة المجتهدين قد دلت البراهين العقلية على صحة ان الامر كذلك وذلك لان احوال القلوب اما العقائد واما الارادات والدواعي اما العقائد فهي اما العلم واما الجهل اما العلم فيمتنع ان يقصد العاقل الى تحصيله الا اذا علم كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا علم كون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعلوم ولا يعلم ذلك الا اذا سبق علمه وذلك يوجب توقف الشيء على نفسه واما الجهل فالانسان البتة لا يختاره ولا يريده الا اذا ظن ان ذلك الاعتقاد علم ولا يحصل له هذا الظن الا لسبق جهل آخر وذلك ايضا يوجب توقف الشيء على نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم يكن لفاعل يلزم الحدوث لا عن محدث وان كان لفاعل فذلك الفاعل اما العبد واما الله تعالى والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على قصد آخر وهو محال فتعين ان يكون فاعل الاعتقادات والارادات والدواعي هو الله فنص القرآن دل على ان احوال القلوب من الله والدلائل العقلية دلت على ذلك فثبت ان الحق ما ذكرنا. اما القائلون بالقدر فقالوا لا يجوز ان يكون المراد من الآية ما ذكرتم وبيانه من وجوه

الاول قال الجبائي انه لو حال الله بينه وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز سفه ولو جاز ذلك لجاز ان يامرنا الله بصعود السماء وقد اجمعوا على ان الزمن لا يؤمر بالصلاة قائما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال في الظهار فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاسقط فرض الصوم عمن لا يستطيعه **الوجه الثاني** انه تعالى امر بالاستجابة لله وللرسول وذكر هذا الكلام في معرض الزجر والتحذير عن ترك الاجابة ولو كان المراد ما ذكرتم لكان ذلك عذرا قويا في ترك الاجابة ولا يكون زجرا عن ترك الاجابة **الثالث** انه تعالى انزل القرآن ليكون حجة للرسول صلى الله عليه وسلم على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ولو كان المعنى ما ذكرتم لصارت هذه الآية من اقوى

الدلايل للكفار على الرسول ولقالوا انه تعالى لما منعنا من الايمان فكيف يامرنا به فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل
الاية على ما قاله اهل الجبر قالوا ونحن نذكر في الاية وجوها الاول ان الله تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه
بسبب الموت يعني بذلك ان تبادروا الى الاستجابة فيما امركم من الجهاد وغيره قبل ان ياتيكم الموت الذي لا بد منه
ويحول بينكم وبين الطاعة والتوبة قال القاضي ولذلك قال تعالى عقيبه ما يدل عليه وهو قوله وانه اليه تحشرون
والمقصود من هذه الاية الحث على الطاعة قبل نزول الموت الذي يمنع منها **الثاني** ان المراد انه
تعالى يحول بين المرء وبين ما يتمناه ويريده بقلبه فان الاجل يحول دون الامل فكانه قيل بادروا الى الاعمال الصالحة
ولا تعتمدوا على ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقاء فان ذلك غير موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب
على الاماني الحاصلة في القلب لان تسمية الشيء باسم ظرفه جائز كقوله سال الوادي **الثالث**
ان المؤمنين كانوا خائفين من القتال يوم بدر فكانه قيل لهم سارعوا الى الطاعة ولا تمتنعوا عنها بسبب
ما تجدون في قلوبكم من الضعف والجبن فان الله تعالى يغير تلك الاحوال فيبدل الضعف بالقوة والجبن بالشجاعة
لانه تعالى مقلب القلوب **الرابع** قال مجاهد المراد بالقلب هاهنا العقل فكان المعنى انه يحول بين المرء وعقله والمعنى
فبادروا الى الاعمال وانتم تعقلون فانكم لا تامنون زوال العقول التي عند ارتفاعها يبطل التكليف وجعل القلب
كناية عن العقل جائز كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اي لمن كان له عقل **الخامس** قال الحسن معناه ان الله
حائل بين المرء وقلبه والمعنى انه تعالى قريب من عبده اشد من قرب قلب العبد منه والمقصود منه التنبيه على انه تعالى
لا يخفى عليه شيء مما في باطن العبد وما في ضميره ونظيره قوله تعالى وهو اقرب اليه من حبل الوريد فهذه جملة من
الوجوه المذكورة في هذا الباب لاصحاب الجبر والقدر ثم قال تعالى وانه اليه تحشرون اي واعلموا انكم اليه
تحشرون اي الى الله ولا تتركون مهملين معطلين وفيه ترغيب شديد وتحذير من الكسل والغفلة

قوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله شديد العقاب
واعلم انه تعالى لما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فكذلك حذره من الفتن والمعنى احذروا فتنة ان نزلت بكم
لم تقتصر على الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم جميعا وتصل الى الصالح والطالح عن الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة
والزبير وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير نزلت فينا وقراناها زمانا وما ظننا انا اهلها فاذا نحن المعنيون بها وعن
السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا يوم الجمل وروي ان الزبير كان يسامر النبي صلى الله عليه وسلم يوما اذ اقبل علي
عليه السلام فضحك اليه الزبير فقال رسول الله كيف حبك لعلي فقال يا رسول الله احبه كحبي لولدي واشد فقال
كيف انت اذا سرت تقاتله **فان قيل** كيف جاز دخول النون المؤكدة في جواب الامر قلنا فيه وجهان **الاول**
جواب الامر جاء بلفظ النهي ومتى كان كذلك حسن ادخال النون المؤكدة في ذلك
النهي كقولك انزل عن الدابة لا تطرحك ولا تطرحنك كقوله تعالى يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمن
الثاني ان التقدير واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة الا انه جيء بصيغة النهي مبالغة في نفي اختصاص
الفتنة بالظالمين كان الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص وقيل لها لا تصيبي الذين ظلموا خاصة والمراد منه المبالغة
في عدم الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال واعلموا ان الله شديد العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة
خوفا من عقاب الله **فان قيل** حاصل الكلام في الاية انه تعالى خوفهم من عذاب لو نزل لعم المذنب
وغيره وكيف يليق برحمة الرحيم الحكيم ان يوصل الفتنة والعذاب الى من لم يذنب قلنا انه تعالى قد ينزل الموت والفقر
والعمى والزمانة بعبده ابتداء اما لانه يحسن منه تعالى ذلك بحكم المالكية او لانه تعالى علم اشتمال ذلك على نوع
من انواع الصلاح على اختلاف المذهبين واذا جاز ذلك لاجل هذين الوجهين فكذا هاهنا

قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فآواكم وايدكم بنصره ورزقكم
من الطيبات لعلكم تشكرون اعلم انه تعالى لما امرهم بطاعة الله وطاعة رسوله ثم امرهم باتقاء المعصية
اكد ذلك التكليف بهذه الاية وذلك لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم في غاية
القلة والذلة وبعد ظهوره صاروا في غاية العزة والرفعة وذلك يوجب عليهم الطاعة وترك المخالفة اما
بيان الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم فمن وجوه **اولها** انهم كانوا قليلين في العدد
وثانيها انهم كانوا مستضعفين والمراد ان غيرهم يستضعفهم والمراد من هذا الاستضعاف انهم كانوا
يخافون ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم خافوا ان يتخطفهم العرب لانهم كانوا يخافون مشركي
العرب لقربهم منهم وشدة عداوتهم لهم ثم بين تعالى انهم بعد ان كانوا كذلك قلب تلك الاحوال بالسعادات والخيرات

فاولها انه آواهم والمراد منه انه تعالى نقلهم الى المدينة فصاروا امنين من شر الكفار وثانيها
قوله وايدكم بنصره والمراد منه وجوه النصر في يوم بدر وثالثها قوله تعالى ورزقكم من الطيبات وهو انه تعالى احل
لهم الغنائم بعد ان كانت محرمة على من قبل هذه الامة ثم قال لعلكم تشكرون اي نقلناكم من الشدة الى الرخاء ومن البلاء
الى النعماء والالاء حتى تشتغلوا بالشكر والطاعة فكيف يليق بكم ان تشتغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب الانفال

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم
وانتم تعلمون واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم واعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم من الطيبات
نهاهم هاهنا عن الخيانة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في المراد بتلك الخيانة
على اقوال **الاول** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في ابي لبابة حين بعثه رسول الله صلى الله
عليه وسلم الى قريظة لما حاصرهم وكان اهله وولده فيهم فقالوا يا ابا لبابة ما ترى لنا انتزل على حكم سعد بن معاذ
فينا فاشار ابو لبابة الى حلقه اي انه الذبح فلا تفعلوا وكان ذلك منه خيانة لله ورسوله الثاني قال السدي كانوا يسمعون
الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم ويفشونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم الله تعالى عن ذلك **الثالث**
قال ابن زيد نهاهم الله ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع عن جابر بن عبد الله ان ابا
سفيان خرج الى مكة فعلم النبي صلى الله عليه وسلم خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليه ان محمدا يريدكم
فخذوا حذركم فانزل الله هذه الاية **الخامس** قال الزهري والكلبي نزلت في حاطب بن ابي بلتعة
حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج اليها حكاه الاصم **السادس**
قال القاضي الاقرب ان خيانة الله غير خيانة رسوله وخيانة الرسول غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي
المغايرة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان لا يخونوا الغنائم وجعل ذلك خيانة لله لانه خيانة
لعطيته وخيانة لرسوله لانه المقسم للغنائم فمن خانها فقد خان الرسول وهذه القسمة قد جعلها الله امانة
في ايدي الغانمين والمراد انا لا نتمنا ولوا لا تمسنهم شيئا فصارت وديعة والوديعة امانة في يد المودع فمن
خانهم فيها فقد خان امانة الناس اذ الخيانة ضد الامانة قال ويحتمل ان يريد بالامانة كل ما تعبد به وعلى
هذا التقدير فيدخل فيه الغنيمة وغيرها فكان معنى الاية ايجاب اداء التكاليف باسرها على سبيل التمام
والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه المذكورة في سبب نزول الاية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر
الاية عليها لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **المسئلة الثانية** قال صاحب
الكشاف معنى الخون النقص كما ان معنى الوفاء التمام ومنه تخونه اذا انتقصه ثم
استعمل في ضد الامانة والوفاء لانك اذا خنت الرجل في شيء فقد ادخلت عليه النقصان فيه **المسئلة الثالثة**
في قوله وتخونوا اماناتكم وجوه **الاول** التقدير ولا تخونوا اماناتكم والدليل عليه ما روي في حرف عبد الله
ولا تخونوا اماناتكم الثاني ان التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلك فقد خنتم اماناتكم والعرب قد تذكر
الجواب تارة بالفاء واخرى بالواو ومنهم من انكر ذلك واما قوله تعالى وانتم تعلمون ففيه وجوه **الاول**
وانتم تعلمون انكم تخونون يعني ان الخيانة توجد منكم عن تعمد لا عن سهو والثاني وانتم علماء تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن
ثم انه لما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب الاموال والاولاد نبه تعالى على انه يجب على العاقل
ان يحترز عن المضار المتولدة من ذلك الحب فقال انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا وتصير حجابا
عن خدمة المولى ثم قال وان الله عنده اجر عظيم تنبيها على ان سعادات الاخرة خير من سعادات الدنيا لانها
اعظم في الشرف واعظم في القوة واعظم في المدة لانها تبقى بقاء لا نهاية له فهذا هو المراد من وصف الله الاجر
الذي عنده بالعظم ويمكن ان يتمسك بهذه الاية في بيان ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح
لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم عند الله والاشتغال بالنكاح يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال
وذلك فتنة ومعلوم ان ما افضى الى الاجر العظيم عند الله هو خير مما افضى الى الفتنة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم واعلم
انه تعالى لما حذر عن الفتنة بالاموال والاولاد رغب في التقوى التي توجب ترك الميل والهوى في محبة
الاموال والاولاد وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** لقائل ان يقول ان الشرط في
الحكم انما يحسن في حق من كان جاهلا بعواقب الامور وذلك لا يليق بالله تعالى **والجواب**
ان قولك ان كان كذا لا يفيد الا كون الشرط مستلزما للجزاء فاما ان وقوع الشرط مشكوك او معلوم فذاك غير مستفاد

من هذا اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الشك الا انه تعالى يعامل العباد في الجزاء معاملة الشاك وعليه يخرج قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين

المسألة الثانية

هذه القضية الشرطية شرطها شيء واحد وهو تقوى الله تعالى وذلك يتناول اتقاء الله في جميع الكبائر وانما خصصنا هذا بالكبائر لانه تعالى ذكر في الجزاء تكفير السيئات والجزاء يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكبائر وحملنا السيئات على الصغائر ليظهر الفرق بين الشرط والجزاء واما الجزاء المرتب على هذا الشرط فامور ثلاثة الاول قوله يجعل لكم فرقانا والمعنى انه تعالى يفرق بينهم وبين الكفار ولما كان اللفظ مطلقا وجب حمله على جميع الفروق الحاصلة بين المؤمنين وبين الكفار فنقول هذا الفرقان اما ان يعتبر في احوال الدنيا او في احوال العقبى اما في احوال الدنيا فاما ان يعتبر في احوال القلوب وهي الاحوال الباطنة او في الاحوال الظاهرة اما في احوال القلوب فامور احدها انه تعالى يخص المؤمنين بالهداية والمعرفة وثانيها انه يخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح كما قال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وثالثها انه يزيل الغل والحقد والحسد عن قلوبهم ويزيل المكر والخداع عن صدورهم مع ان المنافق والكافر يكون قلبه مملوا من هذه الاحوال الخبيثة والاخلاق الذميمة والسبب في حصول هذه الامور ان القلب اذا صار مشرقا بطاعة الله تعالى زالت عنه كل هذه الظلمات لان معرفة الله نور وهذه الاخلاق ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال الظلمة واما في الاحوال الظاهرة فان الله تعالى يخص المسلمين بالعلو والفتح والظفر والنصر كما قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وكما قال ليظهره على الدين كله وامر الكافر والفاسق بالعكس من ذلك واما في احوال الاخرة فالثواب والمنافع الدائمة والتعظيم من الله ومن الملائكة وكل هذه الاحوال داخلة في الفرقان **والنوع الثاني** من الجزاء المرتب على التقوى قوله ويكفر عنكم سيئاتكم فنقول اذا حملنا قوله ان تتقوا الله على الاتقاء من الكفر كان المراد بقوله ويكفر عنكم سيئاتكم جميع السيئات التي وجدت قبل الكفر وان حملناه على الاتقاء من الكبائر كان المراد منه تكفير الصغائر **والنوع الثالث** قوله ويغفر لكم واعلم ان المراد من تكفير السيئات سترها في الدنيا ومن المغفرة ازالتها في القيامة لئلا يلزم التكرار ثم قال والله ذو الفضل العظيم ومن كان كذلك فانه اذا وعد بشيء وفى به وانما قلنا ان فضل الله اعظم من افضال غيره لوجوه الاول ان كل من سوى الحق سبحانه فانه لا يتفضل ولا يحسن الا اذا كان في قلبه داعية الافضال والاحسان وتلك الداعية حادثة فلا تحصل الا بتخليق الله تعالى وعند هذا ينكشف ان المتفضل ليس الا الله الذي خلق تلك الداعية الموجبة لذلك الفعل الثاني ان كل من تفضل فانما يتفضل ليستفيد منه نوعا من انواع الكمال اما عوضا من المال او عوضا من المدح والثناء او عوضا من نوع اخر وهو دفع الالم الحاصل في القلب بسبب الرقة الجنسية والله تعالى يعطي ويتفضل ولا يطلب به شيئا من الاعواض لانه كامل لذاته وما كان حاصلا للشيء لذاته امتنع ان يستفيده من غيره **الثالث** ان كل من تفضل على الغير فان المتفضل عليه يصير ممنونا لذلك المتفضل وذلك نقص اما الحق سبحانه وتعالى فهو الموجود لذات كل احد ولجميع صفاته فلا يحصل الاستنكاف من قبول احسانه الرابع ان كل من تفضل على غيره فانه لا ينتفع المتفضل عليه بذلك التفضل الا اذا حصلت له عين باصرة واذن سامعة ومعدة هاضمة حتى ينتفع بذلك الاحسان وعند هذا ينكشف ان المتفضل هو الله في الحقيقة فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم ○ ٥ ○

قوله تعالى

واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين اعلم ان الله تعالى لما ذكر المؤمنين نعمه عليهم بقوله واذكروا اذ انتم قليل فكذلك ذكر رسوله نعمه عليه وهو دفع كيد المشركين ومكر الماكرين عنه وهذه السورة مدنية قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم من المفسرين ان مشركي قريش تآمروا في دار الندوة ودخل عليهم ابليس في صورة شيخ وذكر انه من اهل نجد فقال بعضهم قيدوه ونتربص به ريب المنون فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يغضب له قومه فتسفك الدماء وقال بعضهم اخرجوه عنكم تستريحوا من اذاه لكم فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يجمع طائفة على نفسه ويقاتلكم بهم وقال ابو جهل الراي ان تجمعوا من كل قبيلة رجلا فيضربوه باسيافهم ضربة واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه في القبائل فلا يقوى بنو هاشم على محاربة قريش كلها فيرضون باخذ الدية فقال ابليس هذا هو الراي الصواب فاوحى الله الى نبيه بذلك واذن له في الخروج الى المدينة وامره ان لا يبيت في مضجعه واذن له في الهجرة وامر عليا ان يبيت في مضجعه وقال له اتشح ببردتي فانه لن يصلوا اليك بامر تكرهه وباتوا مترصدين فلما اصبحوا ثاروا الى مضجعه فابصروا عليا فبهتوا وخيب الله سعيهم فقوله ليثبتوك قال ابن عباس ليوثقوك ويشدوك وكل من شد فقد اثبت

لانه لا يقدر على الحركة ولهذا يقال لمن اشتدت به علة او جراحة تمنعه من الحركة قد اثبت فلان فهو مثبت وقيل ليسجنوك وقيل ليثبتوك في بيت فحذف المحل لوضوح معناه وقرا بعضهم ليثبتوك بالتشديد وقرا النخعي ليبيتوك من البيات قوله او يقتلوك وهو الذي حكيناه عن ابي جهل لعنه الله او يخرجوك اي من مكة ولما ذكر تعالى هذه الاقسام الثلاثة قال ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين وقد ذكرنا في سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين تفسير المكر في حق الله تعالى والحاصل انهم احتالوا في امر محمد صلى الله عليه وسلم والله تعالى نصره وقواه فضاع فعلهم وظهر صنع الله تعالى قال القاضي القصة التي ذكرها ابن عباس موافقة للقرآن الا ما فيه من حديث ابليس فانه زعم انه كانت صورته موافقة لصورة الانس وذلك باطل لان ذلك التغير اما ان يكون من فعل الله او من فعل ابليس والاول باطل لانه لا يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك ليفتن الكفار في المكر والثاني ايضا باطل لانه لا يليق بحكمة الله تعالى ان يقدر ابليس على تغيير صورة نفسه واعلم ان هذا النزاع عجيب فانه لم لا يبعد من الله تعالى ان يقدر ابليس على انواع الوساوس فكيف يبعد منه ان يقدره على تغيير صورة نفسه **فان قيل** كيف قال والله خير الماكرين ولا خير في مكرهم قلنا فيه وجوه ○ **احدها** ان يكون المراد اقوى الماكرين فوضع خير موضع اقوى واشد تنبيها بذلك على ان كل مكر فانه يبطل في مقابلة فعل الله تعالى **وثانيها** ان يكون المراد خير الماكرين لو قدر في مكرهم ما يكون خيرا وحسنا ○ وثالثها ان يكون المراد من قوله خير الماكرين ليس هو التفضيل بل المراد انه في نفسه خير كما يقال الثريد خير من الله تعالى

قوله تعالى

واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون ولكن اكثرهم لا يعلمون اعلم انه تعالى لما حكى مكرهم في ذات محمد صلى الله عليه وسلم حكى مكرهم في دين محمد روي ان النضر بن الحارث خرج الى الحيرة تاجرا واشترى ○ احاديث كليلة ودمنة وكان يقعد مع المستهزئين والمقتسمين وهو منهم فيقرا عليهم اساطير الاولين وكان يزعم ان هذا مثل ما يذكره محمد من قصص الاولين فهذا هو المراد من قوله قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وههنا موضع البحث وذلك لان الاعتماد في كون القرآن معجزا على انه صلى الله عليه وسلم تحدى العرب بالمعارضة فلم ياتوا بها وهذه الحكاية تدل على انه اتى بتلك المعارضة وذلك يوجب سقوط الدليل المعول عليه **والجواب** ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله لو نشاء لقلنا مثل هذا يدل على انه ما شاء ذلك القول وما قال فثبت ان النضر بن الحارث اقر انه ما اتى بالمعارضة واما اخباره انه لو شاء لاتى بها فهذا ضعيف لان المقصود انما يحصل لو اتوا بالمعارضة اما مجرد هذا القول فلا فائدة فيه والشبهة الثانية انه قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم اي بنوع اخر من العذاب اشد من ذلك واشق منه علينا **فان قيل** هذا الكلام يوجب الاشكال من وجهين **الاول** ان قوله ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم حكاه الله عن الكفار وكان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القرآن فقد حصلت المعارضة في هذا القدر وايضا حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا في سورة بني اسرائيل وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل في كلامهم ما يشبه نظم القرآن ومعارضته وذلك يدل على حصول المعارضة الثاني ان كفار قريش كانوا معترفين بوجود الاله وقدرته وحكمته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من محمد صلى الله عليه وسلم في نزول العذاب فلو كان القرآن معجزا لعرفوا كونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة والبلاغة ولو عرفوا ذلك لكان اقل الاحوال ان يصيروا شاكين في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولو كانوا كذلك لما اقدموا على قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء لان المتوقف الشاك لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة وحيث اتوا بهذا الطلب علمنا انه ما لاح لهم في القرآن وجه من وجوه الاعجاز والجواب عن الاول ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفي في حصول المعارضة لان هذا المقدار كلام قليل لا تظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة وهذا الجواب لا يتمشى الا اذا قلنا التحدي ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسورة الطويلة التي يظهر فيها قوة الكلام **والجواب** عن الثاني هب انه لم يظهر لهم الوجه في كون القرآن معجزا الا انه لما كان معجزا في نفسه فسواء عرفوا ذلك

الوجه اولم يعربوا فانه لايتفاوت الحال **المسئلة الثانية** قوله اللهم ان كان هذا
هو الحق قال الزجاج القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها وهو بمنزلة ما المؤكدة
ودخلت ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا وانه خبر قال ويجوز هو الحق رفعا ولا اعلم احدا قرا بها ولا اختلاف
بين النحويين في اجازتها ولكن القراءة سنة وروى صاحب الكشاف عن الاعمش انه قرا بها واعلم انه تعالى لما حكى
هاتين الشبهتين لم يذكر الجواب عن الشبهة الثانية وهو قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله
معذبهم وهم يستغفرون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان تقرير وجه الجواب
ان الكفار لما بالغوا وقالوا اللهم ان كان محمد محقا في قوله فامطر علينا حجارة من السماء ذكر تعالى ان محمدا وان كان محقا في
قوله الا انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدائه وعلى منكري نبوته لسببين الاول ان محمدا صلى الله عليه وسلم ما دام
يكون حاضرا معهم فانه تعالى لا يفعل بهم ذلك تعظيما له وهذا ايضا عادة الله مع جميع الانبياء المتقدمين بانه لم يعذب
اهل قرية الا بعد ان خرج رسولهم منها كما كان في حق هود وصالح ولوط **فان قيل** لما كان حضوره
فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من الاول عذاب
الاستيصال ومن الثاني العذاب الحاصل بالمحاربة والمقاتلة من السبب الثاني قوله وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون وفي تفسيره وجوه **الاول** وما كان معذب هولا الكفار وفيهم مومنون
يستغفرون فاللفظ وان كان عاما الا ان المراد بعضهم كما يقال قتل اهل المحلة رجلا وان قدم اهل البلدة الفلانية
على الفساد والمراد بعضهم **الثاني** وما كان الله معذب هولا الكفار وفي علم الله انه يكون لهم اولاد يومنون بالله ۵
ويستغفرونه فوصفوا بصفة اولادهم وذراريهم **الثالث** قال قتادة والسدي
وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون اي لو استغفروا لم يعذبوا وكان المطلوب من ذكر هذا الكلام
استدعاء الاستغفار منهم اي لو اشتغلوا بالاستغفار لما عذبهم الله ولهذا ذهب بعضهم الى ان الاستغفار ان
ههنا بمعنى الاسلام والمعنى انه كان معهم قوم كان في علم الله ان يسلموا منهم ابو سفين بن حرب وابو سفين بن
الحرث بن عبد المطلب والحرث بن هشام وحكيم بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله معذبهم مع ان في
علم الله ان فيهم من يؤول امره الى الايمان قال اهل المعاني دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة
من العذاب قال ابن عباس كان فيهم امانان نبي الله والاستغفار اما النبي فقد مضى واما الاستغفار فهو باق
الى يوم القيمة ثم قال تعالى وما لهم ان لا يعذبهم الله واعلم انه تعالى بين في الاية الاولى انه لا يعذبهم
ما دام الرسول فيهم وذكر في هذه الاية انه يعذبهم وكان المعنى انه يعذبهم اذا خرج الرسول من بينهم ثم اختلفوا
في هذا العذاب فقال بعضهم لحقهم هذا العذاب المتوعد به يوم بدر وقيل بل يوم فتح مكة وقال ابن عباس
هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب الذي نفى عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى ما لاجله يعذبهم
فقال وهم يصدون عن المسجد الحرام وتحقيقه في الاخبار كيف صدوا عنه عام الحديبية ونبه انهم يصدون
لادعائهم انهم اولياؤه فبين بطلان هذه الدعوى بقوله وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون الذين يحترزون
من المنكرات كالذي كانوا يفعلونه عند البيت فلهذا السبب قال بعده وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء
وتصدية والمقصود بيان ان من كانت هذه حاله لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذا اهل لان يقتلوا بالسيف
ويحاربوا فقتلهم الله يوم بدر واعز الاسلام بذلك على ما تقدم شرحه **قوله تعالى**
وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون اعلم انه تعالى
لما قال في حق الكفار انهم ما كانوا اولياء البيت الحرام وقال ان اولياؤه الا المتقون بين بعده ما به خرجوا عن ان يكونوا
اولياء للبيت وهو ان صلاتهم عند البيت وتقربهم وعبادتهم انما كان بالمكاء والتصدية قال صاحب الكشاف المكاء
فعال بوزن الثغاء والرغاء من مكا يمكو اذا صفر والمكاء الصفير ومنه المكاء وهو طائر يالف الريف وجمعه
المكاكي سمي بذلك لكثرة مكائه واما التصدية فهي التصفيق يقال صدى يصدي تصدية اذا صفق بيديه
وفي اصله قولان **الاول** انها من الصدى وهو الصوت الذي يرجع من الجبل
الثاني قال ابو عبيدة اصلها تصددة فابدلت الياء من الدال ومنه قوله اذا قومك منه يصدون اي يضجون ۵
وانكر بعضهم هذا الكلام والازهري صحح قول ابي عبيدة وقال صدى اصله صدد فكثرت الدالات فقلبت احداهن
يا اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس كانت قريش يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون وقال مجاهد
كانوا يعارضون النبي صلى الله عليه وسلم في الطواف ويستهزون به ويصفرون ويخلطون عليه طوافه وصلاته

وقال

وقال مقاتل كان اذا صلى رسول الله في المسجد يقومون عن يمينه ويساره بالصفير والتصفيق ليخلطوا عليه صلاته
فعلى قول ابن عباس كان المكاء والتصدية نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كان ايذاء للنبي صلى الله عليه وسلم
والاول اقرب لقوله تعالى وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية **فان قيل** المكاء والتصدية
ما كانا من جنس الصلاة فكيف جاز استثناؤهما عن الصلاة قلنا فيه وجوه الاول انهم كانوا يعتقدون ان المكاء والتصدية
من جنس الصلاة فخرج هذا الاستثناء على حسب معتقدهم الثاني ان هذا كقولك زرت الامير فجعل جفاي صلتي
اي اقام الجفا مقام الصلة وكذا ههنا **الثالث** الغرض منه ان من كان المكاء والتصدية
صلاته فلا صلاة له كما تقول العرب ما لفلان عيب الا السخا يريدون من كان السخا عيبه فلا عيب له ثم قال
تعالى فذوقوا العذاب اي عذاب السيف يوم بدر وقيل يقال لهم في الاخرة فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون
قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها
ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا الى جهنم يحشرون ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث
بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم اولئك هم الخاسرون واعلم انه تعالى لما شرح احوال الكفار في الطاعات
البدنية اتبعها بشرح احوالهم في الطاعات المالية **قال مقاتل** والكلبي نزلت في المطعمين يوم بدر وكانوا اثنا عشر
رجلا من كبار قريش وقال سعيد بن جبير ومجاهد نزلت في ابي سفين وانفاقه المال على حرب محمد صلى الله عليه
وسلم يوم احد وكان قد استاجر الفين من الاحابيش سوى من استجاش من العرب وانفق عليهم اربعين اوقية
والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال
ليصدوا عن سبيل الله اي كان غرضهم في الانفاق الصد عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم وهو سبيل الله وان لم يكن
عندهم كذلك ثم قال فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة يعني انه سيقع هذا الانفاق ويكون عاقبته الحسرة لانه يذهب
المال ولا يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين في اخر الامر كما قال تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي ثم قال والذين كفروا
الى جهنم يحشرون وفيه بحثان **الاول** انه لم يقل والى جهنم يحشرون لانه كان فيهم من اسلم
بل ذكر ان الذين بقوا على الكفر يكونون كذلك والثاني ان ظاهر قوله الى جهنم يحشرون يفيد ان لا يكون حشرهم الا الى جهنم
لان تقديم الخبر يفيد الحصر واعلم ان المقصود من هذا الكلام انهم لا يستفيدون من بذل اموالهم في تلك الانفاقات
الا الحسرة والخيبة في الدنيا والعذاب الشديد في الاخرة وذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك الانفاق ثم قال
ليميز الله الخبيث من الطيب وفيه قولان ليميز الله الفريق الخبيث من الكفار عن الفريق الطيب من المومنين فيجعل الفريق
الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى يتراكموا كقوله تعالى كادوا يكونون عليه
لبدا يعني لفرط ازدحامهم اولئك اشارة الى الفريق الخبيث **والقول الثاني** المراد بالخبيث
نفقة الكافر على عداوة محمد صلى الله عليه وسلم وبالطيب نفقة المومن في جهاد الكفار كانفاق ابي بكر وعثمان
في نصرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيضم تعالى تلك الاموال الخبيثة بعضها الى بعض فيلقيه في جهنم ويعذبهم بها
كقوله فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم واللام في قوله ليميز الله الخبيث على القول الاول متعلق بقوله
يحشرون [illegible] وعلى القول الثاني متعلق بقوله [illegible] ثم تكون عليهم حسرة [illegible] **قوله تعالى**
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين واعلم انه تعالى
لما بين ضلالهم في عباداتهم البدنية وعباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب وقال قل للذين كفروا وفيه مسائل
المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قل للذين كفروا اي قل لاجلهم هذا القول
وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم به لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرا ابن مسعود بهذا **المسئلة الثانية**
المعنى ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن الكفر وعداوة الرسول ودخلوا في الاسلام والتزموا شرائعه غفر لهم ما قد
سلف من كفرهم وعداوتهم وان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنة الاولين الذين حاق بهم مكرهم
يوم بدر [illegible]
معناه ان الكفار اذا انتهوا عن الكفر واسلموا غفر لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصي وان يعودوا فقد مضت سنة
الاولين وهي قوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي ولقد سبقت كلمتنا [illegible]
الصالحون **المسئلة الثالثة** اختلف الفقهاء في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا والصحيح
انها مقبولة لوجوه الاول هذه الاية فانه تعالى قال قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفر وقوله ان ينتهوا [illegible]

فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله هل انتهى عن زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه **الثاني** لا شك انه مكلف بالرجوع ولا طريق له اليه الا بهذه التوبة فلو لم تقبل لزم تكليف ما لا يطاق **الثالث** قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات **المسئلة الرابعة** احتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين لكان اما ان يكونوا مخاطبين بها مع الكفر او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثاني باطل لان هذه الاية تدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يؤاخذ بشيء مما مر عليه في زمان الكفر وايجاب قضاء تلك العبادات ينافي ظاهر الاية **المسئلة الخامسة** احتج ابو حنيفة بهذه الاية على ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء العبادات التي تركها في حالة الردة وقبلها ووجه الدلالة ظاهر **المسئلة السادسة** قال صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم الكافر لم يلزمه قضاء شيء من العبادات البدنية والمالية وما كانت له من جناية على نفس او مال فهو معفو عنه وهو ساعة اسلامه كيوم ولدته امه وقال يحيى بن معاذ الرازي في هذه الاية ان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة وتوحيد سبعين سنة لا يقوى على هدم ذنب ساعة **قوله تعالى** وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير وان تولوا فاعلموا ان الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قال عروة بن الزبير كان المؤمنون يفتنون عن دين الله في مبدا الدعوة فافتتن من المسلمين بعضهم وامر رسول الله ان يخرجوا الى الحبشة وفتنة ثانية وهي انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيعة العقبة توامرت قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمنون جهد شديد فهذا هو المراد من الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه اخر وهو ان مبالغة الناس في حرب اديانهم اشد من مبالغتهم في حرب ارواحهم فالكافر ابدا يسعى باعظم وجوه السعي في ايذاء المؤمنين وفي القاء الشبهات في قلوبهم وفي القائهم في وجوه المحنة والمشقة فاذا وقعت المقاتلة زال الكفر وخلص الاسلام وزالت تلك الفتن بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي بها اوجب قتالهم فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين الذي هو دين الله من سائر الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون المراد من الاية وقاتلوهم لاجل ان يحصل هذا المعنى او يكون المراد وقاتلوهم لغرض ان يحصل هذا المعنى فان كان المراد من الاية هو الاول وجب ان يحصل هذا المعنى من القتال فوجب ان يكون المراد ويكون الدين كله لله في ارض مكة وما حولها لان هذا المقصود حصل هناك قال صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان ذلك مرادا لما بقي الكفر فيها مع حصول القتال الذي امر الله به وهو ان كان المراد من الاية هو الثاني وهو قوله قاتلوهم لغرض ان يكون الدين كله لله فعلى هذا التقدير لم يمتنع حمله على ازالة الكفر على جميع العالم لانه ليس كل ما كان غرضا للانسان فانه يحصل فكان المراد الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير والمعنى فان انتهوا عن الكفر وسائر المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون بصير لا يخفى عليه يوصل اليهم ثوابهم وان تولوا يعني عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله مولاكم اي وليكم الذي يحفظكم ويدفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا المولى وفي حفظه وكفايته كان امنا من الافات مصونا عن المخافات **قوله تعالى** واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم امنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة في قوله وقاتلوهم وكان من المعلوم ان عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله تعالى حكم الغنيمة وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** الغنم الفوز بالشيء يقال غنم يغنم غنما فهو غانم والغنيمة في الشريعة ما دخلت في ايدي المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف ما في قوله ما غنمتم موصولة وقوله من شيء يعني من اي شيء كان حتى الخيط والمخيط فان لله مبتدأ خبره محذوف تقديره فحق او فواجب فان لله خمسه وروى الجعفي عن ابي عمرو فان لله خمسه بالكسر وتقويه قراءة النخعي فلله خمسه والمشهور اكد واثبت للايجاب كانه قيل فلا بد من ثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك لانه اذا حذف الخبر واحتمل وجوها كثيرة من المقدرات كقولك ثابت واجب حق لازم كان اقوى لايجابه من النص على واحد وقرئ خمسه بالسكون **المسئلة الثالثة** في كيفية

قسمة

قسمة الغنائم اعلم ان هذه الاية تقتضي ان يؤخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم لرسول الله وسهم لذوي قرباه من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل لما روي عن عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ينكر فضلهم لمكانك منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة فقال صلى الله عليه وسلم انهم لم يفارقونا في جاهلية ولا اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل واما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعند الشافعي انه يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصرف الى ما كان يصرفه اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والباقي للفرق الثلاثة وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم سهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذوي القربى وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة سائر الفقراء ولا يعطى اغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك الامر مفوض الى اجتهاد الامام فيه ذلك واعلم ان ظاهر الاية مطابق لقول الشافعي وصريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا لدليل منفصل اقوى وكيف وقد قال في اخر الاية ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة وهو يدل على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله **القول الثاني** وهو قول ابي العالية ان خمس الغنيمة يقسم على ستة اقسام فواحد منها لرسول الله والثالث لذوي القربى والثلاثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس الغنيمة لله ثم للطوائف الخمسة فالقائلون بهذا القول منهم من قال يصرف الى الرسول ومنهم من قال يصرف الى عمارة الكعبة وقال بعضهم انه صلى الله عليه وسلم كان يضرب بيده في هذا الخمس فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة وهو الذي سمى لله تعالى والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان قوله لله ليس المراد منه اثبات نصيب لله فان الاشياء كلها ملك لله وملكه وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لكم في غنائمكم خير مالي مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس مردود فيكم وقوله مالي الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم الرسول واحد والا لصار سهمه السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكون للرسول صار سهمه ازيد من الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله مالي الا الخمس هذا هو الكلام في قسمة خمس الغنيمة واما الباقي وهو اربعة اخماس الغنيمة فهي للغانمين لانهم الذين حازوه واكتسبوه كالكسب الحاصل بالاحتشاش والحطب بالاصطياد والفقهاء استنبطوا من هذه الاية مسائل كثيرة مذكورة في كتب الفقه والله اعلم **المسئلة الرابعة** دلت الاية على انه يجوز قسمة الغنائم في دار الحرب كما هو قول الشافعي والدليل عليه ان قوله فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في الغنيمة واذا حصل الملك فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق **المسئلة الخامسة** اختلفوا في ذوي القربى قيل هم بنو هاشم وقال الشافعي هم بنو هاشم وبنو المطلب واحتج بالخبر الذي رويناه وقيل آل علي وعقيل وآل عباس وولد الحرث بن عبد المطلب وهو قول ابي حنيفة رحمه الله **المسئلة السادسة** حكى صاحب الكشاف عن الكلبي ان هذه الاية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة ايام للنصف من شوال على راس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم امنتم بالله فاعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه اطماعكم واقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بالله يعني ان كنتم امنتم بالله وبالمنزل على عبدنا يوم الفرقان يوم بدر والجمعان الفريقان من المسلمين والكافرين والمراد ما انزل عليه من الايات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل شيء قدير اي يقدر على نصركم وانتم قليلون ذليلون والله اعلم **قوله تعالى** اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في قوله اذ انتم بالعدوة الدنيا قولان احدهما انه متعلق بمضمر معناه واذكروا اذ انتم كذا وكذا كما قال تعالى واذكروا اذ انتم قليل والثاني ان قوله اذ بدل من يوم الفرقان **المسئلة الثانية** قرا ابن كثير وابو عمرو بالعدوة بكسر العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت عدوة الوادي وعدوته جانبه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين وحكى صاحب الكشاف

بالضم والفتح والكسر قال ذكره وبالعدية على قلب الواو يا لان بينها وبين الكسر حاجزا غير حصين كما في العلية واما الدنيا فتانيث الادنى وضده القصوى وهو تانيث الاقصى وكل شيء تنحى عن شيء فقد بعد والاقصى والقصوى كالاكبر والكبرى **فان قيل** كلتاهما فعلى من بنات الواو فلم جاءت احديهما بالياء والثانية بالواو قلنا القياس قلب الواو كالعليا واما القصوى فنادر شاذ واكثر استعماله على اصله **المسألة الثانية** المراد بالعدوة الدنيا ما يلي جانب المدينة وبالقصوى ما يلي جانب مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون فكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير التي خرجوا لها كانت في موضع اسفل منهم الى ساحل البحر ولو تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا اي من اعزاز الاسلام ونصركم ليقضي امرا كان واجبا ان يخرج الى الفعل وقوله ليهلك بدل من قوله ليقضي وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم في اول الامر كانوا في غاية الخوف والضعف بسبب القلة وبسبب عدم الاهبة ونزلوا بعيدين عن الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رملا تغوص فيه ارجلهم واما الكفار فكانوا في غاية القوة بسبب الكثرة في العدد وبسبب حصول الالات والادوات وانهم كانوا قريبين من الماء ولان الارض التي نزلوا فيها كانت صالحة للمشي وان العير كانوا خلف ظهورهم وكانوا يتوقعون مجيء المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القصة وعكس القضية وجعل الغلبة للمسلمين والدمار على الكفرة فصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما اخبر عن ربه من وعد النصر والفتح والظفر فقوله ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحيوة شاهدوا هذه المعجزة القاهرة والمراد من البينة هذه المعجزة **المسألة الثانية** اللام في قوله ليقضي الله امرا وفي قوله ليهلك من هلك لام الغرض فظاهره يقتضي تعليل افعال الله واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نصرف هذا الكلام عن ظاهره بالدلائل العقلية المشهورة **المسألة الثالثة** قوله ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يقدح في قول اصحابنا انه تعالى اراد الكفر من الكافر لكنا نترك هذا الظاهر للدلائل المعلومة **المسألة الرابعة** قوله ويحيى من حي عن بينة قرا نافع والبزي عن ابن كثير وابو بكر عن عاصم ونصير عن الكسائي من حيي باظهار الياءين وابن كثير برواية القواس وابو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة والكسائي بياء مشددة على الادغام فاما الادغام فلزوم الحركة في الثاني فجرى مجرى رد وكانه في المصحف مكتوب بياء واحدة واما الاظهار فلامتناع الادغام في مضارع من يحيى لجري على مثاله وكذا اجاز بعض الكوفيين الادغام ثم انه تعالى ختم الاية بقوله وان الله لسميع عليم اي يسمع دعاءكم ويعلم حاجتكم وضعفكم فاصلح مهمكم

قوله تعالى اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي اظهرها الله تعالى على اهل بدر وفيه مسائل **المسألة الاولى** اذ يريكهم منصوب باضمار اذكر وهو قول ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله لسميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في اعينكم **المسألة الثانية** قال مجاهد اراهم الله النبي صلى الله عليه وسلم في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي حق القوم قليل فصار ذلك سببا لجراءتهم وقوة قلوبهم فان قيل رؤية الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك قلنا مذهبنا انه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه البعض دون البعض فحكم الرسول على اولئك الذين راهم بانهم قليلون وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام العين التي هي موضع النوم ثم قال تعالى ولو اراكهم كثيرا لذكرته للقوم ولو سمعوا ذلك لفشلوا ولتنازعوا ومعنى التنازع في الامر الاختلاف الذي يحاول به كل واحد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطراب امركم واختلفت كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم من المخالفة فيما بينكم وقيل سلم الله لهم امرهم حتى اظهرهم على عدوهم وقيل سلمهم من الهزيمة يوم بدر والاظهر ان المراد ولكن الله سلمكم من التنازع انه عليم بذات الصدور يعلم ما يحصل فيها من الجراءة والجبن والصبر والجزع ○

قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور

واعلم ان هذا هو النوع الثالث من النعم التي اظهرها الله سبحانه للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم تاكد بحصوله في اليقظة قال صاحب

الكشاف

الكشاف واذ يريكموهم الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم وقليلا نصب على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد المشركين في اعين المؤمنين وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين المشركين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراءتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا عدد المسلمين لم يبالغوا في الاستعداد والتاهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المؤمنين عليهم **فان قيل** كيف يجوز ان يراهم الكثير قليلا قلنا اما على قولنا فذاك جائز لان الله تعالى خلق الادراك في حق البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل الغبرة صارت مانعة من ادراك الكل او لعل الكثير منهم كانوا في غاية البعد فما حصلت رؤيتهم ثم قال ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل فقد ذكر ذلك الكلام في الاية المتقدمة فكان ذكره هاهنا محض التكرار قلنا المقصود من ذكره في الاية المتقدمة هو انه تعالى فعل تلك الافعال لحصول استيلاء المؤمنين على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول والمقصود من ذكره هاهنا ليس هو ذلك المعنى بل المقصود انه تعالى ذكر هاهنا انه قلل عدد المؤمنين في اعين المشركين فبين هاهنا انه انما فعل ذلك ليصير ذلك سببا لان لا يبالغ الكفار في تحصيل الاستعداد والحذر فيصير ذلك سببا لانكسارهم ثم قال والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا ان الله مع الصابرين ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط

اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على الرسول وعلى المؤمنين يوم بدر علمهم انهم اذا التقوا بالفئة وهي الجماعة من المحاربة نوعين من الادب **الاول** الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي **والثاني** ان يذكروا الله كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان **احدهما** ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين لله وبالسنتهم ذاكرين لله قال ابن عباس امر الله اولياءه بذكره في اشد احوالهم تنبيها على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال سخاء والاخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله كان الذاكر لله اعظم اجرا والقول الثاني ان المراد من هذا الذكر الدعاء بالنصر لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله ثم قال لعلكم تفلحون وذلك لان مقاتلة الكفار ان كانت لاجل طاعة الله تعالى كان ذلك جاريا مجرى بذل الروح في طلب مرضات الله وهذا هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا فاز بالشهادة والدرجات العالية اما ان كانت المقاتلة لاجل الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك وسيلة الى الفلاح والنجاح **فان قيل** فهذه الاية توجب الثبات على كل حال وهذا يوهم انها ناسخة لاية التحرف والتحيز قلنا هذه الاية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة وآية التحرف والتحيز لا تقدح في حصول الثبات في المحاربة بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف والتحيز ثم قال تعالى واطيعوا الله ورسوله في سائر ما يامر به لان الجهاد لا ينفع الا مع التمسك بسائر الطاعات ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وفيه مسائل **المسألة الاولى** بين تعالى ان النزاع يوجب امرين احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف والثاني قوله وتذهب ريحكم وفيه قولان **الاول** المراد بالريح الدولة شبهت الدولة وقت نفاذها وتمشيتها بالريح وهبوبها فقيل هبت رياح فلان اذا دالت له الدولة ونفذ امره **الثاني** انه لم يكن قط نصر الا بريح يبعثها الله وفي الحديث نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والقول الاول اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم مؤثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم لا يؤثر في هبوب الصبا قال مجاهد وتذهب ريحكم اي نصرتكم وذهبت ريح اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم احد **المسألة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الاية فقالوا القول بالقياس يفضي الى المنازعة والمنازعة محرمة بهذه الاية فوجب ان يكون العمل بالقياس حراما بيان الملازمة انا نشاهد ان الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياسات وبيان ان المنازعة محرمة قوله ولا تنازعوا ○ وايضا القائلون بان النص لا يجوز تخصيصه بالقياس تمسكوا بهذه الاية وما قبلها وهو قوله واطيعوا الله ورسوله صرح في وجوب طاعة الله ورسوله في كل ما نص عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك

بالقتال المخصص للنص فقد ترك طاعة الله وطاعة رسوله وتمسك بالقتال الذي يوجب التنازع والفشل وكل ذلك حرام وشنعوا القتال احتجوا على الاول بانه ليس كل قتال فانه يوجب المنازعة ثم قال تعالى ه واصبروا ان الله مع الصابرين والمقصود انه لما امر بالجهاد على الصبر وامرهم بالصبر كما قال في اية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة ان المراد بهذه المعية النصرة والمعونة ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ العير فلما وردوا الجحفة بعث الخفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل اليه بهدايا مع ابن له فلما لقاه قال ان ابي ينعمك صباحا ويقول لك ان شئت ان امدك بالرجال امددتك وان شئت ان نزحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك الله والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما يزعم محمد فوالله ما لنا بالله من طاقة ان كنا نقاتل الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد بدرا فنشرب فيها الخمور وتضرب علينا فيها القيان فان بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم حتى تسمع العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وشربوا كؤوس المنايا مكان الخمر وناحت عليهم النوائح مكان القيان واعلم انه تعالى وصفهم بثلاث صفات

الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة والتحقيق ان النعم اذا كثرت من الله على العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله تعالى فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران والمكاثرة على اهل الزمان فذاك هو البطر والثاني قوله ورئاء الناس ه والرئاء عبارة عن القصد الى اظهار الجميل مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان المعصية روي انه صلى الله عليه وسلم وروي انه صلى الله عليه وسلم لما راهم في موقف بدر قال اللهم ان قريشا اتتك بفخرها وخيلائها لمعارضة دينك ومحاربة رسولك

والثالث قوله ويصدون عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم واعلم ان قوله بطرا ورئاء الناس مصدر وقوله ه يصدون فعل مضارع وعطف الاسم على الفعل غير حسن وذكر الواحدي فيه ثلاثة اوجه **الاول** ان يكون قوله ويصدون عن سبيل الله بمنزلة صادين والثاني ان يكون قوله بطرا ورئاء الناس بمعنى يبطرون ويراءون ويكون قوله ويصدون بمعنى وصادين والثالث ان يكون قوله بطرا ورئاء بمنزلة يبطرون ويراءون قال مولانا العلامة رضي الله عنه ان شيا من هذه الوجوه لا يشفي الغليل لانه تارة يقيم الفعل ه مقام الاسم واخرى يقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها وكان من الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عبر عن الاولين بالمصدر وعن الثالث بالفعل قال رضي الله عنه ان الشيخ عبد القاهر الجرجاني ذكر ان الاسم يدل على التمكن والاستمرار والفعل على التجدد قال ومثاله في الاسم قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض وذلك يدل على انه تعالى يوصل الرزق اليهم ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل ورهطه وشيعته كانوا مجبولين على البطر والمفاخرة والعجب واما صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى محمد صلى الله عليه وسلم النبوة ولهذا السبب ذكر البطر والرئاء بصيغة الاسم وذكر الصد عن سبيل الله بصيغة الفعل والله اعلم وحاصل الكلام انه تعالى امرهم عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم على ذلك الثبات البطر والرئاء بل اوجب عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله واعلم ان حاصل القرآن من اوله الى اخره دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق وامرهم بالاشتغال في طريق عبودية الحق والمعصية تمنع الانتقال واقرب الى الخلاص من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الاية بقوله والله بما يعملون محيط والمقصود ان الانسان ربما اظهر من نفسه ان الحامل له والداعي الى الفعل المخصوص طلب مرضات الله مع انه لا يكون الامر كذلك في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما بما في دواخل القلوب وذلك كالتهديد والزجر عن الرئاء والتصنع

قوله تعالى وإذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون اني اخاف الله والله شديد العقاب اعلم ان هذا

من

من جملة النعم التي خص الله اهل بدر بها وفيه مسائل **المسألة الاولى** العامل في اذ فيه وجوه قيل تقديره اذكر اذ زين لهم وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكير النعم وتقديره واذكروا اذ يريكموهم واذ زين وقيل هو عطف على قوله خرجوا بطرا ورئاء الناس وتقديره لا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس واذ زين لهم الشيطان اعمالهم **المسألة الثانية** في كيفية هذا التزيين وجهان **الاول** ان الشيطان يوسوس من غير ان يتحول في صورة انسان وهو قول الحسن والاصم والثاني انه ظهر في صورة الانسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى بدر ه خافوا من بني بكر بن كنانة وكان من اشرافهم في جند من الشياطين ومعه رايته وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم مجيركم من بني كنانة فلما راى ابليس الملائكة تنزل نكص وقيل كانت يده في يد الحارث بن هشام فلما نكص قال له الحارث اتخذلنا في هذه الحالة فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحارث وانهزموا وفي هذه القصة سؤالات **الاول** ما الفائدة في تغيير صورة ه ابليس الى صورة سراقة والجواب فيه معجزة عظيمة للرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لان كفار قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فبلغ ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى بلغتني هزيمتكم فبعد ذلك تبين للقوم ان ذلك الشخص ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس لمحاربة المؤمنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم لم يهزموا جيوش المسلمين قلنا لانه راى في جيش المسلمين جبريل مع العدد من الملائكة فلهذا السبب خاف وفر فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جميع جيوش المسلمين لانه يتشبه بصورة البشر ويحضر ويعين جمع الكفار ويهزم جموع المسلمين والحاصل انه ان قدر على هذا المعنى فلم لا يفعل ذلك في سائر وقائع المسلمين وان لم يقدر عليه فكيف امكنه في هذه الواقعة ببدر والجواب لعله تعالى انما غير صورته الى صورة البشر في تلك الواقعة اما في سائر الوقائع فلا يفعل ذلك التغيير السؤال الثاني انه تعالى لما غير صورته الى صورة البشر فما بقي شيطانا بل صار بشرا **الجواب** ان الانسان انما كان انسانا بجوهر نفسه الناطقة ونفوس الشياطين مخالفة لنفوس البشر فلم يلزم من تغير الصورة تغير الحقيقة وهذا الباب احد الدلائل السمعية على ان الانسان ليس بحسب هيكله الظاهر وصورته المحسوسة **السؤال الثالث** ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفائدة في هذا الكلام مع انهم كانوا كثيرين غالبين والجواب انهم كانوا كثيرين في العدد الا انهم كانوا شاهدوا ان دولة محمد صلى الله عليه وسلم كل يوم في الترقي والتزايد لان محمدا كلما اخبر عنه وقع وكانوا بهذا السبب خائفين جدا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم فذكر ابليس هذا الكلام ازالة للخوف عن قلوبهم [illegible] وقوله واني جار لكم [illegible] والمعنى [illegible] الجار هنا الدافع عن صاحبه انواع الضرر [illegible] اي حافظ لك من مضرته [illegible] ثم قال فلما تراءت الفئتان اي التقى الجمعان [illegible] نكص على عقبيه والمعنى رجع [illegible] اني ارى ما لا ترون وفيه وجوه الاول [illegible] راى الملائكة [illegible] الثاني [illegible] اني اخاف الله [illegible] والله شديد العقاب [illegible] كلام ابليس [illegible] ان ينقطع كلامه عند قوله اني اخاف الله ثم قال تعالى والله شديد العقاب

قوله تعالى اذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فان الله عزيز حكيم وفيه مسائل **المسألة الاولى** [illegible] قوله واذ زين لهم [illegible] **الاول** [illegible] والله شديد العقاب [illegible]

المنافقون المسألة الثانية اما المنافقون فهم قوم من الاوس والخزرج واما الذين
في قلوبهم مرض فهم قوم من قريش اسلموا وما قوي اسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا ثم ان قريشا لما خرجوا لحرب
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك نخرج مع قومنا فان كان محمد في كثرة خرجنا اليه وان كان في قلة اقمنا في
قومنا قال محمد بن اسحق ثم قتل هؤلاء جميعا مع المشركين يوم بدر وقوله غر هؤلاء دينهم قال ابن عباس معناه
انه خرج بثلثمائة وثلثة عشر يقاتلون الف رجل وما ذاك الا انهم اعتمدوا على دينهم وقيل المراد ان هؤلاء يسعون
في قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا احياء بعد الموت ويثابون على هذا القتل ثم قال تعالى ومن يتوكل على الله فان الله
عزيز حكيم اي ومن يسلم امره الى الله ويثق بفضله ويعول على احسانه فان الله حافظه وناصره لانه عزيز
لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب الى اعدائه والرحمة والثواب الى اوليائه قوله تعالى
ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق
ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد اعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفار شرح احوال
موتهم والعذاب الذي يصل اليهم في ذلك الوقت وفي الاية مسائل المسألة الاولى
قرأ ابن عامر وحده اذ تتوفى بالتاء على تأنيث لفظ الملائكة والجمع والباقون بالياء المسألة الثانية
جواب لو محذوف والتقدير لرأيت منظرا هائلا وامرا فظيعا وعقابا شديدا المسألة الثالثة
ولو ترى ولو عاينت وشاهدت لان لو ترد المضارع الى الماضي كما ترد ان الماضي الى المضارع المسألة الرابعة
الملائكة رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز ان يكون في قوله يتوفى ضمير لله تعالى والملائكة
مرفوعة بالابتداء ويضربون خبر المسألة الخامسة قال الواحدي معنى يتوفى الذين
كفروا يقبضون ارواحهم على استيفاء لها وهذا يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد وانه هو الروح فقط
لان قوله يتوفى الذين كفروا يدل على انه استوفى الذات الكافرة وذلك يدل على ان الذات الكافرة هي التي استوفيت
من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد وقوله يضربون وجوههم وادبارهم
قال ابن عباس كان المشركون اذا اقبلوا بوجوههم الى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيف واذا ولوا ضربوا
ادبارهم فلا جرم قابلهم الله بمثله في وقت نزع الروح قال مولانا العلامة رضي الله عنه معنى اخر الطف
منه وهو ان روح الكافر اذا خرج من جسده فهو معرض عن عالم الدنيا مقبل على عالم الاخرة وهو لكفره لا يشاهد
في عالم الاخرة الا الظلمات ولشدة حبه للجسمانيات ومفارقته لها لا يناله من مباعدته عنها الا الالام
الحسرات فبسبب مفارقته لعالم الدنيا له الالام وبسبب اقباله على الاخرة مع عدم النور والمعرفة
ينتقل من ظلمات الى ظلمات فهاتان الحالتان هما المراد ان من قوله يضربون وجوههم وادبارهم ثم قال
تعالى وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير ويقول ذوقوا ونظيره في القرآن كثير قال تعالى ان
وذوقوا عذاب الحريق وفيه اضمار والتقدير ونقول ذوقوا ونظيره في القرآن كثير قال تعالى واذ يرفع
ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا اي يقولان ربنا وكذا قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا
رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا اي يقولون ربنا قال ابن عباس قول الملائكة لهم وذوقوا عذاب الحريق انما صح
لانه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا التهبت النار في الاجزاء والابعاض فذلك قوله وذوقوا عذاب
الحريق قال الواحدي والصحيح ان هذا يقوله الملائكة لهم في الاخرة قال مولانا رضي الله عنه اما العذاب
الجسماني فحق صدق واما الروحاني فحق ايضا لدلالة العقل عليه وذلك لانا بينا ان الجاهل اذا مات وفارق الدنيا
حصل له الحزن الشديد بسبب مفارقة الدنيا المحبوبة والخوف الشديد بسبب تراكم الظلمات عليه
في عالم الخوف والحزن والخوف كلاهما يوجبان الحرقة الروحانية والنار الروحانية ثم قال الله تعالى ذلك
بما قدمت ايديكم قيل هذا اخبار عن قول الملائكة وفيه مسائل المسألة الاولى
قال الواحدي يجوز ان يقال ذلك مبتدأ وخبره بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون خبره محذوفا والتقدير
ذلك جزاؤكم بما قدمت ايديكم ويجوز ان يكون محل ذلك نصبا والتقدير فعلنا ذلك بما قدمت ايديكم ه
المسألة الثانية المراد من قوله ذلك هذا اي هذا العذاب الذي هو عذاب
الحريق حصل بسبب ما قدمت ايديكم وذكرنا في قوله ذلك الكتاب ان ذلك جائز المسألة الثالثة ظاهر
قوله ذلك بما قدمت يقتضي ان فاعل هذا الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه احدها ان هذا العذاب
انما وصل اليهم بسبب كفرهم ومحل الكفر هو القلب لا اليد وثانيها ان اليد ليست محلا للمعرفة والعلم فلا يتوجه

التكليف

التكليف عليها فلا يمكن ايصال العذاب اليها فوجب حمل اليد هاهنا على القدرة وسبب حسن هذا المجاز
ان اليد آلة العمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم ان التحقيق ان الانسان
جوهر واحد وهو الفعال وهو الدراك وهو المؤمن وهو الكافر وهو المطيع والعاصي وهذه الاعضاء
آلات له وادوات له في الفعل فاضيف الفعل في الظاهر الى الآلة وهو في الحقيقة مضاف الى جوهر
ذات الانسان المسألة الرابعة قوله ذلك بما قدمت ايديكم يقتضي ان ذلك
العقاب كالامر المتولد من الفعل الذي صدر عنه وقد عرفت ان العقاب انما يتولد من العقائد الباطلة التي
اكتسبها الانسان ومن الملكات الراسخة التي اكتسبها ذلك الانسان فكان هذا الكلام مطابقا للمعقول
ثم قال تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسائل المسألة الاولى في محل ان
وجهان احدهما النصب بنزع الخافض تقديره بان الله والثاني ان محل قوله ذلك في موضع رفع فجعلت ان في
موضع رفع ايضا بمعنى وذلك ان الله قاله الكسائي ولو كسرت الف ان على الابتداء كان صوابا وعلى هذا التقدير
يكون هذا كلاما مبتدأ منقطعا عما قبله المسألة الثانية قالت المعتزلة لو كان
تعالى خالقا للكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالما وايضا قوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام ه
للعبيد يدل على انه تعالى انما لم يكن ظالما بهذا العذاب لانه قدم ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك
يدل على انه لو لم يصدر منه ذلك التقدم لكان الله تعالى ظالما في هذا العذاب فلو كان موجد الكفر
والمعصية هو الله لا العبد لوجب كون الله ظالما وايضا تدل هذه الاية على كونه تعالى قادرا على الظلم اذ لو لم يصح
ذلك منه لما كان في التمدح بنفيه فائدة واعلم ان هذه المسألة قد سبق ذكرها على الاستقصاء في سورة آل عمران فلا
فائدة في الاعادة والله اعلم قوله تعالى كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله
فأخذهم الله بذنوبهم ان الله قوي شديد العقاب ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ه
ما بانفسهم وان الله سميع عليم كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فاهلكناهم بذنوبهم واغرقنا
آل فرعون وكل كانوا ظالمين في الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما بين ما انزله
باهل بدر من الكفار عاجلا وآجلا كما شرحناه اتبعه بان بين ان هذه طريقته وسنته في الكل فقال كدأب آل
فرعون والمعنى عادة هؤلاء في كفرهم كعادة آل فرعون في كفرهم فجوزي هؤلاء بالقتل والسبي كما جوزي اولئك
بالاغراق واصل الدأب في اللغة ادامة العمل يقال فلان يدأب في كذا اي يداوم عليه ويواظب ويتعب
نفسه ثم سميت العادة دأبا لان الانسان مداوم على عادته مواظب عليها ثم قال تعالى ان الله قوي شديد
العقاب والغرض منه التنبيه على ان لهم عذابا مدخرا سوى ما نزل بهم من العذاب العاجل ثم ذكر ما يجري مجرى
العلة في العقاب الذي انزله بهم فقال ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وفيه
مسائل المسألة الاولى قوله لم يك اصله لم يكن قال النحويون انما حذفت النون لانه يشبه الغنة ه
المحضة فاشبهت حروف اللين ووقعت طرفا فحذفت تشبيها لها كما تقول لم يدع ولم يرم ولم يك وقال
الواحدي وهذا ينتقض بقولهم لم يزن ولم يخن ولم يسمع حذف النون هاهنا وقال
علي بن عيسى عنه انه كان ويكون ام الافعال من اجل ان كل فعل قد حصل فيه معنى كان فقولنا ضرب
معناه كان ضرب ويضرب معناه يكون ضربا وهكذا القول في الكل فثبت ان هذه الكلمة ام الافعال فاحتيج
الى استعمالها في اكثر الاوقات فاحتملت هذا الحذف بخلاف قولنا لم يخن ولم يزن فانه لا حاجة الى ذكرها
كثيرا فظهر الفرق والله اعلم المسألة الثانية قال القاضي معنى الاية انه تعالى انعم عليهم بالعقل والقدرة
وازالة الموانع وتسهيل السبل والمقصود ان يشتغلوا بالعبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر فاذا صرفوا هذه
الامور الى الكفر والفسق فقد غيروا نعمة الله تعالى على انفسهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن
قال وهذا من اوكد ما يدل على انه تعالى لا يبتدئ احدا بالعذاب والمضرة وان الذي يفعله لا يكون الا جزاء
على معاص سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق جسمهم وعقولهم ابتداء للنار كما يقوله القوم لما صح ذلك قال
اصحابنا ظاهر الاية مشعر بما قاله القاضي الا انا لو حملنا الاية عليه لزم ان يكون صفة الله تعالى معللة
بفعل الانسان وذلك لان حكم الله بذلك التغيير وارادته لما كان لا يحصل الا عند اتيان الانسان بذلك الفعل فلو لم
يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل لله تعالى ذلك الحكم وتلك الارادة فحينئذ يكون فعل الانسان مؤثرا في حدوث
صفة في ذات الله تعالى ويكون الانسان مغيرا صفة الله ومؤثرا فيها وذلك محال في بديهة العقل فثبت انه

لا يكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق ان صفة الله غالبة على صفات المحدثات فلولا حكمه وقضاؤه اولا والا لما امكن العبد ان ياتي بشيء من الافعال والاقوال

المسألة الثالثة انه تعالى ذكر مرة اخرى قوله تعالى كداب آل فرعون وفيه وجوه كثيرة الاول ان الكلام الثاني يجري مجرى التفصيل للكلام الاول لان الكلام الاول فيه ذكر اخذهم وفي الثاني ذكر اغراقهم وذلك تفصيل والثاني انه اريد بالاول ما نزل بهم من العقوبة في حال الموت وبالثاني ما نزل بهم في القبر وفي الآخرة والثالث ان الكلام الاول وهو قوله كفروا بآيات الله والكلام الثاني هو قوله كذبوا بآيات ربهم فالاول اشارة الى انهم انكروا دلائل الالهية والثاني اشارة الى انه سبحانه رباهم وانعم عليهم بالوجوه الكثيرة فانكروا دلائل التربية والاحسان مع كثرتها وتوالي نعمها عليهم فكان الاثر اللازم من الاول هو الاخذ والاثر اللازم من الثاني هو الاهلاك والاغراق وذلك يدل على ان للكفران اثرا عظيما في حصول الهلاك والبوار ثم ختم تعالى الكلام بقوله وكل كانوا ظالمين والمراد منه انهم كانوا ظالمين انفسهم بالكفر والمعصية وظالمين سائر الناس بسبب الايذاء والايحاش وان الله انما اهلكهم بسبب ظلمهم قال المصنف رضي الله عنه في هذا المقام اللهم اهلك الظالمين وطهر وجه الارض منهم فقد عظمت فتنتهم وكثر شرهم ولا يقدر احد على دفعهم الا انت فادفع يا قهار يا جبار يا منتقم ۞

قوله تعالى ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون

اعلم انه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين افرد بعضهم بمزية في الشر والفساد فقال ان شر الدواب عند الله اي في حكمه وعلمه من حصلت له صفتان الصفة الاولى الكفر الذي يكون مستمرا على كفره مصرا عليه لا يتغير عنه البتة الصفة الثانية ان يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا اي الذين عاهدتهم من الذين كفروا هم شر الدواب وقوله منهم للتبعيض لان المعاهدة انما تكون مع اشرافهم وقوله ثم ينقضون عهدهم في كل مرة قال اهل المعاني انما عطف المستقبل على الماضي لبيان ان من شأنهم نقض العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة فانهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعانوا عليه المشركين بالسلاح يوم بدر ثم قالوا اخطأنا فعاهدهم مرة اخرى فنقضوه ايضا يوم الخندق وقوله وهم لا يتقون معناه ان عادة من يرجع الى العقل والحزم ان يتقي نقض العهد حتى يسكن الناس الى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى ان من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب

قوله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين

اعلم انه تعالى تارة يرشد رسوله الى الرفق واللطف في آيات كثيرة منها قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومنها قوله فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر وتارة يرشده الى التغليظ والتشديد كما في هذه الآية وذلك لانه تعالى لما ذكر الذين ينقضون عهدهم في كل مرة بين ما يجب ان يعاملوا به فقال فاما تثقفنهم في الحرب قال الليث يقال ثقفنا فلانا في موضع كذا اي اخذناه وظفرنا به والتشريد عبارة عن التفريق مع الاضطراب يقال شرد يشرد شرودا وشرده تشريدا فمعنى الآية انك اذا ظفرت في الحرب بهؤلاء الكفار الذين ينقضون العهد فافعل بهم فعلا يفرق به من خلفهم قال عطاء اثخن فيهم القتل حتى يخافك غيرهم وقيل نكل بهم تنكيلا يشرد غيرهم من ناقضي العهد لعلهم يذكرون اي لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد وقرأ ابن مسعود فشرذ بالذال المنقطة من فوق بمعنى فرق وكأنه مقلوب من شذر مذر وقرأ ابو حيوة من خلفهم والمعنى فشرد تشريدا ملتبسا بهم من خلفهم لان احد العسكرين اذا كسروا الثاني فالكاسرون يعدون خلف المكسورين فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشردهم في ذلك الوقت واما قوله واما تخافن من قوم خيانة يعني من قوم ۞ معاهدين خيانة ونكثا بادلة ظاهرة فانبذ اليهم فاطرح اليهم العهد على طريق مستو ظاهر وذلك ان تظهر لهم نبذ العهد وتخبرهم اخبارا مكشوفا بينا انك قطعت ما بينك وبينهم ولا تناجزهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة منك ان الله لا يحب الخائنين في العهود ومحصل الكلام في هذه الآية انه تعالى امر بقتل من ينقض العهد على اقبح الوجوه وامره ان يتباعد على اقصى الوجوه من كل ما يوهم نكث العهد ونقضه قال اهل العلم انما ينقض العهد اذا ظهرت فاما ان تظهر ظهورا محتملا او ظهورا مقطوعا به فان كان الاول وجب الاعلام عليه على ما هو مذكور في هذه الآية وذلك لان قريظة عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم اجابوا ابا سفيان ومن معه من المشركين الى مظاهرتهم على رسول الله فحصل لرسول الله خوف الغدر منهم به وباصحابه فهاهنا يجب على الامام ان ينبذ اليهم على سواء ويؤذنهم بالحرب اما اذا ظهر نقض العهد ظهورا

معلوما به فهاهنا لا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم في ذمة النبي صلى الله عليه وسلم وصل اليهم جيش رسول الله بمر الظهران وذلك على اربعة فراسخ ۞

قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا انهم لا يعجزون ۞ في الآية مسائل

المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما بين ما يفعله الرسول في حق من يجده في الحرب ويتمكن منه ذكر ايضا ما يجب ان يفعله فيمن ظهر منه نقض العهد بين ايضا حال من فاته في يوم بدر وغيره كيلا يبقى حسرة في قلبه فقد كان فيهم من بلغ في اذية الرسول صلى الله عليه وسلم مبلغا عظيما فقال ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا والمعنى انهم لما سبقوا فقد فاتوك ولم تقدر على ازالة ما يستحقونه بهم ثم قال مبينا قوله انهم لا يعجزون الاول ان المراد ولا يحسبن انهم لما تخلصوا من الاسر والقتل فقد تخلصوا من عقاب الله ومن عذاب الآخرة انهم لا يعجزون ولكنهم بهذا السبق لا يعجزون الله من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم فيمن فاته ولم يتمكن من التشفي والانتقام منه

المسألة الثانية قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ولا يحسبن بالياء المنقطة من تحت وفي تصحيحه ثلاثة اوجه الاول قال الزجاج ولا يحسبن الذين كفروا ان سبقوا لانها في حرف ابن مسعود انهم سبقوا واذا كان الامر كذلك فهي بمنزلة قولك حسب ان اقوم وحسب اقوم بحذف ان كقوله تعالى قل افغير الله تأمروني اعبد والمعنى ان اعبد الثاني ان يضمر فاعل الحسبان ويجعل الذين كفروا المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن النبي الذين كفروا سبقوا الثالث قال ابو علي ويجوز ايضا ان يضمر المفعول الاول والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انفسهم سبقوا واياهم سبقوا واما اكثر القراء فقرأوا ولا تحسبن بالتاء المنقطة من فوق على مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم والذين كفروا المفعول الاول وسبقوا المفعول الثاني وموضعه نصب والمعنى ولا تحسبن الذين كفروا سابقين

المسألة الثالثة اكثر القراء على كسر ان في قوله انهم لا يعجزون وهو الوجه لانه ابتداء كلام غير متصل بالاول كقوله ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا وتم الكلام ثم قال ساء ما يحكمون فكما ان قوله ساء ما يحكمون منقطع من الجملة التي قبلها كذلك قوله انهم لا يعجزون وقرأ ابن عامر انهم بفتح الالف صلة متعلقا بالجملة الاولى وفيه وجهان التقدير لا تحسبنهم سبقوا لانهم لا يفوتون فهم يجزون على كفرهم الثاني قال ابو عبيدة يجعل لا صلة والتقدير لا تحسبن انهم لا يعجزون ۞

قوله تعالى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وانتم لا تظلمون

اعلم انه تعالى لما اوجب على رسوله ان يشرد من صدر منه نقض العهد وان ينبذ العهد الى من خاف منه النقض امره في هذه الآية بالاعداد لهؤلاء الكفار وقيل انها نزلت لان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر قصدوا الكفار بلا آلة ولا عدة امرهم الله ان لا يعودوا الى مثله وان يعدوا للكفار ما يمكنهم من آلة وقوة والمراد بالقوة هاهنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها الاول المراد من القوة انواع الاسلحة الثاني روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية على المنبر وقال الا ان القوة الرمي ثلاثا الثالث قال بعضهم القوة هي الحصون الرابع قال اصحاب المعاني الاولى ان يقال هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة وقوله صلى الله عليه وسلم القوة هي الرمي لا ينفي كون غير الرمي معتبرا كما ان قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة والندم توبة لا ينفي اعتبار غيره بل يدل على ان هذا المذكور جزء شريف من المقصود فكذا هاهنا وهذه الآية تدل على ان الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعليم الفروسية والرمي فريضة الا انه من فروض الكفايات وقوله ومن رباط الخيل الرباط المرابطة او جمع ربيط كفصال وفصيل ولا شك ان ربط الخيل من اقوى آلات الجهاد وروي ان رجلا قال لابن سيرين ان فلانا اوصى بثلث ماله للحصون فقال ابن سيرين يشترى به الخيل فتربط في سبيل الله ويغزى عليها فقال الرجل انما اوصى للحصون فقال هي الخيل الم تسمع قول الشاعر ۞

ولقد علمت على تجنبي الردى ۞ ان الحصون الخيل لا مدر القرى

قال عكرمة ومن رباط الخيل الاناث وهو قول الفراء ووجه هذا القول ان العرب تسمي الخيل اذا ربطت بالافنية وعلفت ربطا واحدها ربيط ويجمع الربط رباطا وهو جمع الجمع فمعنى الرباط هاهنا الخيل المربوطة في سبيل الله وفسر بالاناث لانها اولى ما يربط لنسلها ونمائها فان ربطها اولى من ربط الفحول هذا ذكره

الواحدي وللقائل ان يقول بل حمل هذا اللفظ على الخيل اولى لان المقصود من رباط الخيل المحاربة عليها ولا شك
ان الخيل اقوى في الكر والفر والعدو فكانت المحاربة عليها اسهل فوجب تخصيص هذا اللفظ بها ولما تعارض
هذان الوجهان وجب حمل اللفظ على مفهومه الاصلي وهو كونه خيلا مربوطا سوا كان من الفحول او من الاناث
ثم انه تعالى ذكر ما لاجله امر باعداد هذه الاشيا فقال ترهبون به عدو الله وعدوكم وذلك لان الكفار
اذا علموا كون المسلمين متاهبين للجهاد مستعدين له مستكملين لجميع الاسلحة والالات خافوهم وذلك
الخوف يفيد امورا كثيرة اولها انهم لا يقصدون دخول دار الاسلام وثانيها انه اذا اشتد خوفهم فربما ٥
التزموا من عند انفسهم جزية وثالثها انه ربما صار ذلك داعيا لهم الى الايمان ورابعها انهم
لا يعينون سائر الكفار وخامسها انه يصير ذلك سببا لمزيد الزينة في دار الاسلام ثم قال واخرين من دونهم
لا تعلمونهم الله يعلمهم والمراد ان تكثير الات الجهاد وادواته كما ترهب الاعدا الذين نعلم كونهم اعدا
كذلك ترهب الاعدا الذين لا نعلم انهم اعدا ثم فيه وجوه ٥ **الاول**
وهو الاصح انهم هم المنافقون والمعنى ان تكثير اسباب الغزو كما توجب رهبة الكفار فكذلك توجب رهبة
المنافقين **فان قيل** المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب ما ذكرتموه من
الارهاب قلنا هذا الارهاب من وجهين الاول انهم اذا شاهدوا قوة المسلمين وكثرة الاتهم وادواتهم
انقطع طمعهم من ان يصيروا مغلوبين وذلك يحملهم على ان يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم ويصيروا
مخلصين في الايمان والثاني ان المنافق من عادته ان يتربص ظهور الافات ويحتال في القا الافساد ٥
والتضريب فيما بين المسلمين فاذا شاهد كون المسلمين في غاية القوة خافهم وترك هذه الافعال المذمومة
القول الثاني في هذا الباب ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى ٥
قال الكفار من الجن روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا واخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فقال
انهم الجن ثم قال ان الشيطان لا يخبل احدا في داره فرس عتيق وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
صهيل الفرس يرهب الجن وهذا القول مشكل لان تكثير الات السلاح لا يعقل تاثيره في ارهاب
الجن والقول الثالث ان المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم ايضا فاذا كان قوي الحال كثير
السلاح فكما يخافه اعداوه من الكفار فكذلك يخافه كل من يعاديه مسلما كان او كافرا ثم انه تعالى قال وما تنفقوا
من شي في سبيل الله وهو عام في الجهاد وفي سائر وجوه الخيرات يوف اليكم قال ابن عباس يوف لكم اجره
اي لا يضيع في الاخرة اجره ويعجل الله عوضه في الدنيا وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من الثواب ولما ذكر
ابن عباس هذا التفسير تلا قوله اتت اكلها ولم تظلم منه شيا ٥ **قوله تعالى**
وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله انه هو السميع العليم واعلم انه تعالى لما بين ما يرهب به العدو
من القوة والاستظهار بين بعده انهم عند هذا الارهاب اذا جنحوا اي مالوا الى المصالحة فالحكم قبول الصلح
قال النضر جنح الرجل الى فلان وجنح له اذا تابعه وخضع له والمعنى ان مالوا الى الصلح فمل اليه وانث الكناية في
لها لانه قصد بها الفعلة والجنحة كقوله ان ربك من بعدها لغفور رحيم اراد من بعد فعلتهم قال صاحب
الكشاف السلم تؤنث تانيث نقيضها وهو الحرب قال السلم تاخذ منها ما رضيت به والحرب يكفيك من انفاسها جرع
وقرا ابو بكر عن عاصم السلم بكسر السين والباقون بالفتح وهما لغتان قال قتادة هذه الاية منسوخة بقوله
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال بعضهم الاية غير منسوخة لكنها
تتضمن الامر بالصلح اذا كان الصلاح فيه فاذا راى مصالحتهم فلا يجوز ان يهادنهم سنة كاملة وان كانت
القوة للمشركين جاز مهادنتهم عشر سنين ولا يجوز الزيادة عليها اقتدا برسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
هادن اهل مكة عشر سنين ثم انهم نقضوا العهد قبل كمال المدة اما قوله تعالى وتوكل على الله فالمعنى فوض
الامر فيما عقدته معهم الى الله ليكون عونا لك على السلامة ولكي ينصرك عليهم اذا نقضوا العهد وعدلوا عن الوفا
ولذلك قال انه هو السميع العليم منبها بذلك على الزجر عن نقض الصلح لانه عالم بما يضمره العباد سامع
لما يقولون قال مجاهد الاية نزلت في قريظة والنضير وورودها فيهم لا يمنع من اجرائها على ظاهر عمومها والله اعلم
قوله تعالى وان يريدوا ان يخدعوك فان حسبك الله هو الذي ايدك
بنصره وبالمؤمنين والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
انه عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما امر في الاية المتقدمة بالصلح ذكر في هذه الاية حكما من احكام الصلح وهو انهم ان صالحوا

على سبيل المخادعة وجب قبول ذلك الصلح لان الحكم يبنى على الظاهر لان الصلح لا يكون اقوى حالا من الايمان فلما بنينا
امر الايمان على الظاهر لا على الباطن فههنا اولى ولذلك قال وان يريدوا والمراد من تقدم ذكره بقوله وان جنحوا
للسلم **فان قيل** اليس قال الله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم اي اظهر نقض ذلك
العهد وهذا يناقض ما ذكر في هذه الاية قلنا قوله واما تخافن من قوم خيانة محمول على ما اذا تاكد ذلك الخوف
بامارات قوية دالة عليها ويحمل هذه المخادعة على ما اذا حصل في قلبهم نوع نفاق وتزوير الا انه لم تظهر ٥
امارات تدل على كونهم قاصدين للشر واثارة الفتنة بل كان الظاهر من احوالهم الثبات على المسالمة وترك
المنازعة ثم انه تعالى لما ذكر ذلك قال فان حسبك الله اي فالله يكفيك وهو حسبك وسوا قولك هذا يكفيني
وهذا حسبي وقوله هو الذي ايدك بنصره قال المفسرون يريد قواك واعانك بنصره يوم بدر قال مولانا
العلامة رضي الله عنه هذا التقييد خطا لان امر النبي صلى الله عليه وسلم من اول حياته الى وقت وفاته ساعة
فساعة كان امرا الهيا وتدبيرا علويا وما كان لكسب الخلق فيه مدخل ثم قال وبالمؤمنين يعني الانصار ٥
فان قيل لما قال هو الذي ايدك بنصره فاي حاجة مع نصره الى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا
التاييد ليس الا من الله لكنه على قسمين احدهما ما يحصل من غير واسطة اسباب معلومة معتادة والثاني ما يحصل
بواسطة اسباب معتادة فالاول هو المراد من قوله ايدك بنصره والثاني هو المراد من قوله وبالمؤمنين ثم
انه تعالى بين كيف ايده بالمؤمنين فقال والف بين قلوبهم لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم
ولكن الله الف بينهم وفيه مسائل **المسالة الاولى** ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث
الى قوم انفتهم شديدة وحميتهم عظيمة حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى يدركوا ثاره
ثم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل اخاه واباه وابنه واتفقوا على الطاعة وصاروا انصارا واعوانا
وقيل هم الاوس والخزرج فان الخصومة كانت بينهم شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغائن وحصلت
الالفة والمحبة فازالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية والمخالصة التامة مما لا
يقدر عليها الا الله تعالى فصار ذلك معجزة ظاهرة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم **المسالة الثانية**
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان احوال القلوب من العقايد والارادات والكراهات كلها من خلق الله تعالى
وذلك لان تلك الالفة والمودة والمحبة الشديدة انما حصلت بسبب الايمان ومتابعة الرسول فلو كان الايمان
فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى لكانت المحبة المرتبة عليه فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك على خلاف صريح الاية
قال القاضي لولا الطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الاحوال فاضيفت تلك المخالطة الى الله تعالى
على هذا التاويل ونظيره انه يضاف علم الولد وادبه الى ابيه لاجل انه لم يحصل ذلك الا بمعونة الاب وتربيته
فكذا ههنا [illegible] كما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل للكلام على المجاز **والجواب**
كل هذه الالطاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق المؤمنين فلو حصل شي سوى الالطاف
لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعاني فائدة وايضا فالبرهان العقلي [illegible] وذلك لان القلب
[illegible] **المسالة الثالثة**
[illegible]
في هذا الباب ان المحبة لا تحصل الا عند تصور حصول خير وكمال في المحبوب ٥
والخصوص فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقصان كانت النفرة
حاصلة ثم ان الخيرات والكمالات على قسمين [illegible]
عن جهات الخير واللذة **والباقي** هو الكمالات [illegible]
والسعادات الدنيوية فانها سريعة التغير والتبدل [illegible]
[illegible]
[illegible]

لأجل اللذة الجسمانية وهذان الأمران مستعدان للتغير والانتقال فلاجرم كانت المحبة الحاصلة بينهما والعداوة الحاصلة بينهما غير باقيتين بل كانتا سريعتي الزوال والانقلاب إذا عرفت هذا فنقول الموجب للمحبة والمودة إذا كان طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية كانت تلك المحبة سريعة الزوال والانتقال لأجل أن المحبة تابعة لتصور الكمال وتصور الكمال تابع لحصول ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت معلوله وهي المحبة سريعة التبدل والزوال وأما إذا كان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية المقدسة عن التغير والزوال كانت تلك المحبة أيضا باقية آمنة من التغير لأن كمال المعلول في البقاء والتبدل يتبع حالة العلة وهذا هو المراد من قوله تعالى الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين إذا عرفت هذه المقدمة فنقول العرب كانوا قبل مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة وكانت محبتهم معللة بهذه العلة فلاجرم كانت المحبة سريعة الزوال وكانوا بأدنى سبب يقعون في الحرب والقتل فلما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم إلى عبادة الله تعالى والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا إخوانا متوافقين ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فتحت عليهم أبواب الدنيا وتوجهوا إلى طلبها عادوا إلى المحاربة بعضهم لبعض ومقاتلة بعضهم مع بعض فعلمنا أن هذا هو السبب الحقيقي في هذا الباب ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بقوله إنه عزيز حكيم أي قادر قاهر يمكنه التصرف في القلوب ويقلبها من العداوة إلى الصداقة ومن النفرة إلى الرغبة حكيم يفعل ما يفعله على وجه الإحكام والإتقان أو مطابقا للمصلحة والصواب على اختلاف القولين في الجبر والقدر

قوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون

اعلم أنه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الأعداء وعده بالنصر والظفر في هذه الآية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لأن المعنى في الآية الأولى إن أرادوا أن يخدعوك كفاك الله أمرهم والمعنى في هذه الآية عام في كل ما يحتاج إليه في الدين والدنيا وهذه الآية نزلت بالبيداء في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله ومن اتبعك من المؤمنين الأنصار وعن ابن عباس نزلت في إسلام عمر قال سعيد بن جبير أسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وثلاثون رجلا وست نسوة ثم أسلم عمر فنزلت هذه الآية قال المفسرون فعلى هذا القول هذه الآية مكية كتبت في سورة مدنية بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الآية قولان

الأول التقدير الله كافيك وكافي أتباعك من المؤمنين قال الفراء الكاف في قوله حسبك خفض ومن في موضع نصب والمعنى يكفيك الله ويكفي من اتبعك قال الشاعر

إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا ● فحسبك والضحاك سيف مهند

قال وليس بكثير من كلامهم أن يقولوا حسبك وأخاك بل المعتاد أن يقال حسبك وحسب أخيك والثاني أن يكون المعنى كفاك الله وكفاك أتباعك من المؤمنين قال الفراء وهو أحد الوجهين أي ويمكن أن ينصر القول الأول بأن من كان الله ناصره امتنع أن يزداد حاله أو ينتقص بسبب نصرة غير الله وأيضا إسناد الفعل إلى المجموع يوهم أن الواحد من ذلك المجموع لا يكفي في حصول ذلك المهم وتعالى الله عنه ويمكن أن يجاب عنه بأن الكل من الله إلا أن من أنواع النصرة ما يحصل لا بناء على الأسباب المألوفة المعتادة ومنها ما يحصل بناء على الأسباب المألوفة المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المؤمنين ثم بين أنه تعالى وإن تكفل بنصره وبنصر المؤمنين فليس من الواجب أن يتكل المؤمنون على ذلك إلا بشرط أن يحرض المؤمنين على القتال فإنه تعالى إنما يتكفل بالكفاية بشرط أن يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة فقال يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال والتحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها آخر بعيدا فقال التحريض في اللغة أن يحث الإنسان غيره على شيء حتى يعلم منه أنه إن تخلف عنه كان حارضا والحارض الذي قارب الهلاك أشار بهذا إلى أن المؤمنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا حارضين أي هالكين فعنده التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض ثم قال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل المراد الأمر كأنه قال إن يكن منكم عشرون فليصبروا وليجتهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين والذي يدل على أنه ليس المراد من هذا الخبر وجوه **الأول** لو كان

المراد

المراد منه الخبر لزم أن يقال لم يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين ومعلوم أنه باطل **والثاني** أنه قال الآن خفف الله عنكم والنسخ أليق بالأمر منه بالخبر **والثالث** قوله من بعد والله مع الصابرين وذلك ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت أن المراد من هذا الكلام هو الأمر وإن كان واردا بلفظ الخبر ومثله قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين والمطلقات يتربصن بأنفسهن **المسألة الثانية** قوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يدل على أنه تعالى ما أوجب هذا الحكم إلا بشرط كونه صابرا قادرا على ذلك وإنما يحصل هذا الشرط عند حصول أشياء منها أن يكون شديد الأعضاء قويا جلدا ومنها أن يكون قوي القلب شجاعا غير جبان ومنها أن يكون غير متحرف إلا لقتال أو متحيزا إلى فئة فإن الله تعالى استثنى هاتين الحالتين في الآيات المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط كان يجب على الواحد أن يثبت للعشرة واعلم أن هذا التكليف إنما حسن لأنه مسبوق بقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصرة كان هذا التكليف سهلا لأن من تكفل الله بنصره فإن أهل العالم لا يقدرون على إيذائه

المسألة الثالثة إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة إلى تلك الكلمات الطويلة وجوابه أن هذا الكلام إنما ورد على وفق الواقعة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث السرايا والغالب أن تلك السرايا ما كان ينتقص عددها من العشرين وما كانت تزيد على المائة فلهذا المعنى ذكر الله هذين العددين

المسألة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر إن تكن بالتاء وكذلك الذي بعده وإن تكن منكم مائة صابرة وأبو عمرو الأول بالياء والثاني بالتاء والباقون بالياء فيهما المسألة الخامسة أنه تعالى بين العلة في هذه الغلبة وهو قوله بأنهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الجواب من وجوه **الأول** أن من لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعاد فإن غاية السعادة والبهجة عنده ليست إلا الحياة الدنيوية ومن كان هذا معتقده فإنه يشح بهذه الحياة ولا يعرضها للزوال أما من اعتقد أنه لا سعادة في هذه الحياة وأن السعادة لا تحصل إلا في الدار الآخرة فإنه لا يبالي بهذه الحياة الدنيا ولا يقيم لها وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح ومتى كان الأمر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الأول **الوجه الثاني** أن الكفار إنما يعولون على قوتهم وشوكتهم والمؤمنون يستعينون بربهم بالدعاء والتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به أليق وأولى **والوجه الثالث** وهو وجه لا يعرفه إلا أصحاب الرياضات والمكاشفات وهو أن كل من كان أكثر اختصاصا بالعلم والمعرفة كان صاحبه مهيبا عند الخلق ولذلك فإنه إذا حضر الرجل العالم عند جمع من الناس الأقوياء الأشداء الجهال فإن أولئك الأقوياء الأشداء يهابون ذلك العالم ويحترمونه ويخدمونه بل نقول إن السباع القوية إذا رأت الآدمي هابته وانحرفت عنه وما ذاك إلا أن الآدمي بسبب ما فيه من نور العقل يكون مهيبا وأيضا الرجل الحكيم إذا استولى على قلبه نور معرفة الله تعالى فإنه يقوى أعضاؤه وتشتد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي في قلبه على أعمال يعجز عنها قبل ذلك الوقت إذا عرفت هذا فالمؤمن إذا أقدم على الجهاد فكأنه يبذل نفسه وماله في رضوان الله فكان في هذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله فيقوي قلبه ويكمل روحه ويقدر على ما لا يقدر عليه غيره فهذه أحوال من باب المكاشفات تدل على أن المؤمن يجب أن يكون أقوى قوة من الكافر فإن لم يحصل فذلك لأن ظهور هذا التجلي لا يحصل إلا نادرا وللفرد بعد الفرد والله أعلم

قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين

في الآية مسائل **المسألة الأولى** روي أنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث العشرة إلى الوجه والمائة بعث حمزة في ثلاثين راكبا قبل بدر إلى قوم فلقيهم أبو جهل في ثلاثمائة راكب وأرادوا قتالهم فمنعهم حمزة وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن أنيس إلى خالد بن سفيان الهذلي بجماعة فابتدر عبد الله وقال يا رسول الله صفه لي فقال إنك إذا رأيته ذكرت الشيطان ووجدت لذلك قشعريرة وقد بلغني أنه جمع لي فاخرج إليه واقتله قال فخرجت نحوه فلما دنوت منه وجدت القشعريرة فقال لي من الرجل قلت من العرب سمعت بك وبجمعك ومشيت معه حتى إذا تمكنت منه قتلته بالسيف وأسرعت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرت أني قتلته فأعطاني عصا وقال أمسكها

فما بيني وبينك يوم القيامة ثم ان هذا التكليف شق على المسلمين فازاله الله تعالى عنهم بعد الآية قال عطاء عن ابن عباس لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون وقالوا يا ربنا نحن جياع وعدونا شباع ونحن في غربة وعدونا في اهليهم ونحن قد اخرجنا من ديارنا واموالنا وعدونا ليس كذلك وقال الانصار شغلنا بعدونا وواسينا اخواننا فنزلت التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة لمائة حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله تعالى عنهم ولهذا قال ابن عباس ايما رجل فر من ثلاثة فلم يفر وان فر من اثنين فقد فر والحاصل ان الجمهور ادعوا ان قوله الآن خفف الله عنكم ناسخ للآية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا النسخ وتقريره ان يقال انه تعالى قال في الآية الاولى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فهب انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقابلة المائتين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط غير حاصل في حق هؤلاء فصار حاصل الكلام ان الآية الاولى دلت على ثبوت حكم عند شرط مخصوص وهذه الآية دلت على ان ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن العشرون صابرون في مقابلة المائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان يقال المراد من الآية ان حصل عشرون صابرون في مقابلة المائتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل ان لفظ الآية ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون بالصبر على مقاومة المائتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله الآن خفف الله عنكم مشعر بان هذا التكليف كان متوجها عليهم قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ التخفيف يدل على حصول التثقيل قبله لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام قوله تعالى عند الرخصة للحر في نكاح الامة لمن لا يستطيع نكاح الحراير فكذا ههنا وتحقيق القول ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط كان حاصلا فيه فكان ذلك التكليف لازما عليه فلما بين الله ان ذلك الشرط غير حاصل فيه وانه تعالى علم انهم ضعفاء لا يقدرون على ذلك فقد تخلصوا عن ذلك الخوف فصح ان يقال خفف الله عنهم ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الآية مقارنة للآية الاولى وجعل الناسخ مقارنا للمنسوخ لا يجوز فان قالوا العبرة في الناسخ والمنسوخ بالنزول دون التلاوة فانها قد تتقدم وقد تتاخر الا ترى ان في عدة الوفاة الناسخ متقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا للمنسوخ غير جائز في الوجود وجب ان لا يكون جائزا في الذكر اللهم الا لدليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قوله في عدة الوفاة الناسخ متقدم على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم ينكر كل انواع النسخ في القرآن فكيف يمكن الزام هذا الكلام عليه فهذا تقرير قول ابي مسلم قال المصنف الداعي الى الله رضي الله عنه ان ثبت اجماع الامة على الاطباق قبل ابي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه وان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فنقول قول ابي مسلم صحيح حسن

المسئلة الثانية

احتج هشام على قوله ان الله لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا لان معنى الآية الآن علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا بان معنى الآية انه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه واقعا حادثا فقوله الآن علم الله ان فيكم ضعفا معناه انه الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع او سيحدث

المسئلة الثالثة

قرا عاصم وحمزة وعلم ان فيكم ضعفا بفتح الضاد وفي الروم مثله والباقون فيهما بالضم وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخالف حفص عاصما في هذا الحرف وقراها بالضم وقال ما خالفت عاصما في شيء من القرآن الا في هذا الحرف

المسئلة الرابعة

الذي استقر حكم التكليف عليه بعد هذه الآية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء المشركين عبدا كان او حرا فالهزيمة عليه محرمة ما دام معه سلاح يقاتل فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلاثة حلت له الهزيمة والصبر احسن روى الواحدي في البسيط انه وقف جيش مؤتة وهم ثلاثة آلاف وامراؤهم على التعاقب زيد بن حارثة وجعفر بن ابي طالب وعبد الله بن رواحة مقابل الف من المشركين مائتي الف من الروم ومائة الف من المستعربة وهم لخم وجذام

المسئلة الخامسة

قوله باذن الله فيه بيان انه لا تقع الغلبة الا باذن الله والاذن ههنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا في مسئلة خلق الاعمال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الآية بقوله والله مع الصابرين والمراد ما ذكره في الآية

الاول من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين في آخر هذه الآية انه مع الصابرين والمقصود انا لعشرين لو ثبتوا وصبروا فان نصرتي معهم وتوفيقي مقارن لهم وذلك يدل على صحة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو ثابت كما كان فان العشرين ان قدروا على مصابرة المائتين بقي ذلك الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور ههنا زائل

قوله تعالى

ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم

اعلم ان المقصود من هذه الآية تعليم حكم آخر من احكام الغزو والجهاد في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

قرا ابو عمرو ان تكون بالتاء والباقون بالياء اما قراءة ابي عمرو بالتاء فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان المراد به الذكور والرجال فهو مؤنث اللفظ واما القراءة بالياء فلان الفعل متقدم والاسرى مذكرون في المعنى وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل فكل واحد من هذه الثلاثة اذا انفرد اوجب تذكير الفعل كقولك جاء الرجال وحضر قبيلتك وحضر القاضي امراة فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان التذكير اولى قال صاحب الكشاف قرئ للنبي على التعريف واسارى وحتى يثخن بالتشديد

المسئلة الثانية

روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك فقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر فان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فنضرب اعناقهم فقال صلى الله عليه وسلم ان الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل عيسى في قوله ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ومثل موسى حيث قال ربنا اطمس على اموالهم واما الرسول صلى الله عليه وسلم فمال الى قول ابي بكر وروي انه قال لعمر يا ابا حفص وذلك اول ما كناه اتامرني ان اقتل العباس فجعل عمر يقول ويل لعمر ثكلته امه وروي ان عبد الله بن رواحة اشار بان يضرم نارا كثيرة الحطب فقال له العباس قطعتك رحمك وروي انه صلى الله عليه وسلم قال لا يخرجن احد منهم الا بفداء او ضرب العنق فقال ابن مسعود الا سهيل بن بيضاء فاني سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتد خوفي ثم قال بعد الا سهيل بن بيضاء وعبيدة السلماني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للقوم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعددهم فقالوا بل ناخذ الفداء فاستشهدوا باحد وكان فداء الاسارى عشرين اوقية وفداء العباس باربعين اوقية وعن محمد بن سيرين كان فداؤهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير وروي انهم لما اخذوا الفداء نزلت هذه الآية فدخل عمر على رسول الله فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت فقال ابكي على اصحابك في اخذهم الفداء ولقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقوله كان الاثخان في الارض احب الي

المسئلة الثالثة

اعلم ان الكلام في سبب نزول هذه الآية تمسك الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه

الاول: ان قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى صريح في ان هذا المعنى منهي عنه وممنوع منه من قبل الله تعالى ثم ان هذا المعنى قد حصل ويدل عليه وجهان الاول ان قوله تعالى بعد هذه الآية يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسارى الثاني الرواية التي ذكرناها فدلت على انه صلى الله عليه وسلم ما قتل اولئك الكفار بل اسرهم فكان الذنب لازما من هذا الوجه

الثاني: انه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم وجميع قومه يوم بدر بقتل الكفار وهو قوله فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان وظاهر الامر للوجوب فلما لم يقتلوا بل اسروا كان الاسر معصية

الثالث: ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفداء وكان اخذ الفداء معصية ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة واجمع المفسرون على ان المراد من عرض الدنيا ههنا هو اخذ الفداء

والثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واجمعوا على ان المراد بقوله لمسكم فيما
اخذتم ذلك الفدا **الرابع** ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر بكيا وصرح النبي صلى الله عليه وسلم
انه انما بكى لاجل انه حكم باخذ الفدا وذلك يدل على انه ذنب **الخامس** ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال ان العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجا منه الا عمر وذلك ايضا يدل على الذنب فهذه
جملة وجوه تمسك القوم بهذه الاية والجواب عن الوجه الذي ذكروه اولا ان قوله ما كان لنبي ان يكون له
اسرى حتى يثخن في الارض يدل على انه كان الاسر مشروعا ولكن بشرط سبق الاثخان في الارض والمراد
بالاثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك ان الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الاثخان
في الارض قتل جميع الناس ثم انهم بعد القتل الكثير اسروا جماعة والاية تدل على انه بعد الاثخان يجوز الاسر
فصارت هذه الاية بينة على ان ذلك الاسر كان جائزا بحكم هذه الاية فكيف يمكن التمسك بهذه الاية
في ان ذلك الاسر كان ذنبا ومعصية ويتاكد هذا الكلام بقوله تعالى فاذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما
منا بعد واما فدا **فان قالوا** فعلى ما شرحتموه دلت الاية على ان ذلك الاسر كان جائزا والاتيان
بالجائز المشروع لا يليق ترتيب العقاب عليه فلم ذكر الله بعده ما يدل على العقاب فنقول الوجه فيه ان الاثخان
في الارض ليس مضبوطا بضابط معلوم معين بل المقصود منه اكثار القتل بحيث يوجب وقوع الرعب في قلوب
الكافرين وان لا يجترءوا على محاربة المؤمنين وبلوغ القتل الى هذا الحد المعين لا شك انه يكون مفوضا الى الاجتهاد
فلعله غلب على ظن الرسول صلى الله عليه وسلم ان ذلك القدر من القتل الذي تقدم كفى في حصول هذا المقصود
مع انه ما كان الامر كذلك وكان هذا خطا واقعا في الاجتهاد في صورة ليس فيها نص وحسنات الابرار سيئات المقربين
فحسن ترتيب العتاب على هذا الكلام لهذا السبب مع ان ذلك لا يكون البتة ذنبا ولا معصية والجواب عن الوجه
الذي ذكروه ثانيا ان نقول ان الظاهر من قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ان هذا الخطاب انما كان مع الصحابة
لاجماع المسلمين على انه صلى الله عليه وسلم ما كان مامورا ان يباشر قتل الكفار بنفسه واذا كان هذا الخطاب مختصا
بالصحابة فهم لما تركوا القتل واقدموا على الاسر كان الذنب صادرا منهم لا من الرسول صلى الله عليه وسلم ونقل ان الصحابة
لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار فروا ذهب الصحابة خلفهم وتباعدوا عن الرسول واسروا اولئك
الاقوام ولم يعلم الرسول باقدامهم على الاسر الا بعد هذا السواد **فان قالوا** هب ان الامر كذلك
لكنهم لما حملوا الاسارى الى حضرته فلم ما امر بقتلهم امتثالا لقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق قلنا ان قوله
فاضربوا تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فاما بعد انقضاء الحرب فهذا التكليف
ما كان متناولا له والدليل القاطع عليه انه صلى الله عليه وسلم استشار الصحابة في انه ماذا يفعل بهم ولو كان ذلك
النص متناولا لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا ذلك الحكم من مشاورة الصحابة وذلك
محال وايضا فقوله فاضربوا فوق الاعناق امر لا يفيد الا المرة الواحدة وثبت بالاجماع ان هذا المعنى كان واجبا
حال المحاربة فوجب ان يبقى عديم الدلالة على ما وراء وقت المحاربة وهذا الجواب شاف والجواب
عما ذكروه ثالثا وهو قولهم انه صلى الله عليه وسلم حكم باخذ الفدا واخذ الفدا محرم فنقول لا نسلم ان اخذ
الفدا محرم واما قوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة فنقول ان هذا لا يدل على قولكم وبيانه
من وجهين **الاول** ان المراد من هذه الاية حصول العتاب على الاسر لغرض اخذ
الفدا وذلك لا يدل على ان اخذ الفدية محرم مطلقا الثاني ان ابا بكر رضي الله عنه قال الاولى ان ناخذ
الفدا لنتقوى به على الجهاد وذلك يدل على انهم انما طلبوا ذلك الفدا للتقوي به على الدين وهذه
الاية تدل على ذم من طلب الفدا لمحض عرض الدنيا ولا تعلق لاحد البابين بالثاني وهذان الجوابان
بعينهما هما الجوابان عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم والجواب
عما ذكروه رابعا ان بكاء الرسول صلى الله عليه وسلم يحتمل ان يكون لاجل ان بعض الصحابة لما خالف امر الله في القتل
واشتغل بالاسر استوجب العذاب فبكى الرسول صلى الله عليه وسلم خوفا من نزول العذاب عليهم ويحتمل
ايضا ما ذكرناه انه صلى الله عليه وسلم اجتهد في ان القتل الذي حصل هل بلغ مبلغ الاثخان الذي امر الله به في قوله
حتى يثخن في الارض ووقع الخطا في ذلك الاجتهاد وحسنات الابرار سيئات المقربين فاقدم على البكاء لهذا
المعنى **والجواب** عما ذكروه خامسا ان ذلك العذاب انما نزل بسبب ان اولئك
الاقوام خالفوا امر الله بالقتل واقدموا حيث ما وجب عليهم الاشتغال بالقتل فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة

المسئلة

المسئلة الرابعة في شرح الالفاظ المشكلة في هذه الاية اما قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى
فلقائل ان يقول كيف حسن ادخال لفظة كان على لفظة يكون في هذه الاية **والجواب**
قوله ما كان معناه النفي والتنزيه اي ما يجب وما ينبغي ان يكون له المعنى المذكور ونظيره ما كان لله ان يتخذ من ولد
قال ابو عبيدة لم يكن لنبي ذلك فلا يكن لكم وقرا ابو عمرو ما كان للنبي فمعناه ان هذا الحكم ما كان ينبغي حصوله
لهذا النبي وهو محمد صلى الله عليه وسلم قال الزجاج اسرى جمع واسارى جمع الجمع قال ولا اعلم احدا قرا اسارى
وهي جائزة عن صاحب الكشاف انه نقل عن بعضهم قراءته وقوله حتى يثخن في الارض فيه بحثان **الاول**
قال الواحدي الاثخان في كل شي عبارة عن قوته وشدته يقال قد اثخنه المرض اذا اشتد
قوة المرض عليه وكذلك اثخنه الجراح والثخانة الغلظ فكل شي غليظ فهو ثخين فقوله حتى يثخن في الارض
معناه حتى يقوى ويشتد ويغلب ويبالغ ويقهر ثم ان كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه ان يبالغ في
قتل اعدائه قالوا وانما حملنا اللفظ عليه لان الملك والدولة انما يقوى ويشتد بالقتل قال الشاعر

لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى ۰ حتى يراق على جوانبه الدم ۰

ولان كثرة القتل يوجب قوة الرعب وشدة المهابة وذلك يمنع من الجراءة ومن الاقدام على ما لا ينبغي
فلهذا السبب امر الله تعالى بذلك **البحث الثاني** ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله
ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض يدل على ان بعد حصول الاثخان في الارض فله ان يقدم
على الاسر اما قوله تريدون عرض الدنيا فالمراد منه الفدا وانما سمي منافع الدنيا ومتاعها عرضا لانه لا ثبات
له ولا دوام فكانها تعرض ثم تزول ولذلك سمى المتكلمون الاعراض اعراضا لانه لا ثبات لها كثبات الاجسام
لانها تطرا على الاجسام وتزول عنها مع كون الاجسام باقية ثم قال والله يريد الاخرة يعني انه
تعالى لا يريد ما يفضي الى السعادات الدنيوية التي تعرض وتزول وانما يريد ما يفضي الى السعادات
الاخروية الباقية الدائمة المصونة عن التبديل والزوال واحتج الجبائي والقاضي بهذه الاية
على فساد قول من يقول لا كائن من العبد الا والله يريده لان هذا الاسر وقع منهم على هذا الوجه ونص الله على
انه لا يريده بل يريد منهم ما يؤدي الى ثواب الاخرة وهو الطاعة بدلا عما يكون فيه عصيان ۰
واجاب اهل السنة عنه بان قالوا انه تعالى ما اراد ان يكون هذا الاسر منهم طاعة
وعملا جائزا مأذونا فيه فلا يلزم من نفي ارادته لكون هذا الاسر طاعة نفي كونه مراد الوجود واما الحكماء
فانهم يقولون الشر مراد بالعرض مكروه بالذات ثم قال تعالى والله عزيز حكيم والمراد ان طلبتم الاخرة لم يغلبكم
عدوكم لان الله عزيز لا يقهر ولا يغلب حكيم في تدبير مصالح العالم قال ابن عباس هذا الحكم انما كان يوم بدر
لان المسلمين كانوا قليلين فلما كثروا وقوي سلطانهم انزل الله بعد ذلك في الاسارى حتى اذا اثخنتموهم فشدوا
الوثاق فاما منا بعد واما فداء يريد حكم الاية التي نحن في تفسيرها وليس الامر كذلك لان كلتي الايتين
متوافقتين فان كلتيهما يدلان على انه لا بد من تقديم الاثخان ثم بعده من اخذ الفدا ثم قال تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم واعلم انه كثر اقوال الناس في تفسير هذا الكتاب
السابق ونحن نذكرها ونذكر ما فيه من المباحث فالقول الاول وهو قول سعيد بن جبير وقتادة لولا كتاب
من الله سبق يا محمد بحل الغنائم لك ولامتك لمسكم العذاب وهو مشكل لان تحليل الغنائم والفدا ان
هل كان حاصلا او ما كان حاصلا في ذلك الوقت فان كان ذلك التحليل والاذن حاصلا في ذلك الوقت
امتنع انزال العذاب عليهم لان ما كان مأذونا فيه من قبل الشرع لم يحصل العقاب على فعله وان قلنا ان الاذن
ما كان حاصلا في ذلك الوقت كان ذلك الفعل حراما في ذلك الوقت اقصى ما في الباب انه كان في علم الله انه
سيحكم بحله بعد ذلك الا ان هذا لا يقدح في كونه حراما في ذلك الوقت فان قالوا ان كونه بحيث سيصير
بعد ذلك حلالا يوجب تخفيف العقاب قلنا فاذا كان الامر كذلك امتنع انزال العقاب بسبب وذلك
يمنع من التخويف بسبب ذلك العقاب القول الثاني قال محمد بن اسحق لولا كتاب من الله سبق اني لا اعذب
الا بعد النهي لعذبتكم فيما صنعتم وانه تعالى ما نهاهم عن اخذ الفدية وهذا ايضا ضعيف لانا نقول اما حصل هذا
القول انه ما وجد دليل شرعي يوجب حرمة ذلك الفدا فهل حصل دليل عقلي يقتضي حرمته ام لا فان قلنا
انه حصل فيكون الله قد بين تحريمه بواسطة ذلك الدليل العقلي فلا يمكن ان يقال انه تعالى لم يبين تلك الحرمة
وان قلنا انه ليس في العقل ولا في الشرع ما يقتضي المنع فحينئذ امتنع ان يكون المنع حاصلا والا لكان ذلك تكليف

فالاطلاق واذا لم يكن المنع حاصلا كان الاذن حاصلا واذا كان الاذن حاصلا فكيف يمكن ترتيب العقاب على فعله

القول الثالث قال قوم سبق حكم الله بانه لا يعذب احدا ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا مشكل لانه يقتضي ان يقال انهم كانوا ممنوعين عن الكفر والمعاصي والزنا والخمر وما هددوا بترتيب العقاب على هذه القبائح وذلك يوجب سقوط التكاليف عنهم ولا يقوله عاقل وايضا فلو صاروا كذلك فكيف يجوز ان يقال في ذلك الموضع بعينه في تلك الواقعة بعينها وكيف وجه عليهم العقاب **والقول الرابع** لولا كتاب من الله سبق في ان من اتى ذنبا بجهالة فانه لا يؤاخذه به لمسهم العذاب وهذا من جنس ما سبق واعلم ان الناس اكثروا فيه والمعتمد في هذا الباب ان نقول اما على قولنا فيجوز ان يعفو الله عن الكبائر فقوله لولا كتاب من الله سبق اي لولا انه تعالى حكم في الازل بالعفو عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي واما على قول المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق في ان من احترز عن الكبائر صارت صغائره مغفورة والا لمسهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي واما على قول المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق في ان من احترز عن الكبائر صارت صغائره مغفورة والا لمسهم عذاب عظيم وهذا الحكم وان كان ثابتا في حق جميع المسلمين الا ان طاعات اهل بدر كانت عظيمة وهو قبولهم الاسلام وانقيادهم لمحمد صلى الله عليه وسلم واقدامهم على مقاتلة الكفار من غير سلاح واهبة فلا يبعد ان يقال ان الثواب الذي يستحقونه على هذه الطاعات كان ازيد من العقاب الذي يستحقونه على هذا الذنب فلا جرم صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور هذا الذنب من سائر المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا القدر من التفاوت حصل لاهل بدر هذا الاختصاص ثم قال تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا روي انهم امسكوا عن الغنائم ولم يمدوا ايديهم اليها فنزلت هذه الاية وقيل هو اباحة الفدا **فان قيل** ما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير قد ابحت لكم الغنائم فكلوا مما غنمتم وقوله حلالا نصب على الحال من المغنوم او صفة للمصدر اي اكلا حلالا واتقوا الله لا تقدموا على مثل ما تقدمتم عليه واتقوا الله ان الله غفور رحيم والمعنى واتقوا الله ولا تعودوا مثله على المعاصي بعد ذلك واعلم ان الله غفر ما قدمتم عليه في الماضي من الزلة ورحم ما ينتهون من الجرم والمعصية فقوله واتقوا الله اشارة الى المستقبل وقوله ان الله غفور رحيم اشارة الى الحالة الماضية

قوله تعالى يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسارى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم

واعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما اخذ الفدا من الاسارى وشق عليهم اخذ اموالهم منهم ذكر الله هذه الاية استمالة لهم فقال يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسارى قال ابن عباس نزلت في العباس وعقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث كان العباس اسيرا يوم بدر ومعه عشرون اوقية من الذهب اخرجها ليطعم الناس وكان احد العشرة الذين ضمنوا الطعام لاهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى اسر فقال العباس كنت مسلما الا انهم اكرهوني فقال صلى الله عليه وسلم ان يكن ما تذكره حقا فالله يجزيك فاما ظاهر امرك فقد كان علينا قال العباس وكلمت رسول الله ان يرد ذلك الذهب علي فقال اما شي خرجت به لتستعين علينا فلا قال وكلفني الرسول فدا ابن اخي عقيل بن ابي طالب عشرين اوقية وفدا نوفل بن الحارث فقال العباس تركتني يا محمد اتكفف قريشا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الذهب الذي دفعته الى ام الفضل وقت خروجك من مكة وقلت لها لا ادري ما يصيبني فان حدث بي حدث فهو لك ولعبد الله ولعبيد الله والفضل فقال العباس وما يدريك قال اخبرني به ربي قال العباس فانا اشهد انك صادق وان لا اله الا الله وانك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه احد الا الله ولقد دفعته اليها في سواد الليل ولقد كنت مرتابا في امرك فاما اذا اخبرتني بذلك فلا ريب قال العباس فابدلني الله خيرا من ذلك لي الان عشرون عبدا وان ادناهم ليضرب في عشرين الفا واعطاني زمزم ما احب ان لي بها جميع اموال اهل مكة وانا انتظر المغفرة من ربي وروي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم مال البحرين ثمانون الفا فتوضا لصلاة الظهر وما صلى حتى فرقه وامر العباس ان ياخذ منه فاخذ ما قدر على حمله وكان يقول هذا خير مما اخذ مني وانا ارجو المغفرة واختلف المفسرون في ان الاية نازلة في العباس خاصة او في جملة الاسارى قال قوم انها في العباس خاصة وقال اخرون انها نزلت في الكل وهذا اولى لان ظاهر الاية يقتضي العموم من ستة اوجه احدها قوله قل لمن في ايديكم **وثانيها** قوله من الاسارى **وثالثها** قوله في قلوبكم

ورابعها

ورابعها قوله يؤتكم خيرا **وخامسها** قوله مما اخذ منكم **وسادسها** قوله ويغفر لكم فلما دلت هذه الالفاظ الستة على العموم فما الموجب للتخصيص اقصى ما في الباب ان يقال سبب نزول الاية هو العباس الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اما قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يجب ان يكون المراد من هذا الخير الايمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله في جميع التكاليف والتوبة عن الكفر ومن جميع المعاصي ويدخل فيه العزم على نصرة الرسول والتوبة عن محاربته **المسئلة الثانية** احتج هشام بن الحكم على قوله انه تعالى لا يعلم الشي الا عند حدوثه بهذه الاية لان قوله ان يعلم الله في قلوبكم خيرا فعل كذا وكذا شرط وجزاء والشرط هو حصول هذا العلم والشرط والجزاء يجب وجودهما الا في المستقبل وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى والجواب ان ظاهر اللفظ وان كان يقتضي ما ذكره الا انه لما دل الدليل على ان علم الله يمتنع ان يكون محدثا وجب ان يقال ذكر العلم واراد به المعلوم من حيث انه يدل حصول العلم على حصول المعلوم قوله يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم فيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف قرا الحسن مما اخذ منكم على البنا للفاعل **المسئلة الثانية** للمفسرين في هذا الخير قولان الاول المراد الخلف مما اخذ منهم في الدنيا قاله القاضي لانه تعالى عطف عليه امر الاخرة وهو قوله ويغفر لكم فما تقدمه يجب ان يكون المراد منه منافع الدنيا ولقائل ان يقول قوله ويغفر لكم المراد منه ازالة العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد ان يكون المراد من هذا الخير ثواب الاخرة فان قوله ويغفر لكم المراد منه في الاخرة فالخير الذي تقدمه يجب ايضا ان يكون في الاخرة والقول الثاني انه محمول على الكل فان قيل فاذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل يقولون ان كل من اطلق من الاسارى قد اتاه الله خيرا مما اخذ منه قلنا هكذا يجب ان يكون بحكم الاية الا انا لا نعلمه لما لا نعلم تفصيله حتى يتوجه علينا فيه السوال ولا نعلم ايضا من الذي اتاه الله علما وقد علمنا ان ذلك نيل الدنيا مع الايمان اعظم من كثير من نعم الدنيا ثم قال والله غفور رحيم اما قوله وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير هذه الخيانة وجوه الاول المراد منه الخيانة في الدين وهو الكفر يعني ان كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني ان المراد من الخيانة منع ما ضمنوا من الفدا الثالث روي انه صلى الله عليه وسلم لما اطلقهم من الاسر عهد معهم ان لا يعودوا الى محاربته والى معاضدة المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من الحبس والاسر فقال تعالى وان يريدوا نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد انهم كانوا يقولون لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ولئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين ولئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين ثم اذا وصلوا من النعمة الى النعمة وتخلصوا من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمتنع دخول الكل فيه وان كان الاظهر هو هذا الخبر ثم قال تعالى فامكن منهم قال الازهري يقال امكنني الامر يمكنني فهو ممكن ومفعول الامكان محذوف والمعنى انهم خانوا الله فيما اقدموا عليه من محاربة الرسول يوم بدر فامكن الله منهم قتلا واسرا وذلك نهاية الامكان والظفر فنبه الله بذلك على انهم ذاقوا وبال ما فعلوه فان عادوا كان التمكين منهم قائما حاصلا وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم بانه يتمكن من كل من يخونه وينقض عهده ثم قال والله عليم اي ببواطنهم وضمائرهم حكيم يجازيهم

قوله تعالى ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين اووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شي حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير والذين كفروا بعضهم اولياء بعض الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين اووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم والذين امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ان الله بكل شي عليم

اعلم انه تعالى قسم المؤمنين في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الى اربعة اقسام وذكر حكم كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة انه صلى الله عليه وسلم ظهرت نبوته ودعا الناس هناك الى الدين ثم انتقل من مكة الى المدينة في تلك الهجرة ومنهم من لم يوافقه فيها بل بقي هناك **اما القسم الاول** فهم المهاجرون الاولون وقد وصفهم الله تعالى بقوله ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وانما قلنا المراد منهم المهاجرون الاولون لانه تعالى قال في اخر الاية والذين امنوا من بعد وهاجروا واذا ثبت هذا ظهر انهم كانوا موصوفين بهذه الصفات الاربعة اولها انهم امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها محمد اليهم ولم يتمردوا فقوله ان الذين امنوا يفيد هذا المعنى والصفة الثانية

قوله وهاجروا يعني فارقوا الاوطان وتركوا الاقارب والجيران في طلب مرضاة الله ومعلوم ان هذه الحالة حالة شديدة قال تعالى فاقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل مفارقة الاوطان معادلة لقتل النفس فهؤلاء في المرتبة الاولى تركوا الاديان القديمة لطلب مرضاة الله تعالى وفي المرتبة الثانية تركوا الاقارب والخلان والاوطان والجيران في مرضاة الله تعالى والصفة الثالثة قوله وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اما المجاهدة بالمال فلانهم لما فارقوا الاوطان فقد ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم ومزارعهم وبقيت في ايدي الاعداء وايضا فقد احتاجوا الى الانفاق الكثير بسبب تلك الغربة وايضا كانوا ينفقون اموالهم على تلك الغزوات واما المجاهدة بالنفس فلانهم كانوا اقدموا على محاربة بدر من غير آلة ولا اهبة ولا عدة مع الاعداء الموصوفين بالكثرة والشدة وذلك يدل على انهم ازالوا اطماعهم عن الحيوة وبذلوا انفسهم في سبيل الله

واما الصفة الرابعة فهي انهم كانوا اول الناس اقداما على هذه الافعال والتزاما لهذه الاحوال ولهذه السابقة اثر عظيم في تقوية الدين قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وانما كان السبق موجبا للفضيلة لان اقدامهم على هذه الافعال يوجب اقتداء غيرهم بهم فيصير ذلك سببا للقوة والكمال ولهذا المعنى قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا وقال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن عادة الناس ان دواعيهم تقوى بما يرون من امثالهم في الدين والدنيا كالحال في الحث على الصدقة وغيرها وبالمشاركة فيه ثبت ان حصول هذه الصفات الاربعة للمهاجرين الاولين يدل على غاية الفضيلة ونهاية المنقبة وان ذلك يوجب الاعتراف بكونهم رؤساء المسلمين وسادتهم **واما القسم الثاني** من المؤمنين الموجودين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم فهم الانصار وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما هاجر اليهم مع طائفة من اصحابه فلولا انهم اووا ونصروا وبذلوا النفس والمال في خدمة رسول الله واصلاح مهمات اصحابه لما تم المقصود البتة ويجب ان يكون حال المهاجرين اعلى في الفضيلة من حال الانصار لوجوه **اولها** انهم هم السابقون في الايمان الذي هو رئيس الفضائل وعنوان المناقب وثانيها انهم تحملوا العناء والمشقة دهرا وزمانا مديدا من كفار قريش وصبروا عليه وهذه الحالة ما حصلت للانصار **وثالثها** انهم تحملوا المضار الناشئة من مفارقة الاوطان والاهل والجيران ولم يحصل ذلك للانصار ورابعها ان فتح الباب في قبول الدين والشريعة من الرسول صلى الله عليه وسلم انما حصل من المهاجرين والانصار اقتدوا بهم وتشبهوا بهم وقد ذكرنا ان قوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها يوجب ان يكون المقتدى اقل مرتبة من المقتدى به فجملة هذه الاحوال توجب تقديم المهاجرين الاولين على الانصار في الفضل والدرجة والمنقبة فلهذا السبب ابدا ذكر الله هذين الفريقين قدم المهاجرين على الانصار وعلى هذا الترتيب ورد ذكرهما في هذه الاية واعلم انه تبارك وتعالى لما ذكر هذين القسمين في هذه الاية قال اولئك بعضهم اولياء بعض واختلفوا في المراد من هذه الاية قال الواحدي عن ابن عباس والمفسرين كلهم ان المراد هو الميراث وقالوا جعل الله تعالى سبب الارث الهجرة والنصرة دون القرابة وكان القريب الذي آمن ولم يهاجر لم يرث من اجل انه لم يهاجر ولم ينصر واعلم ان لفظ الولاية غير مشعر بهذا المعنى لان هذا اللفظ مشعر بالقرب على ما قررناه في مواضع من هذا الكتاب ويقال السلطان ولي من لا ولي له ولا يفيد الارث وقال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولا يفيد الارث بل الولاية تفيد القرب فيمكن حمله على غير الارث وهو كون بعضهم معظما للبعض مهتما بشانه مخصوصا بمعاونته ومناصرته والمقصود ان يكونوا يدا واحدة على الاعداء وان يكون حب كل واحد لغيره جاريا مجرى حبه لنفسه واذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى كان حمله على الارث بعيدا عن دلالة اللفظ لا سيما وهم يقولون ان ذلك الحكم صار منسوخا بقوله تعالى في آخر هذه الاية واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض واي حاجة تحملنا على حمل اللفظ على معنى لا اشعار لذلك اللفظ به ثم نحكم بانه صار منسوخا باية مذكورة معه هذا في غاية البعد اللهم الا اذا حصل اجماع المفسرين على ان المراد ذلك فحينئذ يجب المصير اليه الا ان دعوى الاجماع بعيد **القسم الثالث** من اقسام مؤمني زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وهم المؤمنون الذين ما وافقوا الرسول صلى الله عليه وسلم في الهجرة وبقوا في مكة وهم المعنيون بقوله والذين آمنوا ولم يهاجروا فبين تعالى حكمهم من وجهين **الاول** قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وفيه مسائل

المسلة الاولى

المسلة الاولى المراد ان الولاية المنفية في هذه الصورة هي الولاية المثبتة في القسم الذي تقدم فمن حمل تلك الاية على الارث زعم ان الولاية المنفية ههنا هي الارث ومن حمل تلك الولاية على سائر الاعتبارات المذكورة فكذا ههنا واحتج الذاهبون الى ان المراد من هذه الاية الارث بان قالوا لا يجوز ان يكون المراد منه الولاية بمعنى النصرة والدليل عليه انه تعالى عطف عليه قوله وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر ولا شك ان ذلك عبارة عن الموالاة في الدين والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فوجب ان يكون المراد بالولاية المذكورة امرا مغايرا لمعنى النصرة وهذا الاستدلال ضعيف لانا لو حملنا تلك الولاية على التعظيم والاكرام فهو امر مغاير للنصرة الا ترى ان الانسان قد ينصر بعض اهل الذمة في بعض المهمات مع انه لا يواليه بمعنى التعظيم والاجلال وقد ينصر عبده وامته بمعنى الاعانة مع انه لا يواليه بمعنى التعظيم والاجلال فسقط هذا الدليل **المسلة الثانية** قوله تعالى حتى يهاجروا اعلم ان قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء يوهم انهم لما لم يهاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سقطت ولايتهم مطلقا فازال الله تعالى هذا الوهم بقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا يعني انهم لو هاجروا لعادت تلك الولاية وحصلت والمقصود منه الحمل على المهاجرة والترغيب فيها لان المسلم متى سمع ان الله تعالى يقول ان لم تهاجر انقطعت الولاية بينه وبين المسلمين ولو هاجر حصلت تلك الولاية وعادت على اكمل الوجوه فلا شك ان هذا يصير مرغبا له في الهجرة والمقصود من المهاجرة كثرة المسلمين واجتماعهم واعانة بعضهم لبعض وحصول الالفة والشوكة وعدم التفرقة **المسلة الثالثة** قرأ حمزة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب قال والولاية التي بمنزلة الامارة مكسورة ليفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لان في تولي بعض القوم بعضا جنسا من الصناعة كالقصارة والخياطة فهي مكسورة وقال ابو علي الفارسي الفتح اجود لان الولاية ههنا من الدين والكسر في السلطان **الحكم الثاني** من احكام هذا القسم الثالث قوله تعالى وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر واعلم انه تعالى لما بين ان الحكم قطع الولاية بين تلك الطائفة من المؤمنين بين انه ليس المراد منه المقاطعة التامة كما في حق الكفار بل هؤلاء هم المؤمنون الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم ولا تخذلوهم روي انه لما نزل قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا قام الزبير وقال فهل نعينهم على امر ان استعانوا بنا فنزل وان استنصروكم ثم قال تعالى الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى انه لا يجوز لكم نصرهم عليهم اذ الميثاق مانع من ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض وفيه مسائل **المسلة الاولى** اعلم ان هذا الترتيب الذي اعتبره الله تعالى في هذه الاية في غاية الحسن لانه ذكر ههنا اقساما ثلاثة فالاول المؤمنون من المهاجرين والانصار وهم افضل الناس وبين انه يجب ان يوالي بعضهم بعضا والقسم الثاني المؤمنون الذين لم يهاجروا فهؤلاء لهم بسبب ايمانهم فضل وكرامة وبسبب ترك الهجرة لهم حالة نازلة فوجب ان يكون حكمهم حكما متوسطا وذلك هو ان الولاية المثبتة للقسم الاول تكون منفية عن هذا القسم الا انهم يكونون بحيث لو استنصروا المؤمنين فاستعانوا بهم نصروهم واعانوهم فهذا الحكم متوسط بين الاجلال والاذلال واما الكفار فليس لهم البتة ما يوجب شيئا من اسباب الفضيلة فوجب كون المسلمين منقطعين عنهم من كل الوجوه فلا يكون بينهم ولاية ولا مناصرة بوجه من الوجوه فظهر ان هذا الترتيب في غاية الحسن **المسلة الثانية** قال بعض العلماء قوله والذين كفروا بعضهم اولياء بعض يدل على ان الكفار في التوارث مع اختلاف مللهم كاهل ملة واحدة فالمجوسي يرث الوثني والنصراني يرث المجوسي لان الله تعالى قال والذين كفروا بعضهم اولياء بعض واعلم ان هذا الكلام انما يستقيم اذا حملنا الولاية على الارث وقد سبق القول فيه بل الحق ان يقال ان كفار قريش كانوا في غاية العداوة لليهود فلما ظهرت دعوة محمد صلى الله عليه وسلم تناصروا وتعاونوا على ايذائه ومحاربته وكان المراد من الاية ذلك وتمام التحقيق فيه ان الجنسية علة الضم وشبه الشيء منجذب اليه والمشركون واليهود والنصارى لما اشتركوا في عداوة محمد صلى الله عليه وسلم صارت هذه الجهة موجبة لانضمام بعضهم الى البعض وقرب بعضهم من بعض وذلك يدل على انهم ما اتوا بتلك العداوة لاجل الدين لان كل واحد منهم كان في نهاية الانكار لدين صاحبه بل كان ذلك من اقوى الدلائل على ان تلك العداوة لمحض الحسد والبغي والعناد ثم انه تعالى لما بين هذه الاحكام قال الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير والمعنى ان لم تفعلوا ما امرتكم به في هذه التفاصيل المذكورة المتقدمة تحصل فتنة في الارض

مفسدة عظيمة وبيان هذه الفتنة والمفسدة من وجوه **الاول** ان المسلمين لو اختلطوا بالكفار في زمان ضعف المسلمين وقلة عددهم وزمان قوة الكفار وكثرة عددهم فربما صارت تلك المخالطة سببا لالتحاق المسلم بالكفار **الثاني** ان المسلمين لو كانوا متفرقين لم يظهر منهم جمع عظيم فيصير ذلك سببا لجراة الكفار عليهم **الثالث** انه اذا كان جمع المسلمين كل يوم في الزيادة في العدة والعدة صار ذلك سببا لمزيد رغبتهم فيما هم فيه ورغبة المخالف في الالتحاق بهم واعلم انه تعالى لما ذكر حكم هذا القسم الثالث عاد الى ذكر القسم الاول والثاني مرة اخرى فقال والذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين اووا ونصروا اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم واعلم ان هذا ليس بتكرار لانه تعالى ذكرهم اولا ليبين حكمهم وهو ولاية بعضهم لبعض ثم انه تعالى ذكرهم هاهنا لبيان تعظيم شانهم وعلو درجتهم وبيانه من وجهين **الاول** ان الاعادة تدل على مزيد الاهتمام بحالهم وذلك يدل على الشرف العظيم والثاني انه تعالى اثنى عليهم هاهنا من ثلثة اوجه اولها قوله اولئك هم المؤمنون حقا فقوله اولئك هم المؤمنون يفيد الحصر وقوله حقا يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم محقين في طريق الدين والامر في الحقيقة كذلك لان من لم يكن محقا في دينه لم يتحمل ترك الاديان السالفة ولم يفارق الاهل والوطن ولم يبذل النفس والمال ولم يكن في هذه الاحوال من المتلعثمين وثانيها قوله لهم مغفرة وتنكير لفظ المغفرة يدل على الكمال كما ان التنكير في قوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة يدل على كمال تلك الحيوة والمعنى لهم مغفرة تامة كاملة عن جميع الذنوب والتبعات وثالثها قوله ورزق كريم والمراد منه الثواب الرفيع الشريف والحاصل انه تعالى شرح حالهم في الدنيا والاخرة والمقصود اما دفع العقاب واما جلب الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله مغفرة ورزق كريم وهذه السعادات العالية انما حصلت لانهم اعرضوا عن اللذات الجسمانية فتركوا الاهل والوطن وبذلوا النفس والمال وذلك تنبيه على انه لا طريق الى تحصيل هذه السعادات العالية الا بالاعراض عن هذه الجسمانيات القسم الرابع من مؤمني زمان محمد صلى الله عليه وسلم هم الذين لم يوافقوا الرسول في الهجرة الا انهم بعد ذلك هاجروا اليه وهو المراد من قوله تعالى والذين امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فاولئك منكم وفيه مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في المراد بقوله تعالى من بعد فنقل الواحدي عن ابن عباس بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل بعد نزول هذه الاية وقيل بعد يوم بدر والاصح ان المراد والذين هاجروا بعد الهجرة الاولى وهؤلاء هم التابعون باحسان كما قال والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه **المسئلة الثانية** الصحيح ان الهجرة انقطعت بفتح مكة لانه عنده صارت مكة دار الاسلام وقال الحسن الهجرة غير منقطعة ابدا واما قوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح فالمراد الهجرة المخصوصة فانها انقطعت بالفتح وبقوة الاسلام اما لو اتفق في بعض الازمان كون المؤمنين في بلد وفي عددهم قلة ويحصل للكفار بسبب كونهم معهم شوكة فان هاجر المسلمون من تلك البلدة وانتقلوا الى بلد اخر ضعفت شوكة الكفار فهنا تلزمهم الهجرة على ما قاله الحسن لانه قد حصل فيهم مثل العلة في الهجرة من مكة الى المدينة **المسئلة الثالثة** قوله فاولئك منكم يدل على ان مرتبة هؤلاء دون مرتبة المهاجرين السابقين لانه الحق هؤلاء بهم وجعلهم منهم في معرض التشريف ولولا كون القسم الاول اشرف والا لما صح هذا المعنى فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية ثم قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وفيه مسائل

المسئلة الاولى الذين قالوا المراد من قوله تعالى اولئك بعضهم اولياء بعض ولاية الميراث قالوا هذه الاية ناسخة فانه تعالى بين ان الارث كان بسبب النصرة والهجرة والان نسخ صار ذلك منسوخا فلا يحصل الارث الا بسبب القرابة وقوله في كتاب الله المراد السهام المذكورة في سورة النسا واما الذين فسروا تلك الاية بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا ان تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الاية ان ولاية الارث انما تحصل بسبب القرابة الا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام ازالة هذا الوهم وهذا اولى لان تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز **المسئلة الثانية** تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب عليهم السلام في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الاية في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن ابي طالب فقال قوله تعالى واولوا الارحام

بعضهم

بعضهم اولى ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الاية شي معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر كان من اولي الارحام لما نقل انه صلى الله عليه وسلم اعطاه سورة براة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله من علي وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه **المسئلة الثالثة** تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية في توريث ذوي الارحام واجاب اصحابنا عنه بان قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض مجمل في الشي الذي حصلت فيه هذه الاولوية فلما قال في كتاب الله كان معناه في الحكم الذي بينه الله في كتابه فصارت هذه الاولوية مقيدة بالاحكام التي بينها الله تعالى في كتابه وتلك الاحكام ليست الا ميراث العصبات فوجب ان يكون المراد من هذا المجمل هو ذلك فقط فلا يتعدى الى توريث ذوي الارحام ثم قال في ختم السورة ان الله بكل شي عليم والمراد ان هذه الاحكام التي ذكرتها وفصلتها كلها حكمة وصواب وصلاح وليس فيها شي من العبث والباطل لان العالم بجميع المعلومات لا يحكم الا بالصواب ونظيره ان الملائكة لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قال مجيبا لهم اني اعلم ما لا تعلمون يعني لما علمتم كوني عالما بكل المعلومات فاعلموا ان حكمي يكون منزها عن الغلط فكذا هاهنا والله اعلم بمراده تمت السورة ولله الحمد

قال المصنف رضي الله عنه تم تفسير هذه السورة يوم الاربعا الثاني عشر من ذي الحجة سنة اثنين وستماية بحضرة باميان ونسال الله الخلاص من الاحزان وتبديد الزمان وكبد اهل البغي والخذلان انه الملك الديان

سورة التوبة قال صاحب الكشاف وهي مائة وثلثون آية

ولها عدة اسما براة التوبة المقشقشة المبعثرة المشردة المخزية الفاضحة المثيرة الحافرة المنكلة المدمدمة سورة العذاب قال لان فيها التوبة على المؤمنين وهي تقشقش من النفاق اي تبري منه وتبعثر عن اسرار المنافقين وتبحث عنها وتثيرها وتحفر عنها وتفضحهم وتنكلهم وتشرد بهم وتخزيهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم تسمونها سورة التوبة والله ما تركت احدا الا نالت منه وعن ابن عباس في هذه السورة قال انها الفاضحة ما زالت تنزل فيهم وتنال منهم حتى خشينا ان لا تدع احدا وسورة الانفال نزلت في بدر وسورة الحشر نزلت في بني النضير واما سقوط التسمية من اولها فقد ذكروا فيه وجوها **الاول** روي عن ابن عباس قال قلت لعثمان بن عفان ما حملكم الى ان عمدتم الى سورة براة وهي من المئين والى سورة الانفال وهي من المثاني فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا نزلت عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكانت براة من آخر القرآن نزولا فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين موضعها وكانت قصتها شبيهة بقصة الانفال فظننت انها منها فمن ثم قرنت بينهما ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطوال وهذا يدل على ان السورة لم تكن تامة الا بالنص المتواتر **الوجه الثاني** ما روي عن ابي بن كعب انه قال انما توهموا ذلك لان في الانفال ذكر العهود وفي براة نبذ العهود فوضعت احداهما بجنب الاخرى والسؤال المذكور عائد في هذا الباب لان هذا الوجه انما يتم اذا قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة بعد الانفال من قبل انفسهم لهذه العلة **والوجه الثالث** ان الصحابة اختلفوا في ان سورة الانفال وسورة التوبة سورة واحدة او سورتان فقال بعضهم هما سورة واحدة لان كلتيهما نزلتا في القتال ومجموعهما هذه السورة السابعة من الطوال وهي سبع وما بعدها المئون وهذا قول ظاهر لانهما معا مائتان وست آيات فهما بمنزلة سورة واحدة

سورة واحدة ومنهم من قال سورتان فلما ظهر الاختلاف بين الصحابة في هذا الباب تركوا بينهما فرجة
تنبيها على قول من يقول هما سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على قول من يقول هما سورة واحدة
وعلى هذا القول لا يلزمنا تجويز مذهب الاماميين وذلك لانه لما وقع الاشتباه في هذا المعنى بين الصحابة
لم يقطعوا باحد القولين وعملوا عملا يدل على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما لم يتسامحوا بهذا القدر
من الشبهة دل على انهم كانوا متشددين في ضبط القران عن التحريف والتغيير وذلك يبطل قول الاماميين
الوجه الرابع في هذا الباب انه تعالى ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالي المؤمنون بعضهم
بعضا وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله براءة من الله ورسوله
فلما كان هذا عين ذلك الكلام وتاكيدا له وتقريرا له لزم وقوع الفاصل بينهما وكان الفصل بينهما تنبيها على كونهما
سورتين متغايرتين وترك كتبة بسم الله الرحمن الرحيم بينهما على ان هذا المعنى هو عين ذلك المعنى
الوجه الخامس قال ابن عباس سالت عليا عليه السلام لم لم تكتب بسم الله الرحمن الرحيم
ههنا قال لان بسم الله الرحمن الرحيم امان وهذه السورة نزلت بالسيف ونبذ العهود وليس فيها امان ويروى
ان سفيان بن عيينة ذكر هذا المعنى واكده بقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا فقيل له
اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل الحرب بسم الله الرحمن الرحيم فاجاب عنه بان ذلك
ابتداء منه يدعوهم الى الله ولم ينبذ اليهم عهدهم الا تراه قال في اخر الكتاب والسلام على من اتبع الهدى
واما هذه السورة فقد اشتملت على المقاتلة ونبذ العهود **والوجه السادس** قال
اصحابنا لعل الله تعالى لما علم من بعض الناس انهم يتنازعون في كون بسم الله الرحمن الرحيم من القران امر بان لا يكتب
ههنا تنبيها على كونها اية من اول كل سورة وانها لما لم تكن اية من هذه السورة وجب كونها اية من كل سورة

قوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في
الارض اربعة اشهر واعلموا انكم غير معجزي الله وان الله مخزي الكافرين وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**
معنى البراءة انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرأ براءة اي انقطعت بيننا العصمة ولم يبق بيننا علقة
ومن هذا يقال برئت من الدين وفي رفع قوله براءة قولان **الاول** انه خبر
مبتدأ محذوف اي هذه براءة قال الفراء ونظيره قولك اذا نظرت الى رجل فتقول جميل والله تريد هذا جميل
والله وقوله من الله من لابتداء الغاية والمعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم كما تقول
كتاب من فلان الى فلان الثاني ان يكون قوله براءة مبتدأ وقوله من الله ورسوله صفتها وقوله الى الذين
عاهدتم هو الخبر كما تقول رجل من بني تميم في الدار **فان قيل** ما السبب في ان نسب
البراءة الى الله ورسوله ونسب المعاهدة الى المشركين قلنا قد اذن الله في معاهدة المشركين فاتفق المسلمون
مع رسول الله وعاهدوهم ثم ان المشركين نقضوا العهد فاوجب الله النبذ اليهم فخوطب المسلمون بما تجدد
من ذلك وقيل لهم اعلموا ان الله ورسوله قد برئا مما عاهدتم من المشركين **المسألة الثانية** روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد
فان قيل كيف يجوز ان ينقض النبي صلى الله عليه وسلم العهد قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلاثة اوجه
احدها ان يظهر له منهم خيانة مستورة ويخاف ضررهم فينبذ العهد اليهم حتى يستووا في
معرفة قطع العهد لقوله واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء وقال ايضا ينقضون عهدهم في
كل مرة والثاني ان يكون قد شرط لبعضهم في وقت العهد ان يقرهم ما اقرهم الله فلما امر الله تعالى بقطع العهد
بينهم قطع لاجل الشرط **والثالث** ان يكون مؤجلا فتنقضي المدة وينقضي العهد ويكون
الغرض من اظهار البراءة ان يظهر لهم انه لا يعود الى العهد وانه على عزم المحاربة والمقاتلة فاما فيما
وراء هذه الاحوال الثلاثة لا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف القول والله ورسوله
منه بريئان ولهذا المعنى قال الله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا
عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقيل اكثر المشركين نقض العهد الا اناسا منهم وهم بنو ضمرة وبنو
كنانة **المسألة الثالثة** روي ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن
اسيد ونزول هذه السورة سنة تسع وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر سنة تسع ان يكون على الموسم
فلما نزلت هذه السورة امر عليا ان يذهب الى اهل الموسم ليقرأها عليهم فقيل له لو بعثت بها الى ابي بكر فقال

لايودي

لا يؤدي عني الا رجل مني فلما دنا علي سمع ابو بكر الرغاء فوقف وقال هذا رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلما لحقه قال امير او مأمور قال مأمور ثم ساروا فلما كان قبل التروية خطب ابو بكر وحدثهم عن مناسكهم وقام
علي يوم النحر عند جمرة العقبة فقال يا ايها الناس اني رسول رسول الله اليكم فقالوا بماذا فقرأ عليهم ثلاثين او اربعين اية
وعن مجاهد ثلاث عشرة ايات ثم قال امرت باربع ان لا يقرب هذا البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان
ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا
العهد وراء ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف واختلفوا في السبب الذي
لاجله امر عليا بقراءة هذه السورة عليهم وتبليغ هذه الرسالة اليهم فقالوا السبب فيه ان عادة العرب ان لا يتولى
تقرير العهد ونقضه الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لجاز ان يقولوا هذا خلاف ما نعرف فينا
من نقض العهود فربما لم يقبلوا فازيحت علتهم بتولية ذلك عليا عليه السلام وقيل لما خص ابا بكر بتوليه امير
الموسم خص عليا بهذا التبليغ تطييبا للقلوب ورعاية للجوانب وقيل قرر ابا بكر على الموسم وبعث عليا
خلفه لتبليغ هذه الرسالة حتى يصلي علي خلف ابي بكر ويكون ذلك جاريا مجرى التنبيه على امامة ابي بكر والله اعلم
وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث
عليا يقرأ على الناس ايات من سورة براءة فكان ابو بكر الامام وعلي مؤتم وكان ابو بكر الخطيب وعلي المستمع
وكان ابو بكر الرافع بالموسم والسابق لهم والامير لهم ولم يكن ذلك لعلي واما قوله صلى الله عليه وسلم لا يبلغ
عني الا رجل مني فهذا لا يدل على تفضيل علي على ابي بكر ولكن عامل العرب على ما يتعارفونه فيما
بينهم وكان السيد الكبير منهم اذا عقد لقوم حلفا او عاهد عهدا لم يحل ذلك العقد والعهد الا هو او رجل
من اقاربه القريبين منه كاخ او عم فلهذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك القول واما قوله فسيحوا
في الارض اربعة اشهر ففيه ابحاث **الاول** اصل السياحة الضرب في الارض
والاتساع في السير والبعد عن المدن وموضع العمارة مع الاقلال من الطعام والشراب ويقال للصائم
سائح لانه يشبه السائح لتركه المطعم والمشرب قال المفسرون قوله فسيحوا في الارض يعني اذهبوا فيها
كيف شئتم وليس ذلك من باب الامر بل المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام بحصول الامان وازالة الخوف
يعني انتم امنون من القتل والقتال في هذه المدة **البحث الثاني** قال
المفسرون هذا تأجيل من الله تعالى للمشركين اربعة اشهر فمن كانت مدة عهده اكثر من اربعة اشهر حطه
الى الاربعة ومن كانت مدته اقل من اربعة اشهر رفعه الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول
ان يتفكروا لانفسهم ويحتاطوا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد امور ثلاثة اما
الاسلام او قبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على قبول الاسلام ظاهرا والثاني لئلا ينسب
المسلمون الى نكث العهد **والثالث** اراد الله ان يعم جميع المشركين بالجهاد
فعم الكل بالبراءة واجلهم اربعة اشهر وذلك لقوة الاسلام وتخويف الكفار ولا يصح ذلك الا بنقض العهود
والرابع اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يحج في السنة الآتية فامر بنقض العهود لئلا يشاهد العراة
البحث الثالث ذكر الاكثرون ان قوله فسيحوا فيه مضمر والتقدير فقل لهم سيحوا
[illegible]
البحث الرابع اختلفوا في هذه الاشهر الاربعة فعن الزهري ان براءة نزلت في شوال وهي اربعة اشهر شوال
وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وقيل هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وربيع الاول وعشر من ربيع
الاخر وانما سماها حرما لان الاشهر الحرم كان يحرم فيها القتل والقتال
كانت حرما وقيل سماها حرما [illegible]
من الاشهر الحرم وقيل ابتداء تلك المدة كان من عشر ذي القعدة الى عشر من ربيع الاول لان الحج في تلك
السنة كان في ذلك الوقت بسبب النسيء الذي كان فيهم ثم صار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة الوداع
والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض واما قوله
واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل [illegible] ولكن لمصلحة ولطف ليتوب من تاب وقيل [illegible]
[illegible]
[illegible]

ناشم في ملك الله وسلطانه وقوله وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل في الدنيا والعذاب في الاخرة وقال الزجاج هذا ضمان من الله تعالى لنصرة المؤمنين على الكافرين والاخزاء الاذلال مع اظهار الفضيحة والعار والخزي والنكال الفاضح

قوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب اليم

اعلم ان قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين جملة تامة مخصوصة بالمشركين وقوله واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى تامة معطوفة على الجملة الاولى وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك مما يجب ان يعرفه المؤمن والمشرك من حيث كان الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا فيجب على المؤمنين ان يعرفوا الوقت الذي يكون فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه فامره تعالى بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو الجمع الاعظم ليصل ذلك الخبر الى الكل ويشتهر وفيه مسائل

المسألة الاولى الاذان الاعلام قال الازهري يقال اذنته اوذنه ايذانا فالاذان اسم يقوم مقام الايذان وهو المصدر الحقيقي ومنه اذان الصلاة وقوله من الله ورسوله الى الناس اي اذان صادر من الله ورسوله واصل الى الناس كقولك اعلام صادر من فلان الى فلان

المسألة الثانية اختلفوا في يوم الحج الاكبر فقال ابن عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وسعيد بن المسيب وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد واحدى الروايتين عن علي ورواية عن المسور بن مخرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو انه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية عطاء يوم الحج الاكبر يوم النحر وهو قول الشعبي والنخعي والسدي واحدى الروايتين عن علي وقول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير والقول الثالث ما رواه ابن جريج عن مجاهد انه قال يوم الحج الاكبر ايام منى كلها وهو مذهب سفيان الثوري وكان يقول يوم الحج الاكبر ايامه كلها كما يقال يوم صفين ويوم الجمل يراد به الحين والزمان لان كل حرب من هذه الحروب دام اياما كثيرة **حجة** من قال انه يوم عرفة قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة ولان اعظم اعمال الحج هو الوقوف بعرفة لان من ادركه فقد ادرك الحج ومن فاته فقد فاته الحج وذلك انما يحصل في هذا اليوم **وحجة** من قال انه يوم النحر هو ان اعمال الحج انما تتم في هذا اليوم وهي الطواف والنحر والحلق والرمي وعن علي ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر فقال يومك هذا خل عن دابتي وعن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر واما قول من قال المراد مجموع تلك الايام فبعيد لانه يقتضي تفسير اليوم بالايام الكثيرة وهو خلاف الظاهر **فان قيل** لم سمي ذلك بالحج الاكبر قلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان العمرة تسمى الحج الاصغر الثاني انه جعل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه معظم واجباته لانه اذا فات فات الحج وكذلك ان اريد به يوم النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج الاكبر **الثالث** قال الحسن سمي ذلك اليوم بيوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم في قلب كل مؤمن وكافر وطعن الاصم في هذا الوجه وقال عيد الكفار فيه سخط وهذا الطعن ضعيف لان المراد ان ذلك اليوم يوم استعظمه جميع الطوائف وكان من وصفه بالاكبر ذلك والرابع ليس يبعد ذلك لان المسلمين والمشركين حجوا في تلك السنة والخامس الاكبر الوقوف بعرفة والاصغر النحر وهو قول عطاء ومجاهد السادس الحج الاكبر القران والاصغر الافراد وهو منقول عن مجاهد ثم انه تعالى بين ان ذلك الاذان باي شيء كان فقال ان الله بريء من المشركين ورسوله وفيه سؤالات **الاول** لقائل ان يقول لا فرق بين قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين وبين قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله فما الفائدة في هذا التكرير والجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الكلام الاول البراءة من العهد ومن الكلام الثاني البراءة التي هي نقيض الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذي يدل على حصول هذا الفرق انه في البراءة الاولى تبرأ اليهم وفي الثانية بريء منهم والمقصود انه تعالى امر في آخر سورة الانفال المسلمين بان يوالي بعضهم بعضا ونبه به على انه يجب عليهم ان لا يوالوا الكفار وان يتبرءوا منهم فها هنا بين انه تعالى كما يتولى المؤمنين فهو يتبرأ من المشركين ويذمهم ويلعنهم وكذلك الرسول ولذلك اتبعه بذكر التوبة

ناشم

المرسلة للبراءة **والوجه الثاني** في الفرق انه تعالى في الكلام الاول اظهر البراءة عن المشركين الذين عاهدوا ونقضوا ذلك العهد وفي هذه الآية اظهر البراءة عن المشركين من غير ان وصفهم بوصف معين تنبيها على ان الموجب لهذه البراءة كفرهم وشركهم **البحث الثاني** قوله ان الله بريء من المشركين فيه حذف والتقدير واذان من الله ورسوله بان الله بريء من المشركين الا انه حذف الباء لدلالة الكلام عليه واعلم انه في رفع قوله ورسوله وجوه الاول انه رفع بالابتداء وخبره مضمر والتقدير ورسوله ايضا بريء والخبر عن الله يدل على الخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم الثاني انه عطف على المنوي في بريء فان التقدير بريء الله ورسوله من المشركين **الثالث** ان قوله ان الله رفع بالابتداء وقوله بريء خبره وقوله ورسوله عطف على المبتدأ الاول قال صاحب الكشاف وقد قرئ بالنصب عطفا على اسم ان ولان الواو بمعنى مع اي بريء مع رسوله منهم وبالجر على الجوار وقيل على القسم التقدير ان الله بريء من المشركين وحق رسوله ثم قال تعالى فان تبتم اي عن الشرك فهو خير لكم وذلك ترغيب من الله في التوبة والاقلاع عن الشرك الموجب لكونه ورسوله موصوفين بالبراءة منه وان توليتم اي اعرضتم عن التوبة عن الشرك فاعلموا انكم غير معجزي الله وذلك وعيد عظيم لان هذا الكلام يدل على كونه تعالى قادرا على انزال اشد العذاب بهم ثم قال وبشر الذين كفروا بعذاب اليم في الآخرة لكيلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص عن العذاب بل العذاب الشديد معد له يوم القيامة ولفظ البشارة ههنا ورد على سبيل الاستهزاء كما يقال تحيتهم الضرب واكرامهم الشتم

قوله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين

في هذا الاستثناء الى اي شيء عاد فيه وجهان **الاول** قال الزجاج انه عائد الى قوله براءة والتقدير براءة من الله ورسوله الى المشركين المعاهدين الا الذين لم ينقضوا العهد الثاني قال صاحب الكشاف وجهه ان يكون مستثنى من قوله فسيحوا في الارض لان الكلام خطاب مع المسلمين والتقدير براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم سيحوا في الارض الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقصوكم فاتموا اليهم عهدهم واعلم انه تعالى وصفهم بامرين احدهما قوله لم ينقصوكم والثاني قوله ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان يكون المراد من الاول ان يقدموا على المحاربة بانفسهم ومن الثاني ان يهيجوا اقواما اخرين وينصروهم ويرغبوهم في الحرب ثم قال فاتموا اليهم عهدهم والمعنى ان الذين ما غدروا من هذين الوجهين فاتموا اليهم عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين وقوله فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم قال ابن عباس بقي لحي من كنانة من عهدهم تسعة اشهر فاتم اليهم عهدهم وقوله ان الله يحب المتقين يعني ان قضية التقوى ان لا يسوى بين القبيلتين فيكون المراد ان هذه الطائفة لما اتقوا النكث ونقض العهد استحقوا من الله ان يصان عهدهم ايضا عن النقض والنكث روي انه عدت بنو بكر على بني خزاعة في حال غيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وظاهرتهم قريش بالسلاح حتى وفد عمرو بن سالم الخزاعي على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشده

لاهم اني ناشد محمدا ... حلف ابينا وابيه الاتلدا
ان قريشا اخلفوك الموعدا ... ونقضوا ذمامك المؤكدا
هم بيتونا بالحطيم هجدا ... وقتلونا ركعا وسجدا

فقال صلى الله عليه وسلم لا نصرت ان لم انصركم [illegible]

قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم

في الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الليث يقال سلخت الشهر اذا خرجت منه [illegible] وانشد ابو الهيثم

اذا ما سلخت الشهر اهللت مثله ... كفى قاتلا سلخي الشهور واهلالي

واقول تمام البيان فيه ان الزمان محيط بالشيء وظرف له كما ان المكان محيط به وظرف له فاذا كان الشيء

عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذا سلخ الشيء من جلده فقد انفصل من السطح الباطن من ذلك الجلد وذلك السطح هو مكانه في الحقيقة فكذلك اذا انسلخ الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك الشهر به ودخل في شهر آخر والسلخ اسم لانفصال الشيء عن مكانه المعين فجعل ايضا اسما لانفصاله عن زمانه المعين لما بين الزمان والمكان من المناسبة التامة الشديدة. فاما الاشهر الحرم فقد فسرناها في قوله فسيحوا في الارض اربعة اشهر وهو من يوم النحر الى العاشر من ربيع الآخر والمراد من كونها حرما ان الله تعالى حرم القتل والقتال فيها ثم انه تعالى قال عند انقضاء هذه الاشهر الحرم اذن في اربعة اشياء اولها قوله فاقتلوهم حيث وجدتموهم وذلك امر بقتلهم على الاطلاق في اي وقت واي مكان وثانيها قوله وخذوهم والاخيذ الاسير وثالثها قوله واحصروهم ومعنى الحصر المنع من الخروج من محيط ورابعها قوله واقعدوا لهم كل مرصد والمرصد الموضع الذي يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا ارصده اذا ترقبته قال المفسرون المعنى اقعدوا لهم على كل طريق ياخذون فيه الى البيت او الى الصحراء او الى التجارة قال الاخفش ٥ في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل مرصد ثم قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل

المسئلة الاولى

احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية على ان تارك الصلاة يقتل قال لانه تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلاثة وهي التوبة عن الكفر واقامة الصلاة وايتاء الزكوة فعندما لم يوجد هذا المجموع وجب ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد الاقرار بهما واعتقاد وجوبهما والدليل عليه ان تارك الزكوة لا يقتل اجابوا عنه بان ما ذكرتم عدول عن الظاهر واما في تارك الزكوة فقد دخله التخصيص فان قالوا لم كان حمله على التخصيص اولى من حمل الكلام على اعتقاد وجوب الصلاة والزكاة قلنا لانه ثبت في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فان التخصيص اولى بالحمل ٥

المسئلة الاولى الثانيه

نقل عن ابي بكر الصديق انه كان يقول في مانعي الزكاة لا افرق بين ما جمع الله ولعل مراده كان هذه الآية لانه تعالى لم يامر بتخلية سبيلهم الا من تاب واقام الصلاة وآتى الزكوة فاوجب مقاتلة اهل الردة لما امتنعوا من الزكوة وهذا بين ان جحدوا وجوبها اما ان اقروا بوجوبها وامتنعوا من الدفع اليه خاصة فمن الجائز انه كان يذهب الى وجوب مقاتلتهم من حيث امتنعوا من دفع الزكاة الى الامام وقد كان مذهبه ان ذلك معلوم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم كما نقلوا سائر الشرائع الظاهرة

المسئلة الثالثة

قد تكلمنا في حقيقة التوبة في سورة البقرة في قوله فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وروى الحسن ان اسيرا نادى بحيث يسمع الرسول اتوب الى الله ولا اتوب الى محمد فقال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فارسلوه المسئلة الرابعة قوله فخلوا سبيلهم قيل الى البيت الحرام وقيل لا تتعرضوا لهم ثم ختم بقوله ان الله غفور رحيم لمن تاب وآمن وفيه لطيفة وهو انه تعالى حين امر بجميع الخيرات والقاهر في جميع الآفات ثم بين انهم لو تابوا عن الكفر واقاموا الصلاة وآتوا الزكوة فقد تخلصوا من تلك الآفات وتخرجوا من فضل الله بذلك يوم القيمة ايضا فالتوبة عبارة عن تطهير القوة النظرية عن الجهل والصلاة والزكوة عبارة عن تطهير القوة العملية عما لا ينبغي وذلك يدل على ان كمال السعادة منوط بهذا المعنى ٥

قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مامنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون

في الآية مسائل

المسئلة الاولى

في تقرير وجه النظم نقل عن ابن عباس انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلي بن ابي طالب اذا اردنا ان ناتي الرسول بعد انقضاء هذا الاجل لسماع كلام الله او لحاجة اخرى فهل نقتل فقال علي عليه السلام لا لان الله تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره اي فامنه حتى يسمع كلام الله وتقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين دل ذلك على ان حجة الله تعالى قد قامت عليهم وان ما ذكره الرسول قبل ذلك من انواع الدلائل والبينات كفى في ازاحة عذرهم وعللهم وذلك يقتضي ان احدا من المشركين لو طلب الدليل والحجة لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام او بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا في القلب لا جرم ذكر الله تعالى هذه الآية ازالة لهذه الشبهة والمقصود منه بيان ان الكافر

اذا جاء طالبا للحجة والدليل او جاء طالبا لاستماع القرآن فانه يجب امهاله ويحرم قتله ويجب ايصاله الى مامنه وهذا يدل على ان المقصود من شرع القتل قبول الدين والاقرار بالتوحيد ويدل ايضا على ان النظر في دين الله اعلى المقامات واعلى الدرجات فان الكافر الذي صار دمه مهدرا لما اظهر من نفسه كونه طالبا للنظر والاستدلال زال ذلك الاهدار ووجب على الرسول ان يبلغه مامنه

المسئلة الثانية

احد مرتفع بفعل مضمر يفسره الظاهر وتقديره وان استجارك احد ولا يجوز ان يرتفع بالابتداء لان ان من عوامل الفعل لا تدخل على غيره

فان قيل

لما كان التقدير ما ذكرتم فما الحكمة في ترك هذا الترتيب الحقيقي قلنا الحكمة فيه ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وتقديره ان ذكر المشركين هو الاهم فقدم ذكره ليدل ذلك على مزيد العناية بصون دمه عن الاهدار قال الزجاج المعنى ان طلب منك احد منهم ان تجيره من القتل الى ان يسمع كلام الله فاجره

المسئلة الثالثة

قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان كلام الله يسمعه الكافر والمؤمن والزنديق ٥ والصديق والذي يسمعه جمهور الخلق ليس الا هذه الحروف والاصوات فدل ذلك على ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان تكلم هذه الحروف اما ان تكون معا او على التعاقب فان تكلم بها معا لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم لان الكلام لا يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب فلو حصلت معا لما حصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما ان حصلت متعاقبة لزم ان ينقضي المتقدم ويحدث المتاخر وذلك يوجب الحدوث فدل هذا على ان كلام الله محدث قالوا فان قلتم ان كلام الله شيء مغاير لهذه الحروف والاصوات فهو باطل لان الرسول ما كان يشير بقوله كلام الله الا الى هذه الحروف والاصوات واما الحشوية والجهال من الناس فقالوا ثبت بهذه الآية ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات وثبت ان كلام الله قديم فوجب القول بقدم الحروف والاصوات واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك ان القديم اما ان يكون نفس هذه الحروف والاصوات واما ان يكون شيئا آخر مغايرا لها والاول هو قول الرعاع والحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما الثاني فباطل لانا على هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا شيئا آخر يخالف ماهية هذه الحروف والاصوات لكنا نعلم بالضرورة انا عند سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيئا آخر سواها ولم ندرك بحاسة السمع امرا آخر مغايرا لها فسقط هذا الكلام

والجواب

الصحيح عن كلام المعتزلة ان نقول هذا الذي نسمعه ليس عين كلام الله على مذهبكم لان كلام الله ليس الا الحروف والاصوات التي خلقها اولا بل تلك الحروف والاصوات انقضت وهذه التي نسمعها حروف واصوات فعلها هذا الانسان فما الزمتموه علينا فهو لازم عليكم واعلم ان ابا علي الجبائي لقوة هذا الالزام ارتكب مذهبا عجيبا فقال كلام الله شيء مغاير للحروف والاصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ وقد اطبق المعتزلة على سقوط هذا المذهب والله اعلم

المسئلة الرابعة

اعلم ان هذه الآية تدل على ان التقليد غير كاف في الدين وانه لا بد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان التقليد كافيا لوجب ان لا يمهل هذا الكافر بل يقال له اما ان تؤمن واما ان نقتلك فلما لم نقل له ذلك بل امهلناه وازلنا الخوف عنه ووجب علينا ان نبلغه مامنه علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان التقليد في الدين غير كاف بل لا بد من الحجة والدليل فلهذا امهلناه واخرناه ليحصل له مهلة النظر والاستدلال اذا ثبت هذا فنقول ليس في الآية ما يدل على ان مقدار هذه المهلة كم يكون ولعله لا يعرف مقداره الا بالعرف فمتى ظهر على ذلك المشرك علامات كونه طالبا للحق باحثا عن وجه الاستدلال امهل وترك ومتى ظهر عليه كونه معرضا عن الحق دافعا للزمان بالاكاذيب لم يلتفت اليه والله اعلم

المسئلة الخامسة

المذكور في هذه الآية كونه طالبا لسماع القرآن فنقول ويلحق به كونه طالبا لسماع الدلائل وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل عليه انه تعالى علل وجوب تلك الاجارة لكونه غير عالم لانه قال ذلك بانهم قوم لا يعلمون فكان المعنى فاجره لكونه طالبا للعلم ومسترشدا للحق وكل من حصلت فيه هذه العلة وجبت اجارته

المسئلة السادسة

في قوله حتى يسمع كلام الله وجوه قيل اراد سماع جميع القرآن لان تمام الدلائل والبينات

نه وقيل اراد سماع سورة براءة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين وقيل اراد كل الدلايل
وانما خص القران بالذكر لانه الكتاب الحاوي لمعظم الدلايل وقوله ثم ابلغه مامنه معناه اوصله
الى ديار قومه التي يامنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتالهم وقتلهم المسألة
الرابعة قال الفقها الكافر الحربي اذا دخل دار الاسلام كان مغنوما مع ماله
الا ان يدخل مستجيرا لغرض شرعي كاستماع كلام الله رجاء الاسلام او دخل لتجارة فان دخل بامان
صبي او مجنون فامانهما شبهة امان فيجب تبليغه مامنه وهو ان يبلغ محروسا في نفسه وماله
الى مكانه الذي هو مامن له ومن دخل منهم دار الاسلام رسولا فالرسالة امان ومن دخل لياخذ
مالا له في دار الاسلام ولماله امان فامان ماله امان له ۝ قوله تعالى
كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا
لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين كيف استفهام بمعنى الانكار كقولك كيف تستبقي
مثلك اي لا ينبغي ان تستبقي وفي الاية محذوف تقديره كيف يكون للمشركين عهد مع اضمار الغدر فيما
وقع من العهد الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام لاجل انهم ما نكثوا وما نقضوا قيل انهم بنو كنانة وبنو ضمرة فتربصوا
ولا تقاتلوهم فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله ان الله يحب المتقين يعني من اتقى فوفى
بعهده لمن عاهده والله اعلم ۝ قوله تعالى كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا
فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم واكثرهم فاسقون اشتروا بايات الله ثمنا
قليلا فصدوا عن سبيله انهم ساء ما كانوا يعملون لا يرقبون في مومن الا ولا ذمة واولئك هم المعتدون ۝
اعلم ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اي كيف يكون
عهدهم وحالهم انهم ان يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تاكيد الايمان والمواثيق لم ينظروا في حلف ولا عهد
ولم يبقوا عليكم هذا هو المعنى ولا بد من تفسير الالفاظ المذكورة في الاية يقال ظهرت على فلان اذا علوته
وظهرت على السطح اذا صرت فوقه قال الليث الظهور الظفر بالشي واظهر الله المسلمين على المشركين اي اعلاهم
عليهم ومنه قوله تعالى فاصبحوا ظاهرين وقوله ليظهره على الدين كله اي ليعليه وتحقيق القول فيه
ان من غلب غيره حصل له كمال ومن كان كذلك اظهر نفسه ومن صار مغلوبا صار كالناقص لا يظهر
نفسه ويخفي نقصانه فصار الظهور كناية عن الغلبة لكونه من لوازمها فقوله ان يظهروا عليكم اي ان يقدروا
عليكم وقوله لا يرقبوا قال الليث رقب الانسان يرقبه رقوبا وهو ان ينتظره ورقيب القوم حارسهم وقوله لا يرقبوا
في اي لم يحفظوا اما الال ففيه اقوال الاول العهد قال الشاعر

وجدناهم كاذبا الهم ۝ وذو الال لا يكذب

يعني العهد الثاني قال الفرا الال القرابة قال حسان لعمرك ان الك من قريش ۝ كال الصقب
من رال النعام يعني القرابة والثالث الال الحلف قال اوس بن حجر

لولا بنو مالك والال مرقبة ۝ ومالك فيهم الالاء والشرف

يعني الحلف والرابع الال هو الله عز وجل وعن ابي بكر الصديق انه لما سمع هذيانات مسيلمة قال ان هذا
الكلام لم يخرج من ال وطعن الزجاج في هذا القول لان اسما الله معلومة من القران والاخبار ولم نسمع احدا
يقول يا ال والخامس قال الزجاج حقيقة الال عندي على ما توجبه اللغة تحديد
الشي فمن ذلك الالة الحربة واذن موللة فالال يخرج في جميع ما فسر من العهد والقرابة السادس
قال الازهري ايل من اسماء الله عز وجل بالعبرانية فجاز ان يكون عرب فقيل ال السابع قال بعضهم الال
ماخوذ من قولهم ال يؤول الا اذا صفا ولمع ومنه الال للمعانه واذن موللة مشبهة بالحربة في تحديدها
وله الليل اذا اشتد رفع به صوته ودعت عند الحلف اذا ولولت فالعهد يسمى الا لظهوره وصفائه من شايب
الغدر او لان القوم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم وشهروه اما قوله ولا ذمة فالذمة العهد وجمعها ذمم
وذمام وهو كل امر لزمك وكان بحيث لو ضيعته لزمتك مذمة وقال ابو عبيد الذمة ما يتذمم منه
يعني ما يجتنب فيه الذم يقال تذمم فلان اي القى عن نفسه الذم نحو تحوب وتاثم وتحرج اما قوله
يرضونكم بافواههم وتابى قلوبهم اي يقولون بالسنتهم كلاما حلوا طيبا والذي في قلوبهم بخلاف ذلك فانهم
لا يضمرون الا الشر والايذا ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سوالان الاول

ان الموصوفين بهذه الصفة كفار والكفر افحش واخبث من الفسق فكيف يحسن وصفهم بالفسق في معرض المبالغة
في الذم ۝ السوال الثاني ان الكفار كلهم فاسقون فلا يبقى لقوله واكثرهم فاسقون فايدة
والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا خبيث النفس في
دينه فالمراد ههنا ان هولا الكفار الذين من عادتهم نقض العهود اكثرهم فاسقون في دينهم وعند اقوامهم وذلك
يوجب المبالغة في الذم والجواب عن الثاني عين ما تقدم لان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد
والمكر والخديعة وقد يكون موصوفا بذلك ومثل هذا الشخص يكون مذموما عند جميع الناس وفي جميع
الاديان فالمراد بقوله واكثرهم فاسقون ان اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال
ابن عباس لا يبعد ان يكون بعض اوليك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال واكثرهم فاسقون حتى يخرج
عن هذا الحكم اوليك الذين دخلوا في الاسلام اما قوله اشتروا بايات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه
قولان الاول المراد منه المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفيان بن حرب
حلفاءه وترك حلفاء النبي صلى الله عليه وسلم فنقضوا العهد الذي كان بينهم بسبب تلك الاكلة الثاني لا يبعد ان يكون هذا
طايفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض تلك العهود فكان المراد من هذه الاية ذم اوليك اليهود وهذه
اللفظة في القران كالامر المختص باليهود ونقول هذا الوجه يتاكد بما ان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون
في مومن الا ولا ذمة ولو كان المراد المشركين لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد منه اليهود لم يكن تكرارا
فكان ذلك اولى ثم قال واوليك هم المعتدون يعني يعتدون ما حده الله في دينه وما يوجبه العقد والعهد
قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين ونفصل
الايات لقوم يعلمون وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ايمة الكفر انهم لا ايمان لهم
لعلهم ينتهون واعلم انه تعالى لما بين حال من لا يرقب في الله الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوي على النفاق ويتعدى
ما حده بين من بعد انهم ان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة كيف حكمهم فقال فاخوانكم في الدين وهو يفيد
جملة احكام الايمان ولو شرح لطال فان قيل المعلق في الشي بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشي
فهذا يقتضي انه متى لم توجد هذه الثلاثة ان لا تحصل الاخوة في الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرا او كان غنيا
لكن قبل انقضاء الحول لا يلزمه الزكوة قلنا قد بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه ان المعلق على الشي
بكلمة ان لا يلزمه عدم ذلك الشي فزال هذا السوال ومن الناس من قال المعلق على الشي بكلمة ان عدم عند عدم ذلك
الشي ثم ههنا قال المواخاة بالاسلام بين المسلمين موقوفة على فعل الصلوة والزكوة جميعا فان الله شرطهما في اثبات
المواخاة ومن لم يكن اهلا لوجوب الزكوة عليه وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر بهذا الحكم دخل في الشرط الذي
به تجب الاخوة وكان ابن مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما افقهه في الدين اراد به ما ذكره ابو بكر في حق مانعي الزكوة
وهو قوله والله لا افرق بين شيين جمع الله بينهما يعني قوله فاخوانكم في الدين ۝ الاول
قوله فاخوانكم قال الفرا معناه فهم اخوانكم باضمار المبتدا كقوله تعالى فان لم تعلموا اباهم فاخوانكم اي فهم
اخوانكم الثاني قال ابو حاتم قال اهل البصرة اجمعون الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة وهذا
غلط يقال للاصدقا وغير الاصدقا اخوة واخوان قال الله تعالى انما المومنون اخوة ولم يعن النسب وقال
تعالى او بيوت اخوانكم وهذا في النسب قال ابن عباس حرمت هذه الاية دما اهل القبلة ثم قال ونفصل
الايات لقوم يعلمون قال صاحب الكشاف وهو اعتراض وقع بين الكلامين والمقصود الحث والتحريض
على تامل ما فصل من احكام المشركين المعاهدين وعلى المحافظة عليها ثم قال وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا
في دينكم يقال نكث فلان عهده اذا نقضه بعد احكامه كما ينكث خيط الصوف بعد ابرامه ومنه قوله تعالى من بعد
قوة انكاثا والايمان جمع يمين بمعنى الحلف والقسم وقيل للحلف يمين وهو اسم الية لانهم كانوا يبسطون
ايمانهم اذا حلفوا وتحالفوا وقيل سمي القسم يمينا لليمن البركة فقوله وان نكثوا ايمانهم اي نقضوا عهودهم وفيه
قولان الاول وهو قول الاكثرين ان المراد نكثهم لعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول
على ان المراد جحد العهد على الاسلام بعد الايمان ولذلك قرا بعضهم وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم والاول
اولى لان القراة المشهورة ولان الاية وردت في ناقضي العهد لانه تعالى صنفهم صنفين فاذا ميز منهم من تاب
لزم ان يكون الامر الثاني في نقض عهده وقوله وطعنوا في دينكم يقال طعنه بالرمح يطعنه وطعن بالقول السي يطعن
قال الليث وبعضهم يقول يطعن بالرمح ويطعن بالقول ليفرق بينهما والمعنى انهم عابوا دينكم وقدحوا فيه

ثم قال فقاتلوا ايمة الكفر اي متى فعلوا ذلك فافعلوا هذا وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
قرا نافع وابن كثير وابو عمرو ايمة بهمزة واحدة غير ممدودة وبتليين الثانية والباقون بهمزتين على التحقيق
قال الزجاج الاصل ائممة لانه جمع امام مثل مثال وامثلة لكن الميمين اذا اجتمعا ادغمت الاولى
في الثانية والقيت حركتها على الهمزة لانه فابدلت من الهمزة المكسورة يا لكراهة اجتماع الهمزتين في كلمة
واحدة هذا هو الاختيار عند جميع النحويين اذا عرفت هذا فنقول قال صاحب الكشاف لفظة ايمة همزة بعدها
همزة بين بين والمراد بين مخرج الهمزة والياء اما تحقيق الهمزتين فقراءة مشهورة وان لم تكن مقبولة ٥
عند البصريين واما التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز ان يكون ومن صرح بها فهو لاحن محرف **المسئلة**
الثانية قوله فقاتلوا ايمة الكفر معناه قاتلوا الكفار باسرهم الا انه تعالى خص الايمة والسادة منهم بالذكر
لانهم هم الذين يحرضون الاتباع على هذه الاعمال الباطلة **المسئلة الثالثة**
قال الزجاج هذه الاية توجب قتل الذمي اذا اظهر الطعن في الاسلام لانه عهده مشروط بان لا يطعن
فاذا طعن فقد نكث وانتقض عهده ثم قال تعالى انهم لا ايمان لهم قرا ابن عامر لا ايمان لهم بكسر الالف وللمعنى
وجهان احدهما لا امان لهم اي لا تومنوهم فيكون مصدرا من الايمان الذي هو الاخافة والثاني في
انهم كفرة لا ايمان لهم اي لا تصديق ولا دين لهم والباقون بفتح الهمزة وهو جمع يمين ومعناه لا ايمان لهم على الحقيقة
وايمانهم ليست بايمان وبه تمسك ابو حنيفة في ان يمين الكافر لا يكون يمينا وعند الشافعي يمينهم يمين ومعنى هذه
الاية عنده انهم لما لم يفوا بها صارت ايمانهم كانها ليست بايمان والدليل على ان ايمانهم ايمان انه تعالى
وصفها بالنكث ثم قال تعالى لعلهم ينتهون وهو متعلق بقوله فقاتلوا ايمة الكفر اي ليكن غرضكم في مقاتلتهم
بعد ما وجد منهم ما وجد من العظائم ان يكون المقاتلة سببا في انتهائهم عما هم عليه من الكفر وهذا في غاية
كرم الله وفضله على الانسان **قوله تعالى** ألا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم
وهموا باخراج الرسول وهم بدءوكم اول مرة اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مومنين اعلم
انه تعالى لما قال قاتلوا ايمة الكفر اتبعه بذكر السبب الذي يبعثهم على مقاتلتهم فقال الا تقاتلون قوما نكثوا
واعلم انه تعالى ذكر ثلثة اسباب كل واحد منها يوجب مقاتلتهم لو انفرد فكيف بها حال الاجتماع احدها
نكثهم العهد وكل المفسرين حملوه على نقض العهد قال ابن اسحق والسدي والكلبي نزلت في كفار مكة نكثوا ايمانهم
بعد عهد الحديبية واعانوا بني بكر على خزاعة وهذه الاية تدل على ان قتال الناكثين اولى من قتال غيرهم من الكفار
ليكون ذلك زجرا لغيرهم والثاني هموا باخراج الرسول فان هذا من اوكد ما يجب القتال لاجله واختلفوا فيه
فقال بعضهم المراد اخراجه من مكة حين هاجر وقال بعضهم بل المراد من المدينة لما اقدموا عليه
من المشورة والاجماع على قتله بالقتل وقال اخرون بل هموا باخراجه من حيث اقدموا على ما يدعوه الى
الخروج وهو نقض العهد واعانة اعدائهم فاضيف الاخراج اليهم توسعا بما وقع منهم من الامور الداعية
اليه وقوله وهموا باخراج الرسول اما بالفعل واما بالعزم عليه وان لم يوجد ذلك الفعل بتمامه **والثالث**
قوله وهم بدءوكم اول مرة يعني بالقتال يوم بدر لانهم
حين سلم العير قالوا لا ننصرف حتى نستاصل محمدا ومن معه والقول الثاني اراد انهم قاتلوا حلفاء
خزاعة فبدءوا بنقض العهد وهذا قول الاكثرين وانما قال بدءوكم تنبيها على ان البادي اظلم ولما شرح ٥
تعالى هذه الموجبات الثلاثة اردفها فقال اتخشونهم فالله احق ان تخشوه فالله احق ان تخشوه ٥
ان كنتم مومنين وهذا الكلام يقوي داعية القتال من وجوه **الاول** ان تعديد
الموجبات القوية وتفصيلها مما يقوي هذه الداعية والثاني انك اذا قلت للرجل اتخشى خصمك
كان ذلك تحريكا منه لانه يستنكف ان ينسب الى كونه خائفا من خصمه والثالث ان قوله
فالله احق ان تخشوه يفيد ذلك كانه قيل ان كنت تخشى احدا فالله احق ان تخشوه لانه في غاية
القدرة والكبرياء والجلالة والضرر المتوقع منهم غايته القتل اما المتوقع من الله فالعقاب الشديد
في القيمة والذم اللازم في الدنيا والرابع ان قوله ان كنتم مومنين معناه انكم ان كنتم مومنين بالايمان وجب
عليكم ان تقدموا على هذه المقاتلة ومعناه انكم ان لم تقدموا عليها وجب ان لا تكونوا مومنين فثبت ان هذا
الكلام اشتمل على سبعة انواع من الامور التي تحملهم على مقاتلة الكفار الناقضين للعهد بقي في الاية
ابحاث الاول حكى الواحدي عن اهل المعاني انهم قالوا اذا قلت لا تفعل كذا فانما تستعمل

ذلك في فعل يقدر وجوده واذا قلت الست تفعل فانما تقول ذلك في فعل تحقق وجوده والفرق بينهما
ان لا ينفي بها المستقبل فاذا دخلت عليها الالف صار تحضيضا على فعل ما يستقبل وليس انما تستعمل لنفي الحال
فاذا دخلت عليها الالف صار موقوفا لتحقيق الحال **الثاني** نقل عن ابن عباس انه قال قوله الا تقاتلون
قوما ترغيب في فتح مكة وقوله قوما نكثوا ايمانهم اي عهدهم يعني قريشا حين اعانوا بني الديل بن بكر على
خزاعة حلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم فامر الله رسوله ان يسير اليهم فينصر خزاعة ففعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم ذلك وامر الناس ان يتجهزوا الى مكة وابو سفيان عندهم قد قفل بالروم فرجع وقدم المدينة ودخل على فاطمة
بنت الرسول ليستجير بها فابت وقالت ذلك لابنيها الحسن والحسين فابيا فخاطب ابا بكر ثم خاطب عمر فتشدد
ثم خاطب عليا فلم يجبه فاستجار بالعباس وكان مصافيا له فاجاره واجاره الرسول لاجارته وخلى
سبيله فقال العباس يا رسول الله ان ابا سفيان فيه الفخر فاجعل له شيا فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن
فقال الى مكة ونادى من دخل داري فهو امن فقاموا اليه وضربوه ضربا شديدا وحصل الفتح عند ذلك
فهذا ما قاله ابن عباس وقال الحسن لا يجوز ان يكون المراد منه ذلك لان سورة براءة نزلت بعد فتح مكة
بسنة وتمييز حق هذا الباب من باطله لا يعرف الا بالاخبار **البحث الثالث**
قال ابو بكر الاصم دلت هذه الايات على انهم كرهوا هذا القتال لقوله تعالى كتب عليكم القتال
وهو كره لكم فامنهم الله تعالى بهذه الايات قال القاضي انه تعالى قد نحث على فعل الواجب من لا يكون كارها
له ولا معرضا عنه فان اراد ان مثل هذا التحريض على الجهاد لا يسوغ الا وهناك كره للقتال لم يصح ايضا لانه
يجوز ان يحث تعالى بهذا الجنس على الجهاد لكي لا الذي لولا هذا التحريض كان يخرج **البحث**
الرابع دلت هذه الاية على ان المومن ينبغي ان يخشى ربه ولا يخشى احدا سواه ٥ **قوله تعالى**
قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين ويذهب غيظ قلوبهم
ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم اعلم انه تعالى قال في الاية الاولى الا تقاتلون ثم ذكر عقيبه سبعة
اشيا كل واحد منها يوجب اقدامهم على القتال ثم انه تعالى في هذه الاية اعاد الامر بالقتال وذكر في تفصيل ذلك
القتال خمسة انواع من الفوائد كل واحد منها يعظم موقعه اذا انفرد فكيف بها اذا اجتمعت فالاول قوله يعذبهم الله
بايديكم وفيه مباحث **الاول** انه تعالى سمى ذلك عذابا وهو حق فانه تعالى يعذب
الكافر فان شاء عجله في الدنيا وان شاء اخره الى الاخرة والبحث الثاني ان المراد من هذا التعذيب القتل تارة ٥
والاسر اخرى واغتنام الاموال ثالثا فيدخل فيه كل ما ذكرناه فان قالوا اليس انه تعالى قال وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم فكيف قال هاهنا يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم عذاب الاستيصال
والمراد من قوله يعذبهم الله بايديكم عذاب القتل والحرب والفرق بين البابين ان عذاب الاستيصال قد يتعدى الى
غير المذنب وان كان في حقه سببا لمزيد الثواب اما عذاب القتل فالظاهر انه يبقى مقصورا على المذنب ٥ ٥
البحث الثالث احتج اصحابنا على قولهم بان فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله يعذبهم الله
بايديكم فان المراد من هذا التعذيب القتل والاسر وظاهر النص يدل على ان ذلك القتل والاسر فعل الله تعالى الا انه
تعالى انه تعالى يدخله في الوجود على ايدي العباد وهو صريح قولنا ومذهبنا **اجاب**
الجبائي عنه فقال لو جاز ان يقال انه تعالى يعذب الكفار بايدي المومنين لجاز ان يقال انه يعذب المومنين بايدي
الكفار ولجاز ان يقال انه يعذب انبياءه على السنة الكفار ويلعن المومنين على السنتهم لانه تعالى خالق لذلك
فلما لم يجز ذلك عند المجبرة علم انه تعالى لم يخلق اعمال العباد وانما نسب ما ذكرناه الى نفسه على سبيل التوسع من حيث
انه حصل بامره والطافه كما نضيف جميع الطاعات اليه بهذا التفسير **واجاب**
اصحابنا عنه فقالوا ان الذي الزمتموه علينا فالامر كذلك الا انا لا نقوله باللسان كما انا نعلم انه تعالى هو
الخالق لجميع الاجسام ثم انا لا نقول يا خالق الابوال والعذرات ويا مكون الخنافس والديدان فكذا هاهنا
وايضا انا توافقنا على ان الزنا واللواط وسائر القبائح انما حصل باقدار الله تعالى وتيسيره ثم لا يجوز ان يقال
يا مسهل الزنا واللواطة ويا رافع الموانع عنها واما قوله المراد انه تعالى اقدره قلنا هذا صرف للكلام
عن ظاهره وذلك لا يجوز الا لدليل والدليل القاهر قائم هاهنا فان الفعل لا يصدر الا عند الداعية الخالصة
وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى وثانيها قوله تعالى ويخزهم معناه ما ينزل بهم من الذل والهوان
حيث شاهدوا انفسهم مقهورين في ايدي المومنين ذليلين مهينين قال الواحدي قوله ويخزهم اي بعد قتلهم

ايام وهذا يدل على ان هذا الاخزا وقع بهم في الاخرة وهذا ضعيف لما بينا ان الاخزاء حاصل في الدنيا
وثالثها قوله وينصركم عليهم والمعنى انه لما حصل الخزي لهم بسبب كونهم مقهورين فقد حصل النصر
للمؤمنين بسبب كونهم قاهرين فان قالوا لما كان حصول ذلك الخزي مستلزما لحصول هذا كان افراده بالذكر
عبثا فنقول ليس الامر كذلك لانه من المحتمل ان يحصل الخزي لهم من جهة المؤمنين الا ان المؤمنين يحصل لهم
آفة بسبب آخر فلما قال وينصركم عليهم دل ذلك على انهم ينتفعون بهذا النصر والفتح والظفر ورابعها قوله
ويشف صدور قوم مؤمنين وقد ذكرنا ان خزاعة اسلموا فاعانت قريش بني بكر عليهم حتى نكلوا بهم
فشفى الله صدورهم من بني بكر ومن المعلوم ان من طال تأذيه من خصمه ثم مكنه الله منه على احسن الوجوه
فانه يعظم سروره ويصير ذلك سببا لقوة النفس وثبات العزيمة وخامسها ويذهب
غيظ قلوبهم ولقائل ان يقول قوله ويشف صدور قوم مؤمنين معناه انه يشفي من الم الغيظ وهذا هو
عين اذهاب الغيظ فكان قوله ويذهب غيظ قلوبهم تكرارا والجواب انه تعالى
وعدهم حصول هذا الفتح فكانوا في زحمة الانتظار كما قيل الانتظار الموت الاحمر فشفى صدورهم من زحمة
الانتظار وعلى هذا الوجه يظهر الفرق بين قوله ويشف صدور قوم مؤمنين وبين قوله ويذهب غيظ
قلوبهم فهذه هي المنافع الخمسة التي ذكرناها في هذا القتال وكلها ترجع الى تسكين الدواعي الناشية من القوة
الغضبية وهي التشفي وادراك الثار وازالة الغيظ ولم يذكر تعالى فيها وجدان المال والفوز بالمطاعم
والمشارب وذلك لان العرب قوم جبلوا على الحمية والانفة فرغبهم في هذه المعاني لكونها لائقة بطباعهم
بقي هنا مباحث البحث الاول هذه الاوصاف مناسبة لفتح مكة
لان الذي جرى في فتح مكة مشاكل لهذه الاحوال ولهذا المعنى جاز ان يقال الاية واردة
فيه البحث الثاني الاية دالة على المعجزة لانه تعالى اخبر عن حصول هذه الاحوال وقد وقعت موافقة لهذه الاخبار
فيكون ذلك اخبارا عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز البحث الثالث هذه الاية
تدل على كون الصحابة مؤمنين في علم الله ايمانا حقيقيا لانها تدل على ان قلوبهم كانت مملوءة من الغضب على الكفار
ومن الحمية لاجل الدين ومن الرغبة الشديدة في علو دين الاسلام وهذه الاحوال لا تحصل الا في قلوب
المؤمنين واعلم ان وصف الله اياهم بذلك لا ينفي كونهم موصوفين بالرافة والرحمة لانه تعالى قال في صفتهم
اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ثم قال تعالى ويتوب الله
على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا مذكور على سبيل الاستئناف ولا يمكن ان يكون جوابا لقوله قاتلوهم لان قوله
ويتوب الله على من يشاء لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار قالوا ونظيره قوله فان يشإ الله يختم على قلبك ثم الكلام
هنا ثم استانف فقال ويمح الله الباطل ومن الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جوابا لتلك المقاتلة
وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لما امرهم بالمقاتلة فربما شق ذلك على بعضهم
على ما ذهب اليه الاصم فاذا اقدموا على المقاتلة صار ذلك العمل جاريا مجرى التوبة عن تلك الكراهة الثاني
ان حصول النصرة والظفر انعام عظيم والعبد اذا شاهد توالي نعم الله لم يبعد ان يصير ذلك داعيا له الى التوبة
عن جميع الذنوب الثالث انه اذا حصل النصر والظفر والفتح وكثرة الاموال
والنعم وكانت لذة تطلب بالطريق الحرام فانه عند حصول المال والجاه يمكن تحصيلهما بطريق حلال فيصير
كثرة المال والجاه داعيا الى التوبة من هذه الوجوه الرابع قال بعضهم ان النفس شديدة الميل الى
الدنيا ولذاتها واذا انفتحت ابواب الدنيا على الانسان واراد الله به خيرا عرفه ان لذاتها حقيرة يسيرة
فحينئذ تصير الدنيا حقيرة في عينه فيصير ذلك سببا لانقباض النفس عن الدنيا وهذا هو احد الوجوه المذكورة
في تفسير قوله تعالى حكاية عن سليمان هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي يعني انه بعد حصول هذا الملك
لا يبقى للنفس اشتغال بطلب الدنيا ثم يعرف انه عند حصول هذا الملك الذي هو اعظم الممالك لا حاصل
للدنيا ولا فايدة في لذاتها وشهواتها فحينئذ يعرض القلب عن الدنيا ولا يقيم لها وزنا فثبت ان حصول
المقاتلة تقتضي هذه المنافع الجمة المذكورة وتلك المنافع حصولها يوجب التوبة فكانت التوبة متعلقة
بتلك المقاتلة وانما قال على من يشاء لان وجدان الدنيا وانفتاح ابوابها على الانسان قد يصير سببا لانقباض القلب
عن الدنيا وذلك في حق من اراد به الخير وقد يصير سببا لاستغراق الانسان فيها وتهالكه عليها وانقطاعه بسببها
عن سبيل الله فلما اختلف الامر على الوجه الذي ذكرناه فلهذا قال ويتوب الله على من يشاء ثم قال والله عليم بكل ما يعمل

ويعمل

ويعمل في ملكه وملكوته حكيم مصيب في احكامه وافعاله قوله تعالى ام حسبتم
ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة
والله خبير بما تعملون واعلم ان الايات المتقدمة كانت ترغيبا في الجهاد والمقصود من هذه الاية مزيد بيان في
الترغيب وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الفراء قوله ام من الاستفهام الذي يتوسط الكلام
ولو اريد به الابتداء لكان بالالف او بهل المسئلة الثانية قال ابو عبيدة كل شيء ادخلته
في شيء ليس منه فهو وليجة واصله من الولوج فالداخل الذي يكون في القوم وليس منهم وليجة والوليجة فعيلة
من ولج كالدخيلة من دخل قال الواحدي يقال هو وليجتي وهم وليجتي للواحد والجمع المسئلة الثالثة المقصود
من الاية بيان ان المكلف لا يتخلص عن العقاب الا عند حصول امرين الاول ان يعلم الله
الذين جاهدوا منهم وذكر العلم والمراد منه المعلوم والمراد ان يصدر الجهاد منهم الا انه لما كان وجود الشيء يلزمه
معلوم الوجود عند الله لا جرم جعل علم الله بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم بهذه الاية
على انه تعالى لا يعلم الشيء الا حال وجوده واعلم ان ظاهر الاية وان كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه
والثاني قوله ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والمقصود من ذكر هذا الشرط ان المجاهد
قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله
والمؤمنين فبين تعالى انه لا يتركهم الا اذا اتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن النفاق والريا والتودد الى
الكفار وابطان ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان انه ليس الغرض من ايجاب القتال نفس القتال
فقط بل الغرض ان يوتى به انقيادا لامر الله تعالى ولحكمه وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال في طلب
رضوان الله فحينئذ يحصل به الانتفاع فاما الاقدام على القتال لسائر الاغراض فذاك مما لا يفيد اصلا ثم
قال والله خبير بما تعملون اي عالم بنياتهم واغراضهم مطلع عليها لا يخفى عليه منها شيء فيجب على الانسان ان يبالغ
في امر النية ورعاية القلب قال ابن عباس ان الله لا يرضى ان يكون الباطن خلاف الظاهر ولا الظاهر خلاف
الباطن وانما يريد الله من خلقه الاستقامة كما قال ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض
القتال تميز المنافق من غيره وتميز من يوالي المسلمين ممن يعاديهم قوله تعالى ما كان
للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم وفي النار هم
خالدون انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة واتى الزكوة ولم يخش
الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين اعلم انه تعالى بدا السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في
ايجاب ذلك وذكر انواعا من فضائحهم وقبائحهم مما يوجب تلك البراءة ثم انه تعالى حكى عنهم شبها احتجوا
بها في ان هذه البراءة غير جائزة وانه يجب ان تكون المخالطة والمناصرة حاصلة فاولها ما ذكره في
هذه الاية وذلك انهم ذكروا انهم موصوفون بصفات حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم
ومناصرتهم ومن جملة تلك الصفات كونهم عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر العباس يوم بدر اقبل
عليه المسلمون فعيروه بكفر بالله وقطيعة الرحم واغلظ له علي فقال العباس
ما لكم تذكرون مساوينا ولا تذكرون محاسننا فقال له علي الكم محاسن فقال نعم انا لنعمر المسجد
الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج ونفك العاني فانزل الله تعالى ردا على العباس ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد
الله المسئلة الثانية عمارة المسجد قسمان اما بلزومه وكثرة اتيانه يقال
فلان يعمر مجلس فلان اذا كثر غشيانه اياه واما بالعمارة المعروفة في البنا فان كان المراد هو الثاني
كان المعنى انه ليس للكافر ان يقدم على مرمة المساجد وانما قلنا ذلك لان المسجد موضع العبادة فيجب ان يكون
معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس وتطهير المسجد واجب لقوله تعالى
ان طهرا بيتي وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد تلويث للمسجد وذلك قد يؤدي الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على مرمة المسجد
يجري مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب المنة على المسلمين المسئلة الثالثة
قرأ ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد والباقون مساجد الله على الجمع حجة ابن كثير وابي
عمرو قوله وعمارة المسجد الحرام وحجة من قرأ على لفظ الجمع وجوه الاول ان يراد به
المسجد الحرام وانما قيل مساجد لانه قبلة المساجد كلها وامامها فعامره كعامر جميع المساجد والثاني
ان يقول ما كان للمشركين ان يعمروا شيئا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك

بالاولى ان لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي هو اشرف المساجد واعظمها **الثالث**
قال الفراء العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد اما وضع الواحد مكان الجمع ففي
قولهم فلان كثير الدرهم واما وضع الجمع مكان الواحد فكقولهم فلان يجالس الملوك مع انه لا يجالس الا ملكا
واحدا **الرابع** ان المسجد موضع السجود فكل بقعة من المسجد الحرام فهو مسجد **المسألة الرابعة**
قال الواحدي دلت هذه الاية على ان الكفار ممنوعون من عمارة مسجد من مساجد المسلمين ولو اوصى بها
لم تقبل وصيته ويمنع من دخول المساجد وان دخل بغير اذن مسلم استحق التعزير وان دخل باذن لم يعزر
والاولى تعظيم المساجد ومنعهم منها وقد انزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد ثقيف في المسجد وهم كفار
وشد ثمامة بن اثال الحنفي في سارية من سواري المسجد وهو كافر اما قوله تعالى شاهدين على انفسهم
بالكفر فذكروا في تفسير هذه الشهادة وجوها **الاول** وهو الاصح انهم اقروا
على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب القران وانكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكل ذلك كفر فمن شهد على نفسه
بهذه الاشياء فقد شهد على نفسه بما هو كفر في نفس الامر وليس المراد انهم شهدوا على انفسهم بكونهم كافرين **الثاني**
قال السدي شهادتهم على انفسهم بالكفر هو ان النصراني اذا قيل له ما انت فيقول نصراني واليهودي يقول
يهودي وعابد الوثن يقول انا عابد الوثن وهذا الوجه انما يصح بما ذكرناه في الوجه الاول
الثالث ان الغلاة كانوا يقولون كفرنا بدين محمد وبالقران فلعل المراد ذلك
الرابع انهم كانوا يطوفون عراة ويقولون لا نطوف وعلينا ثياب ... وكلما طافوا شوطا
سجدوا للاصنام فهذا شهادة منهم على انفسهم بالشرك **الخامس** انهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريكا
هو لك تملكه وما ملك **السادس** نقل عن ابن عباس انه قال المراد انهم يشهدون على الرسول
بالكفر قال وانما جاز هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي هذا الوجه عدول
عن الحقيقة وانما يجوز المصير اليه لو تعذر اجراء اللفظ على حقيقته اما لما بينا ان ذلك جائز لم يجز المصير الى هذا
المجاز قال مولانا مصنف الكتاب رضي الله عنه لو قرا احد من السلف شاهدين على انفسهم بالكفر من قولك
زيد نفيس وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول عن الظاهر ثم قال اولئك حبطت اعمالهم
والمراد منه هو الفصل الخامس من هذا الكتاب وهو انه ان كان قد صدر عنهم عمل من اعمال البر مثل اكرام الوالدين
وبناء الرباطات واطعام الجائع واكرام الضيف فكل ذلك باطل لان عقاب كفرهم زائد على ثواب هذه الاشياء
فلا يبقى لهم منها اثر في استحقاق الثواب والتعظيم مع الكفر واما الكلام في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب
مرارا واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار من وجهين **الاول**
ان قوله وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت
ان الخلود لا يحصل الا للكافر **الثاني** انه تعالى جعل الخلود في النار جزاء للكفار عن كفرهم ولو كان هذا الحكم ثابتا
لغير الكافر لما صح تهديد الكافر به كما انه تعالى لما بين ان الكافر ليس له اشتغال بعمارة المسجد بين ان المشتغل
بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربعة فقال انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر وانما قلنا
انه لا بد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن الموضع الذي يعبد الله فيه فما لم يكن مؤمنا بالله امتنع ان يبني موضعا
يعبد الله فيه وانما قلنا انه لا بد ان يكون مؤمنا باليوم الاخر لان الاشتغال بعبادة الله تعالى انما يفيد في
القيامة فمن انكر القيامة لم يعبد الله ومن لم يعبد الله لم يبن بناء لعبادة الله **فان قيل** لم لم يذكر
الايمان برسول الله قلنا فيه وجوه **الاول** ان المشركين كانوا يقولون ان محمدا انما ادعى
رسالة الله طلبا للرياسة والملك فهاهنا ذكر الايمان بالله واليوم الاخر وترك ذكر النبوة كانه يقول مطلوبي
من تبليغ الرسالة ليس الا الايمان بالمبدا والمعاد فذكر المقصود الاصلي وحذف ذكر النبوة تنبيها للكفار على
انه لا مطلوب له من الرسالة الا هذا القدر **الثاني** انه لما ذكر الصلوة والصلوة لا تتم الا بالاذان والاقامة
والتشهد وهذه الاشياء مشتملة على ذكر النبوة كان ذلك كافيا **الثالث** انه ذكر الصلوة والمفرد المحلى بالالف
واللام ينصرف الى المعهود السابق ثم المعهود السابق من الصلوة عند المسلمين ليس الا الاعمال التي اتى بها محمد صلى الله
عليه وسلم فكان ذكر الصلوة دليلا على النبوة من هذا الوجه **الصفة الثانية** قوله
واقام الصلاة والسبب فيه ان المقصود الاعظم من بناء المساجد اقامة الصلوات والانسان ما لم يكن معترفا
بوجوب الصلوات امتنع ان يقدم على بناء المساجد **الصفة الثالثة** قوله واتى الزكوة واعلم ان الاعتبار

باقامة

باقامة الصلوة وايتاء الزكوة في عمارة المسجد كانه يدل على ان المراد من عمارة المسجد الحضور فيه وذلك لان الانسان
اذا كان مقيما للصلوة فانه يحضر في المسجد فتحصل عمارة المسجد واذا كان مؤتيا للزكوة فانه يحضر في المسجد طوائف
الفقراء والمساكين لطلب اخذ الزكوة فتحصل عمارة المسجد به واما ان حملنا العمارة على مصالح البناء فايتاء الزكوة
معتبر في هذا الباب ايضا لان ايتاء الزكوة واجب وبناء المسجد نافلة والانسان ما لم يفرغ عن الواجب لا يشتغل
بالنافلة والظاهر ان الانسان ما لم يكن مؤديا للزكوة لم يشتغل ببناء المساجد **والصفة الرابعة** قوله ولم يخش
الا الله وفيه وجوه **الاول** ان ابا بكر رضي الله عنه بنى في اول الاسلام على باب داره مسجدا
وكان يصلي فيه ويقرا القران والكفار يؤذونه بسببه فيحتمل ان يكون المراد تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس من
بناء المساجد الا انه لا يلتفت اليهم ولا يخشاهم ولكنه يبني المسجد للخوف من الله **الثاني** يحتمل ان يكون المراد منه انه
يبني المسجد لا لاجل الريا والسمعة وان يقال ان فلانا يبني مسجدا ولكنه يبنيه لمجرد رضوان الله ولمجرد تقوية
دين الله **فان قيل** كيف قال ولم يخش الا الله والمؤمن قد يخشى الظلمة والمفسدة قلنا المراد من هذه
الخشية الخوف والتقوى في باب الدين وان لا يختار على رضى الله رضى غيره واعلم انه تعالى قال
انما يعمر مساجد الله من كان موصوفا بهذه الصفات الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وفيه تنبيه على ان المسجد يجب
صونه من غير العبادة فيدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا عن النبي صلى الله عليه وسلم يأتي في
اخر الزمان ناس من امتي ياتون المساجد فيقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله
بهم حاجة وفي الحديث الحديث في المسجد ياكل الحسنات كما تاكل البهيمة الحشيش قال صلى الله عليه وسلم
قال الله تعالى ان بيوتي في الارض المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني
في بيتي فحق على المزور ان يكرم زائره وعنه صلى الله عليه وسلم من الف المسجد الفه الله وعنه صلى الله عليه وسلم اذا
رايتم الرجل يتعاهد المساجد فاشهدوا له بالايمان وعن النبي صلى الله عليه وسلم من اسرج في مسجد سراجا لم
تزل الملائكة وحملة العرش تستغفر له ما دام في ذلك المسجد ضوءه وهذه الاحاديث نقلها صاحب الكشاف
ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاوصاف قال فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه **الاول**
قال المفسرون عسى من الله واجبة لكونه متعاليا عن الشك والتردد **الثاني** قال ابو مسلم عسى هاهنا
راجع الى العباد وهو يفيد الرجا وكان المعنى ان الذين ياتون بهذه الطاعات انما ياتون بها على رجاء الفوز
بالاهتداء كقوله تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال لا يقطع على
الفوز بالثواب لانه يجوز من نفسه انه قد اخل بقيد من القيود المعتبرة في حصول القبول **والثالث**
وهو احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان المراد تبعيد المشركين عن مواقف الاهتداء وحسم اطماعهم
من الانتفاع باعمالهم التي استعظموها وافتخروا بها فانه تعالى بين ان الذين امنوا وضموا الى ايمانهم العمل بالشرائع
وضموا اليها الخشية من الله فهؤلاء صار حصول الاهتداء لهم دائرا بين عسى ولعل فما بال هؤلاء المشركين
يقطعون بانهم مهتدون ويجزمون بفوزهم بالخير من عند الله وفي هذا الكلام ونحوه لطف من الله بالمؤمنين في ترجيح
الخشية على الرجا **قوله تعالى** اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن
امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين
في الاية مسائل **المسألة الاولى** ذكر المفسرون اقوالا في نزول الاية قال ابن عباس في بعض
الروايات عنه ان عليا لما اغلظ الكلام للعباس قال العباس ان كنتم سبقتمونا بالاسلام والهجرة والجهاد فلقد
كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج فنزلت هذه الاية وقيل ان المشركين قالوا لليهود نحن سقاة الحجيج وعمار المسجد
الحرام فنحن افضل ام محمد واصحابه فقالت اليهود لهم انتم افضل وقيل ان عليا قال للعباس رضي الله عنهما بعد
اسلامه يا عم الا تهاجرون الا تلحقون برسول الله فقال الست في افضل من الهجرة اسقي حاج بيت الله واعمر
المسجد الحرام فلما نزلت هذه الاية قال ما اراني الا تارك سقايتنا فقال صلى الله عليه وسلم اقيموا على سقايتكم
فان لكم فيها خيرا وقيل افتخر طلحة بن شيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب البيت بيدي مفتاحه
ولو اردت بت فيه وقال العباس انا صاحب السقاية والقائم عليها وقال علي انا صاحب الجهاد فانزل الله
هذه الاية **قال** المصنف رضي الله عنه حاصل الكلام انه يحتمل ان يقال هذه الاية مفاضلة
جرت بين المسلمين ويحتمل انها جرت بين المسلمين والكافرين اما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين فقد احتجوا
بقوله تعالى بعد هذه الاية في حق المؤمنين المهاجرين اولئك اعظم درجة عند الله ومعناه ينبغي ان يكون المرجوح في

أيضا درجة عند الله وذلك لا يليق إلا بالمؤمن ويتخرج عن هذا الكلام إذا انتهينا إليه وأما الذين قالوا إنما جرت بين المسلمين والكافرين فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى كمن آمن بالله وهذا يدل على أن هذه المفاضلة إنما وقعت بين من لم يؤمن بالله وبين من آمن بالله وهذا هو الأقرب عندي وتقرير الكلام أن نقول إنا قد نقلنا في تفسير قوله تعالى إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله أن العباس احتج على فضائل نفسه بأنه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فأجاب الله تعالى عنه بوجهين

الأول ما بين في الآية الأولى أن عمارة المسجد إنما توجب الفضيلة إذا كانت صادرة عن المؤمن أما إذا كانت صادرة عن الكافر فلا فائدة فيها البتة والوجه الثاني من الحجة ما ذكره في هذه الآية وهو أن يقال هب أنا سلمنا أن عمارة المسجد الحرام وسقي الحاج توجب نوعا من أنواع الفضيلة إلا أنها بالنسبة إلى الإيمان بالله والجهاد قليل جدا فكان ذكر هذه الأعمال في مقابلة الإيمان بالله والجهاد خطأ لأنه يقتضي مقابلة الشيء الشريف الرفيع جدا بالشيء الحقير التافه جدا وأنه باطل فهذا هو الوجه في تخريج هذه الآية وبهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الآية بما قبلها

المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدران من سقى وعمر كالصيانة والوقاية واعلم أن السقاية والعمارة فعل وقوله من آمن بالله إشارة إلى الفاعل وظاهر اللفظ يقتضي تشبيه الفعل بالفاعل والصفة بالذات وأنه محال فلا بد من التأويل وهو من وجهين **الأول** أن نقول التقدير أجعلتم أهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله ويقويه قراءة عبد الله بن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني أن نقول التقدير أجعلتم سقاية الحاج كإيمان من آمن بالله ونظيره قوله تعالى ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المسجد الحرام ولكن البر من آمن بالله

المسئلة الثالثة قال الحسن رحمة الله عليه كانت السقاية نبيذ زبيب وعن عمر أنه وجد نبيذ السقاية من الزبيب شديدا فكسر منه بالماء ثلاثا وقال إذا اشتد عليكم فاكسروا منه بالماء وأما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة جدرانه ولما ذكر تعالى وصف الفريقين قال لا يستوون ولما كان نفي المساواة بينهما لا يفيد أن الراجح من هو نبه على الراجح بقوله والله لا يهدي القوم الظالمين فبين أن الكافرين ظالمون لأنفسهم فإنهم خلقوا للإيمان وهم رضوا بالكفر وكانوا ظالمين لأن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وأيضا ظلموا المسجد الحرام فإنه تعالى خلقه ليكون موضعا لعبادة الله تعالى فجعلوه موضعا لعبادة الأوثان فكان هذا ظلما

قوله تعالى **الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبدا إن الله عنده أجر عظيم** واعلم أنه تعالى ذكر ترجيح الإيمان والجهاد على السقاية وعمارة المسجد على طريق الرمز ثم أتبعه بذكر هذا الترجيح على سبيل التصريح في هذه الآية فقال الذين كانوا موصوفين بهذه الصفات الأربعة كانوا أعظم درجة عند الله ممن اتصف بالسقاية والعمارة وتلك الصفات الأربعة هي هذه فأولها الإيمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في سبيل الله بالمال بالمال ورابعها الجهاد بالنفس وإنما قلنا إن الموصوفين بهذه الصفات الأربعة في غاية الجلالة والرفعة لأن الإنسان ليس له إلا مجموع أمور ثلاثة الروح والبدن والمال أما الروح فلما زال عنه الكفر وحصل فيه الإيمان فقد وصل إلى المراتب السعادات اللائقة بها وأما البدن والمال فبسبب الهجرة وقعا في النقصان وبسبب الاشتغال بالجهاد صارا معرضين للهلاك والبطلان ولا شك أن النفس والمال محبوب الإنسان والإنسان لا يعرض عن محبوبه إلا للفوز بمحبوب أكمل من الأول فلولا أن طلب الرضوان أتم عندهم من النفس والمال وإلا لما رجحوا جانب الآخرة على جانب النفس والمال ولما رضوا بإهدار النفس والمال لطلب مرضاة الله تعالى فثبت أن عند حصول الصفات الأربعة صار الإنسان واصلا إلى آخر درجات البشرية وأول مراتب الملكية وأي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الإقدام على السقاية والعمارة لمجرد الاقتداء بالآباء والأسلاف ولطلب الرياسة والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني صحة قوله تعالى الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون واعلم أنه تعالى لم يقل أعظم درجة من المشتغلين بالسقاية والعمارة لأنه لو عين ذكرهم لأوهم أن فضيلتهم إنما حصلت بسبب النسبة إليهم ولما ترك ذكر المرجوح دل ذلك على أنهم أفضل من كل من سواهم على الإطلاق لأنه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة للإنسان أعلى وأكمل من هذه الصفات واعلم أن قوله عند الله يدل على أن المراد من كونه

العبد

العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية بحسب الجهة والمكان وعند هذا يلوح أن الملائكة كما حصلت لهم منقبة العندية في قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فكذلك الأرواح القدسية البشرية إذا تطهرت عن دنس الأوضار البدنية والقاذورات الجسدانية أشرقت بأنوار الجلال وتجلى فيها أضواء عالم الكمال وترقت من العبدية إلى العندية بل كأنه لا كمال في العبدية إلا مشاهدة حقيقة العندية ولذلك قال سبحان الذي أسرى بعبده ليلا **فإن قيل** لما أخبرتم أن هذه الصفات كانت من المسلمين والكافرين فكيف قال في وصفهم أعظم درجة مع أنه ليس للكافر درجة قلنا **الجواب** عنه من وجوه الأول أن هذا ورد على حسب ما كانوا يقدرون لأنفسهم من الدرجة والفضيلة عند الله ونظيره قوله تعالى آلله خير أما يشركون وقوله أذلك خير أم شجرة الزقوم الثاني أن يكون المراد أن أولئك أعظم درجة من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على أنهم لما كانوا أفضل من المؤمنين الذين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبأن لا يقاسوا إلى الكفار أولى **الثالث** أن يكون المراد أن المؤمن المهاجر المجاهد أفضل ممن على السقاية والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الأعمال على هذه الأعمال ولا شك أن السقاية والعمارة من أعمال الخير وإنما بطل إيجابها للثواب في حق الكفار لأن قيام الكفر الذي هو أعظم الجنايات منع ظهور ذلك الأثر واعلم أنه تعالى لما بين أن الموصوفين بالإيمان والهجرة أعظم درجة عند الله بين تعالى أنهم هم الفائزون وهذا للحصر والمعنى أنهم هم الفائزون بالدرجة العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الإشارة إليها بقوله تعالى عند ربهم وهي درجة العندية وذلك لأن من آمن بالله وعرفه فقد بقي قلبه ملتفتا إلى الدنيا ثم عند هذا احتاج في إزالة هذه العقدة عن جوهر الروح وإزالة حب الدنيا ثم لا تتم إلا بالتفريق بين النفس وبين لذات الدنيا فإذا تم ذلك التفريق وانقضى ملك حب الدنيا فهذا التفريق والنقض يحصلان بالهجرة ثم إنه لا بد بعده من استحقار الدنيا والوقوف على معايبها وصيرورتها في عين العقل بحيث يوجب على نفسه تركها ورفضها وذلك إنما يتم بالجهاد لأنه تعريض للنفس والمال للهلاك والبوار ولولا أنه استحقر الدنيا وإلا لما فعل ذلك وعند هذا يتم ما قاله بعض المحققين وهو أن العرفان مبتدأ من تفريق ونقض وترك ورفض ثم عند حصول هذه الحالة يصير القلب مشتغلا بالنظر إلى صفات الجلال والإكرام وفي مشاهدتها يحصل بذل النفس والمال فيصير الإنسان شهيدا مشاهدا لعالم الجلال مكاشفا بنور الجلال فيتم ذلك بقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبدا واعلم أن هذه الإشارة اشتملت على أنواع من الدرجات العالية وأنه تعالى ابتدأ فيها بالأشرف نازلا إلى الأدون فالأدون ونحن نفسرها تارة على طريقة المتكلمين وأخرى على طريقة العارفين أما الأول فنقول المرتبة الأولى منه وهي أعلاها وأشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم بالرحمة والرضوان وهذا هو التعظيم والإجلال من قبل الله وقوله وجنات لهم إشارة إلى حصول المنافع العظيمة وقوله فيها نعيم إشارة إلى كون المنافع خالصة عن الكدورات لأن النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة إلا خلوها عن ممازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم إنه تعالى عبر عن دوامها بثلاث عبارات أولها مقيم وثانيها قوله خالدين فيها وثالثها قوله أبدا فحصل من مجموع ما ذكرنا أنه تعالى يبشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب وفائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين بكون هذا الثواب كامل الدرجة عالي المرتبة بحسب كل واحد من هذه القيود الأربعة ومن المتكلمين من قال قوله يبشرهم ربهم برحمة منه المراد خيرات الدنيا وقوله ورضوان المراد منه كونه تعالى راضيا عنهم حال كونهم في الحياة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه المنافع وقوله فيها نعيم المراد كون تلك المنافع خالصة وقوله مقيم خالدين فيها أبدا المراد منه دوامها وقوله إن الله عنده أجر عظيم المراد منه الإجلال والتعظيم الذي يجب حصوله في الثواب وأما تفسير هذه الآية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول المرتبة الأولى من الأمور المذكورة في هذه الآية قوله يبشرهم ربهم واعلم أن الفرح بالنعمة يقع على قسمين أحدهما أن يفرح بالنعمة يقع على قسمين أحدهما أن يفرح بالنعمة لأنها نعمة والثاني أن يفرح بها لا من حيث هي هي بل من حيث أن المنعم خصه بها وشرفه بها وإن عجز ذهنك عن الوصول إلى الفرق بين القسمين فتأمل فيما إذا كان العبد واقفا في حضرة السلطان الأعظم وسائر العبيد كانوا واقفين في خدمته فإذا رمى السلطان تفاحة إلى أحد أولئك العبيد عظم فرحه بها فذلك الفرح العظيم ما حصل بسبب حصول تلك التفاحة بل بسبب أن ذلك

السلطان خصه بذلك الاكرام فكذلك ههنا قوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان منهم من كان فرحه بسبب
الفوز بتلك الرحمة ومنهم من لم يفرح بالفوز بتلك الرحمة وانما فرح لان مولاه خصه بتلك الرحمة وحينئذ يكون فرحه
لا بالرحمة بل بمن اعطى الرحمة ثم ان هذا المقام يحتمل فيه ايضا درجات فمنهم من يكون فرحه بالرحمة لانه رحم ومنهم
من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه الا بالمولى لانه هو وذلك لان العبد ما دام يكون مشغولا بالحق من حيث
انه راحم فهو غير مستغرق في الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في بحر نور ه
الحق وغفل عن المحنة والمحبة والنعمة والكلفة والبلاء والآلاء والمحققون رقوا عند قوله يبشرهم ربهم
فاذا ابتهجوا بهذا وسروا برحمة ربهم وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومنهم من لم يصل الى تلك الدرجة العالية
فلا تقنع نفسه الا بمجموع قوله يبشرهم ربهم برحمة فلا يعرف ان الاستبشار بسماع قوله ربهم كيف يكون بل انما يستبشر
بمجموع كونه مبشرا بالرحمة **والمرتبة الثالثة** هي ان يكون استبشاره بالرحمة وهذه المرتبة
هي المرتبة النازلة عند المحققين **واللطيفة الثانية** من لطائف هذه الآية هي انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهي
مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة اولها ان البشارة لا تكون الا بالرحمة والاحسان وثانيها ان بشارة كل احد يجب
ان تكون لائقة بحاله فلما كان المبشر ههنا هو اكرم الاكرمين وجب ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول عن وصفها ه
وتتقاصر الافهام عن نعتها وثالثها انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو مشتق من التربية كانه قيل الذي رباكم في الدنيا
بالنعم التي لا حد لها ولا حصر لها يبشركم بخيرات عالية وسعادات كاملة **والرابعة** انه تعالى
ربهم فاضاف نفسه اليهم وانما اضافهم الى نفسه والخامسة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر نفسه فقال يبشرهم
ربهم **والسادسة** ان البشارة هي الاخبار عن حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع اما لو كان معلوم الوقوع
لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء قالوا لو ان رجلا قال من بشرني من عبيدي بقدوم ولدي فهو حر فاول من اخبره بذلك
الخبر يعتق والذين يخبرون به بعده لا يعتقون واذا كان الامر كذلك فقوله يبشرهم ربهم لا بد وان يكون اخبارا
عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوه قبل ذلك وجميع لذات الدنيا وخيراتها وطيباتها قد عرفوه في الدنيا
من القرآن والاخبار عن حصولها بشارة ولا بد وان تكون هذه البشارة بشارة عن سعادات لا تصل العقول الى وصفها
البتة رزقنا الله الوصول اليها بفضله واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم ربهم بين الشيء الذي به يبشرهم وهو امور اولها
قوله برحمة منه وثانيها قوله ورضوان وانا اظن والعلم عند الله ان المراد بهذين الامرين ما ذكره في قوله ارجعي
الى ربك راضية مرضية والرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله وذلك لان من حصلت له هذه الحالة كان نظره على المنعم
والمبلي لا على النعمة والبلاء ومن كان نظره على المنعم والمبلي لم يتغير حاله لان المنعم والمبلي منزه عن التغير فالحالة الحاصلة
بسببه تكون منزهة عن التغير اما من كان طالبا لحظ النفس كان ابدا في التغير من الفرح الى الحزن ومن السرور الى
الغم ومن الراحة الى الجراحة ومن اللذة الى الالم فثبت ان الرحمة التامة لا تحصل الا عند ما يصير العبد راضيا بقضاء الله
فقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان هو ان يزيل عن قلبه الالتفات الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا بقضائه
ثم انه تعالى يصير راضيا وهو قوله ورضوان من الله وعند هذا تصير هاتان الحالتان هما المذكورتان في قوله
راضية مرضية وهذه هي الجنة الروحانية النورانية العقلية القدسية الالهية ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الجنة
العالية المقدسة ذكر الجنة الجسمانية وهي قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا وقد سبق شرح ه
هذه المراتب ولما ذكر هذه الاحوال قال ان الله عنده اجر عظيم والمقصود شرح تعظيم هذه الاحوال ولنختم هذا الفصل
ببيان ان اصحابنا يقولون ان الخلود يدل على طول المكث ولا يدل على التابيد واحتجوا على قولهم في هذا الباب
بهذه الآية وهي قوله تعالى خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التابيد لكان ذكر التابيد بعد ذكر الخلود تكرارا
وانه لا يجوز **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم اولياء ان استحبوا
الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون واعلم ان المقصود من هذه الآية ان يكون جوابا عن شبهة
اخرى ذكروها في ان البراءة من الكفار غير ممكنة وتلك الشبهة انهم قالوا ان الرجل المسلم قد يكون ابوه كافرا
والرجل الكافر قد يكون ابوه واخوه مسلما وحصول المقاطعة التامة بين الرجل وابيه واخيه
كالمتعذر الممتنع واذا كان الامر كذلك كانت تلك البراءة التي امر الله بها كالشاق المتعذر الممتنع فذكر الله
تعالى هذه الآية لازالة هذه الشبهة قال الواحدي قال ابن عباس لما امر الله المؤمنين بالهجرة قبل
فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله ايمانه حتى يهاجر الآباء والاقرباء فانهم كانوا **قال** المصنف رضي الله
عنه هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الآية على ما ذكروه والاقرب

عندي ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى لما امر المؤمنين بالتبري عن المشركين وبالغ في ايجابه قالوا كيف
يمكن هذه المقاطعة التامة بين الرجل وبين ابيه وامه واخيه فذكر الله تعالى ان الانقطاع عن الآباء والاولاد ه
والاخوان واجب بسبب الكفر وهو قوله ان استحبوا الكفر على الايمان الاستحباب طلب المحبة يقال استحب له بمعنى
احبه كانه طلب محبته ثم قال تعالى بعد ان نهى عن مخالطتهم فكان ظاهر هذا النهي يحتمل ان يكون نهي تنزيه وان يكون نهي تحريم
ذكر ما يزيل الشبهة فقال ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس يريد مشركا مثلهم لانه رضي بشركهم
والرضى بالكفر كفر كما ان الرضى بالفسق فسق قال القاضي هذا النهي لا يمنع من ان يبر الرجل اباه في امر الدنيا كما لا يمنع ه
من قضاء دين الكافر ومن استعماله في الاعمال **قوله تعالى** قل ان كان آباؤكم وابناؤكم
واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم
من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى ياتي الله بامره والله لا يهدي القوم الفاسقين اعلم ان هذه الآية
هي تقرير الجواب الذي ذكره في الآية الاولى وذلك لان جماعة من المؤمنين قالوا يا رسول الله كيف يمكن البراءة منهم بالكلية
وان هذه البراءة توجب انقطاعنا عن آبائنا واخواننا وعشائرنا وذهاب تجاراتنا وهلاك اموالنا وخراب
ديارنا وبقاءنا ضائعين فبين تعالى انه يجب تحمل جميع هذه المضار في الدنيا ليبقى الدين سليما وذكر انه ان كانت رعاية
هذه المصالح الدنيوية عندكم اولى من طاعة الله وطاعة رسوله ومن المجاهدة في سبيل الله فتربصوا بما تحبون حتى ياتي الله
بامره اي بعقوبة عاجلة او آجلة والمقصود منه الوعيد ثم قال والله لا يهدي القوم الفاسقين اي الخارجين عن طاعته الى
معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه الآية تدل على انه اذا وقع التعارض بين مصلحة واحدة من مصالح الدين وبين جميع
مهمات الدنيا وجب على المسلم ترجيح الدين على الدنيا قال الواحدي قوله وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون وهم
الذين يعاشرونه وقرا ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع والباقون على الواحد اما من قرا بالجمع فذلك لان كل واحد
من المخاطبين له عشيرة فاذا جمعت قلت وعشيراتكم ومن افرد قال العشيرة واقعة على الجمع فاستغنى عن جمعها
ويقوي ذلك ان الاخفش قال لا تكاد العرب تجمع عشيرة عشيرات انما يجمعونها عشائر وقوله واموال اقترفتموها
الاقتراف الاكتساب واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة الكفار وهي امور اربعة **اولها**
مخالطة الاقارب وذكر منهم اربعة اصناف على التفصيل وهم الآباء والابناء والاخوان والازواج ثم ذكر
البقية بلفظ واحد يتناول الكل وهو لفظة العشيرة وثانيها الميل الى امساك الاموال المكتسبة **وثالثها**
الرغبة في تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها الرغبة في المساكن ولا شك ان هذا الترتيب ترتيب حسن فان اعظم الاسباب
الداعية الى المخالطة القرابة ثم انه يتوسل بتلك المخالطة الى ابقاء الاموال الحاصلة ثم انه يتوسل بالمخالطة
الى اكتساب الاموال التي هي غير حاصلة وفي آخر المراتب الرغبة في البقاء في الاوطان والدور التي بنيت لاجل
السكنى فذكر تعالى هذه الاشياء على هذا الترتيب الواجب وبين بالآخرة ان رعاية الدين خير من رعاية جملة هذه
الامور **قوله تعالى** لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم
فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى
المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على
من يشاء والله غفور رحيم وفي هذه الآية مسائل **المسالة الاولى** اعلم انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة
انه يجب الاعراض عن مخالطة الآباء والابناء والاخوان والعشائر وعن الاموال والتجارات والمساكن رعاية
لمصالح الدين ولما علم تعالى ان هذا يشق جدا على النفوس والقلوب ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين
فانه تعالى يوصله الى مطلوبه في الدنيا ايضا وضرب تعالى لهذا مثلا وذلك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
في واقعة حنين كانوا في غاية الكثرة والقوة فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين ثم في حال الانهزام لما تضرعوا
الى الله قواهم حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد على الدنيا فاته الدين والدنيا ومتى اطاع
الله ورجح الدين على الدنيا آتاه الله الدين والدنيا على احسن الوجوه فكان ذكر هذا تسلية لاولئك الذين امرهم بمقاطعة
الآباء والابناء والاموال والمساكن لاجل مصلحة الدين وتصبيرا لهم عليها ووعدا لهم على سبيل الرمز بانهم ان فعلوا
ذلك فالله تعالى يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا تقرير النظم وهو في غاية الحسن ه
المسالة الثانية قال الواحدي النصر المعونة على العدو خاصة والمواطن جمع الموطن
وهو كل موضع اقام به الانسان لامر فعلى هذا مواطن الحرب مقاماتها ومواقفها وامتناعها من الصرف لانه جمع على صيغة
لم يات عليها واحد والمواطن الكثيرة غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال انها ثمانون موطنا فاعلم انه تعالى

هو الذي يتولى نصر المؤمنين ومن نصره فلا غالب له ثم قال ويوم حنين اي واذكروا يوم حنين من جملة تلك المواطن حال ما اعجبتكم كثرتكم

المسئلة الثالثة

لما افتتح الرسول صلى الله عليه وسلم وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن وثقيف واختلفوا في عدد عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عطا عن ابن عباس كانوا ستة عشر الفا وقال قتادة كانوا اثني عشر الفا عشرة الاف الذين حضروا مكة والفان من الطلقا وقال الكلبي كانوا عشرة الاف وبالجملة فكانوا عددا كثيرين وكان هوازن وثقيف اربعة الاف فلما التقوا قال رجل من المسلمين لن نغلب اليوم من قلة فهذه الكلمة ساءت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم وقيل انه قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل قالها ابو بكر واسناد هذه الكلمة الى رسول الله بعيد لانه كان في اكثر الاحوال متوكلا على الله منقطع القلب عن الدنيا واسبابها ثم قال تعالى فلم تغن عنكم شيئا ومعنى الاغنا اعطا ما يدفع الحاجة فقوله فلم تغن عنكم شيئا اي لم تعطكم شيئا يدفع حاجتكم والمقصود من هذا الكلام ان الله تعالى اعلمهم انهم لا يغلبون بكثرتهم وانما يغلبون بنصر الله فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين وقوله وضاقت عليكم الارض بما رحبت يقال رحب يرحب رحبا ورحابة فقوله بما رحبت اي برحبها ومعناه مع رحبها وما ههنا مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى انكم لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم عن عدوكم قال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا واكببنا على الغنائم فاستقبلونا بالسهام وانكشف المسلمون عن رسول الله ولم يبق معه الا العباس بن عبد المطلب وابو سفيان بن الحارث قال البرا والذي لا اله الا هو ما ولى رسول الله دبره قط قال رايته وابو سفيان اخذ بالركاب والعباس اخذ بلجام الدابة وهو يقول

انا النبي لا كذب • انا ابن عبد المطلب •

وطفق يركض بغلته نحو الكفار لا يبالي وكانت بغلته شهبا ثم قال للعباس ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا صيتا فجعل ينادي يا عباد الله يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة فجا المسلمون حين سمعوا صوته عنقا واحدا فاخذ رسول الله بيده كفا من الحصا فرماهم بها وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مدبرا وحدهم كليلا حتى هزمهم الله ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلات عيناه من ذلك التراب فذلك قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين واعلم انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذي يجب النصر ما كان الا من الله ذكر امورا ثلاثة احدها انزال السكينة والسكينة ما يسكن اليه القلب والنفس ويوجب الامنة والطمانينة واظن وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف فر وفؤاده متحركة واذا امن سكن وثبت فلما كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يدل على ان الفعل موقوف على حصول الدواعي ويدل على ان حصول الدواعي ليس الا من قبل الله

اما بيان الاول

فهو انه حال انهزام القوم لم تحصل داعية السكون والثبات في قلوبهم فلا جرم لم يحصل السكون والثبات بل فر القوم وانهزموا ولما حصلت السكينة التي هي عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبتوا عنده وسكنوا فدل هذا على ان حصول الفعل موقوف على حصول الداعية

واما بيان الثاني

وهو ان حصول تلك الداعية من الله تعالى فهو صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله والعقل ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول ذلك الداعي في القلب من جهة العبد لتوقف على حصول داع آخر ولزم التسلسل وهو محال ثم قال تعالى وانزل جنودا لم تروها واعلم ان هذا هو الامر الثاني الذي فعله الله في ذلك اليوم ولا خلاف ان المراد انزال الملائكة وليس في الظاهر ما يدل على عدد الملائكة كما هو مذكور في قصة بدر وقال سعيد بن جبير امد الله نبيه بخمسة الاف من الملائكة ولعله انما ذكر هذا العدد قياسا على يوم بدر وقال سعيد بن المسيب حدثني رجل كان من المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما انتهينا الى صاحب البغلة الشهبا تلقانا رجال بيض الوجوه حسان فقالوا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا فركبوا اكتافنا وايضا اختلفوا هل الملائكة قاتلوا ذلك اليوم فالرواية التي رويناها عن سعيد بن المسيب تدل على انهم قاتلوا ومنهم من قال الملائكة ما قاتلوا الا يوم بدر وانما كان نزولهم في هذا اليوم ليلقوا الخواطر الحسنة في قلوب المؤمنين ثم قال تعالى وعذب الذين كفروا وهذا هو الامر الثالث الذي فعله رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم في ذلك اليوم والمراد من هذا التعذيب قتلهم واسرهم واخذ اموالهم وسبي ذراريهم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد خلق الله تعالى لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو تعالى نسب تلك الاشيا الى نفسه وقد بينا ان قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله يدل على ذلك فصار مجموع هذين الكلامين دليلا بينا في هذه المسئلة فان قالت المعتزلة انما نسبه تعالى الى نفسه لانه حصل باقداره وقد سبق جوابه غير مرة ثم قال وذلك جزا الكافرين والمراد ان ذلك التعذيب هو جزا الكافرين واعلم ان الحنفية تمسكوا في مسئلة الجلد مع التغريب بقوله الزانية والزاني فاجلدوا قالوا الفا تدل على كون الجلد جزا والجزا اسم للكافي وكون الجلد كافيا يمنع كون غيره مشروعا معه فنقول لهم الجزا ليس اسما للكافي وذلك باعتبار انه تعالى سمى هذا التعذيب جزا مع ان المسلمين اجمعوا على ان العقوبة الدائمة في القيامة مدخرة لهم فدلت هذه الاية على ان الجزا ليس اسما لما يقع به الكفاية ثم قال تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشا يعني انهم مع كل ما جرى عليهم من الخذلان فان الله تعالى قد يتوب عليهم قال اصحابنا انه تعالى قد يتوب على بعضهم بان يزيل عن قلبه الكفر ويخلق فيه الاسلام قال القاضي معناه انهم بعد ان جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله يقبل توبتهم وهذا ضعيف لان قوله ثم يتوب الله ظاهره يدل على ان تلك التوبة انما حصلت لهم من قبل الله تعالى وتمام الكلام في هذا المعنى مذكور في سورة البقرة في قوله فتاب عليه ثم قال والله غفور لمن تاب رحيم لمن امن وعمل صالحا

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شا ان الله عليم حكيم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة من الشبه التي وقعت في قلوب القوم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم امر عليا ان يقرا على مشركي مكة اول سورة براءة وينبذ اليهم عهدهم فان الله بري من المشركين ورسوله قال اناس يا اهل مكة ستعلمون ما تلقونه من الشدة لانقطاع السبل وفقد الحمولات فنزلت هذه الاية لدفع هذه الشبهة واجاب الله تعالى عنه بقوله وان خفتم عيلة اي فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من فضله فهذا وجه النظم وهو حسن موافق

المسئلة الثانية

قال الاكثرون لفظ المشركين يتناول عبدة الاوثان وقال قوم بل يتناول جميع الكفار وقد سبقت هذه المسئلة وصححنا هذا القول بالدلائل الكثيرة والذي نعيده ههنا التمسك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا ومعلوم انه باطل

المسئلة الثالثة

قال صاحب الكشاف النجس مصدر يقال نجس نجسا وقذر قذرا ومعناه ذو نجس وقال الليث النجس الشي القذر من الناس ومن كل شي ورجل نجس وقوم انجاس ولغة اخرى رجل نجس وقوم نجس وفلان نجس وامراة نجس واختلفوا في تفسير كون المشرك نجسا نقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن من صافح مشركا توضا وهذا هو قول الهادي من ائمة الزيدية واما الفقها فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم واعلم ان ظاهر القران يدل على كونهم انجاسا فلا يرجع عنه الا بدليل منفصل ولا يمكن ادعا الاجماع فيه لما بينا ان الاختلاف فيه حاصل واحتج القاضي على طهارتهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لما تبدل ذلك بسبب الاسلام والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان القران اقوى من خبر الواحد وايضا فبتقدير صحة الخبر يجب ان يعتقد ان حل الشرب من اوانيهم كان متقدما على نزول هذه الاية وبيانه من وجهين

الاول

ان هذه السورة من اخر ما نزل من القران [illegible] كانت [illegible] الكفار [illegible] الشرب من اوانيهم [illegible]

الثاني

[illegible] فلو قلنا انه حرم [illegible] ثم [illegible] فقد حصل [illegible] اما لو قلنا [illegible] على الاصل والرسول شرب من اوانيهم بحكم الاصل ثم جا التحريم بعد هذه الاية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة فوجب ان يكون هذا اولى واما قول القاضي لو كان الكافر نجس الجسم لما تبدل ذلك بالطهارة بسبب الاسلام فجوابه انه قياس في معارضة النص الصحيح وايضا فاصحاب هذا المذهب يقولون ان الكافر اذا اسلم وجب عليه الاغتسال ازالة للنجاسة الحاصلة بحكم الكفر [illegible] فيه ثم اختلفوا في تاويل هذه الاية على وجوه

الاول

قال ابن عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتوضؤن من الحدث [illegible] المراد انهم بمنزلة الشي النجس في وجوب التعرض [illegible]

الثالث ان كفرهم الذي هو صفة لهم بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشيء واعلم
ان كل هذه الوجوه عدول عن الظاهر من غير دليل **المسألة الرابعة** قال ابو حنيفة واصحابه
اعضاء المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه ان الماء المستعمل في الوضوء والجنابة نجس ثم روى ابو
يوسف عنه انه نجس نجاسة خفيفة وروى الحسن بن زياد انه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن ان ذلك
الماء طاهر والمراد قوله تعالى انما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول لان كلمة انما للحصر وهذا يقتضي ان لا نجس
الا المشرك فالقول بان اعضاء المحدث نجسة مخالف لهذا النص والعجب ان هذا النص صريح في ان المشرك
نجس وفي ان المؤمن ليس بنجس ثم ان قوما قلبوا القضية وقالوا المشرك طاهر والمؤمن حال كونه محدثا او جنبا
نجس وزعموا ان المياه التي يستعملها المشركون في اعضائهم بقيت طاهرة مطهرة والمياه التي يستعملها اكابر
الانبياء في اعضائهم نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجائب ويؤكد القول بطهارة اعضاء المسلم قوله صلى الله عليه
وسلم المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فصار هذا الخبر مطابقا للقرآن ثم ان الاعتبارات الحكمية طابقت القرآن
والاخبار في هذا الباب لان المسلمين اجمعوا على ان انسانا لو حمل محدثا في صلوته لم تبطل صلاته ولو كانت
يده رطبة فوصلت الى يد محدث لم تنجس يده ولو عرق المحدث ووصلت تلك النداوة الى ثوبه
لم ينجس ذلك الثوب فالقرآن والخبر والاجماع تطابقت على القول بطهارة اعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفته
وشبهة المخالف ان الوضوء يسمى طهارة والطهارة لا تكون الا عن النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة
قد تستعمل في ازالة الاوزار والآثام قال الله تعالى في صفة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وليست هذه الطهارة الا عن الآثام والاوزار وقال تعالى في صفة مريم ان الله اصطفاك
وطهرك والمراد تطهيرها عن التهمة الفاسدة واذا ثبت هذا فنقول جاءت الاخبار الصحيحة في ان الوضوء
يطهر الاعضاء عن الآثام والاوزار فلما سمى الشارع كون الوضوء طهارة بهذا المعنى فما الذي حملنا على مخالفته
والذهاب الى شيء يبطل القرآن والاخبار والاحكام الاجماعية **المسألة الخامسة**
قال الشافعي رضي الله عنه الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة وعند مالك يمنعون من كل المساجد وعند ابي حنيفة
لا يمنعون من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والآية بمنطوقها تبطل قول ابي حنيفة وبمفهومها تبطل قول
مالك او نقول الاصل عدم المنع في كل المساجد خالفناه في المسجد الحرام لهذا النص الصريح القاطع فوجب ان يبقى في
غيره على وفق الاصل **المسألة السادسة** اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام نفس المسجد
او المراد منه جميع الحرم والاقرب هو هذا الثاني والدليل عليه قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله
وذلك لان موضع التجارات ليس هو عين المسجد فلو كان المقصود من هذه الآية المنع من المسجد خاصة لما
خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة اذا منعوا من حضور الاسواق والمواسم وهذا
استدلال حسن من الآية ويتأكد هذا القول بقوله سبحانه وتعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام مع انهم اجمعوا على انه رفع الرسول من بيت ام هاني وايضا ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واعلم ان اصحابنا قالوا ان الحرم حرام على المشركين ولو كان الامام
بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الى الحل لاستماع الرسالة وان دخل مشرك الحرم متواريا فمرض فيه اخرجناه
مريضا وان مات ودفن ولم نعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن **المسألة السابعة**
لا شبهة في ان المراد بقوله بعد عامهم هذا السنة التي حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين وهي السنة
التاسعة من الهجرة ثم قال تعالى وان خفتم عيلة والعيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة اذا افتقر
والمعنى ان خفتم فقرا بسبب منع الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسائل **المسألة الاولى**
ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها **الاول** قال مقاتل اسلم اهل جدة وصنعاء
وجرش وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله الحاجة الى مبايعة الكفار والثاني قال الحسن جعل الله ما يوخذ
من الجزية بدلا من ذلك وقيل اغناهم بالفيء **الثالث** قال عكرمة انزل الله عليهم المطر
وكثر خيرهم **المسألة الثانية** قوله فسوف يغنيكم الله من فضله اخبار عن غيب في المستقبل على سبيل
الجزم في حادثة عظيمة وقد وقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزة ثم قال تعالى ان شاء ولقائل
ان يقول الغرض بهذا الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع من افادة هذا المقصود
وجوابه من وجوه الاول انه لا يحصل الاعتماد الا على حصول هذا المطلوب فيكون الانسان ابدا متضرعا الى الله تعالى

في طلب

في طلب الخيرات وفي دفع الآفات **الثاني** المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الادب كما في قوله
لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله **الثالث** المقصود التنبيه على ان حصول هذا المعنى
لا يكون في كل الاوقات وفي جميع الامكنة لان ابراهيم عليه السلام قال في دعائه وارزق اهله من الثمرات وكلمة من
تفيد التبعيض فقوله تعالى في هذه الآية ان شاء المراد منه ذلك التبعيض ثم قال ان الله عليم حكيم اي عليم باحوالكم
حكيم لا يعطي ولا يمنع الا عن حكمة وصواب والله اعلم

قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون

اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المشركين في اظهار البراءة عن عهدهم وفي اظهار البراءة
عنهم في انفسهم وفي وجوب مقاتلتهم وفي تبعيدهم عن المسجد الحرام واورد الاشكالات التي ذكروها واجاب
عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب وهو ان يقاتلوا الى ان يعطوا الجزية فحينئذ يقرون على
ما هم عليه بشرائط ويكونوا عند ذلك من اهل الذمة والعهد وفي الآية مسائل **المسألة الاولى**
اعلم انه تعالى ذكر ان اهل الكتاب اذا كانوا موصوفين بصفات اربعة وجبت مقاتلتهم الى ان يسلموا او الى ان يعطوا
الجزية **فالصفة الاولى** انهم لا يؤمنون بالله واعلم ان القوم يقولون نحن نؤمن بالله الا ان التحقيق
ان اكثر اليهود مشبهة والمشبه يزعم انه لا موجود الا الجسم وما يحل فيه فاما الموجود الذي لا يكون جسما
ولا حالا فيه فهو منكر له وما ثبت بالدلائل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فحينئذ يكون المشبه منكرا
لوجود الاله فثبت ان اليهود منكرون لوجود الاله فان قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما ان المسلمين
كذلك فهب ان المشبهة منهم منكرون لوجود الاله فما قولكم في موحدة اليهود قلنا اولئك لا يكونون داخلين
تحت هذه الآية ولكن ايجاب الجزية عليهم بان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب القول به في حق الكل
ضرورة انه لا قائل بالفرق واما النصارى فهم يقولون بالاب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك
ينافي الالهية **فان قيل** حاصل الكلام ان كل من نازع في صفة من صفات الله كان منكرا لوجود الله تعالى
لان اكثرهم مختلفون في صفات الله تعالى الا ترى ان اهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا في هذا الباب فالاشعري
اثبت البقاء صفة والقاضي انكره وعبد الله بن سعيد اثبت القدم صفة والباقون انكروه والقاضي اثبت ادراك
الطعوم وادراك الروائح وادراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى في حق البشر بادراك الشم والذوق
واللمس والاستاذ ابو اسحق انكره واثبت القاضي للصفات السبعة احوالا سبعة معللة بتلك الصفات
ونفاة الاحوال انكروه وعبد الله بن سعيد زعم ان كلام الله في الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار ذلك
فيما لا يزال والباقون انكروه وقوم من قدماء الاصحاب اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهي والخبر والاستخبار
والنداء والمشهور ان كلام الله واحد واختلفوا في ان خلاف المعلوم هل هو مقدور ام لا فثبت بهذا حصول
الاختلاف بين اصحابنا في صفات الله تعالى من هذه الوجوه الكثيرة واما اختلافات المعتزلة وسائر
الفرق في صفات الله تعالى فاكثر من ان يمكن ذكره في موضع واحد واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون الاختلاف
في الصفات موجبا انكار الذات او لا يوجب ذلك فان كان الاول لزم في اكثر فرق المسلمين ان يقال انهم انكروا
الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين
للايمان بالله وايضا فمذهب النصارى ان اقنوم الكلمة حل في عيسى وحشوية المسلمين يقولون من قرأ كلام الله
فالذي يقرأه هو عين كلام الله تعالى مع انه صفة الله فقد حل في لسان هذا القارئ وفي لسان جميع القراء
واذا كتب كلام الله تعالى في جسم فقد حل كلام الله تعالى في ذلك الجسم فالنصارى انما اثبتوا الحلول
والاتحاد في حق عيسى واما هؤلاء الحمقى فاثبتوا كلمة الله في كل انسان قرأ القرآن وفي كل جسم كتب فيه القرآن فان
صح في حق النصارى انهم لا يؤمنون بالله لهذا السبب وجب ان يصح في حق هؤلاء الحروفية والحلولية انهم
لا يؤمنون بالله فهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب ان الدليل دل على ان من قال ان الاله جسم فهو منكر
للاله تعالى وذلك لان اله العالم موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم فاذا انكر المجسم هذا الموجود فقد
انكر ذات الاله تعالى فالخلاف بين المجسم والموحد ليس في الصفة بل في الذات فصح في المجسم انه لا يؤمن
بالله اما المسائل التي حكيتموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق واما الزام مذهب الحلولية والحروفية
فنحن نكفرهم قطعا فانه تعالى كفر النصارى لسبب انهم اعتقدوا حلول كلمة الله في عيسى وهؤلاء اعتقدوا حلول كلمة الله في السنة جميع من قرأ القرآن
وفي جميع الاجسام التي كتب فيها القرآن فاذا كان القول بالحلول في حق الذات الواحد يوجب التكفير فلان يكون

القول بالحلول في حق جميع الاشخاص والاجسام موجبا للقول بالتكفير كان اولى **والصفة الثانية**
من صفاتهم انهم لا يؤمنون باليوم الآخر واعلم ان المنقول عن اليهود والنصارى انكار البعث الجسماني فكانهم
يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في هذا الكتاب انواع السعادات والشقاوات الروحانية
ودللنا على صحة القول بها وبينا دلالة الآيات الكثيرة عليها الا انا مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات
الجسمانية ونعترف بان الله يجعل اهل الجنة بحيث يأكلون ويشربون وبالجواري يتمتعون ولا شك ان من انكر
الحشر والبعث الجسماني فقد انكر صريح القرآن ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت كونهم
منكرين لليوم الآخر **الصفة الثالثة** من صفاتهم قوله تعالى ولا يحرمون ما حرم الله
ورسوله وفيه وجهان الاول انهم لا يحرمون ما حرم في القرآن وسنة الرسول والثاني قال ابو روق
لا يعملون بما في التوراة والانجيل بل حرفوهما واتوا باحكام كثيرة من قبل انفسهم **الصفة الرابعة**
قوله ولا يدينون دين الحق يقال فلان يدين بكذا اذا اتخذه دينه ومعتقده. فقوله ولا يدينون دين الحق
اي لا يعتقدون في صحة دين الاسلام الذي هو الدين الحق ولما ذكر هذه الصفات الاربعة قال
من الذين اوتوا الكتاب فبين بهذا المراد من الموصوفين بهذه الصفات الاربعة من كان من اهل الكتاب
والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم لان الواجب في المشركين القتال او الاسلام والواجب في اهل الكتاب
القتال او الاسلام او الجزية ثم قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه مسائل
المسألة الاولى قال الواحدي الجزية هي ما يعطي المعاهد على عهده وهي فعلة
من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا في قوله عن يد قال صاحب الكشاف قوله عن يد اما ان يراد
به يد المعطي او يد الآخذ فان كان المراد به المعطي ففيه وجهان احدهما ان يكون المراد عن يد مؤاتية غير
ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد لذلك قالوا اعطى بيده اذا انقاد واطاع
الا ترى الى قولهم نزع يده عن الطاعة كما يقال خلع ربقة الطاعة عن عنقه وثانيهما ان يكون المراد حتى يعطوها
عن يد الى يد نقدا غير نسيئة ولا مبعوثا على يد احد ولكن عن يد المعطي الى يد الآخذ واما
اذا كان المراد يد الآخذ ففيه ايضا وجهان **الاول** ان يكون المراد حتى يعطوا
الجزية عن يد قاهرة مستولية للمسلمين عليهم كما تقول اليد في هذا لفلان والثاني ان يكون المراد عن انعام
عليهم لان قبول الجزية منهم وترك ارواحهم عليهم نعمة عظيمة عليهم واما قوله وهم صاغرون فالمعنى ان الجزية
تؤخذ منهم على الصغار والذل والهوان بان يأتي بها بنفسه ماشيا غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم
جالس ويؤخذ بتلبيبه ويقال له اد الجزية وان كان يؤديها ويزخ في قفاه. فهذا معنى الصغار وقيل
معنى الصغار هنا هو نفس اعطاء الجزية وللفقهاء احكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة
في كتب الفقه **المسألة الثانية** في شرح احكام هذه الآية الحكم الاول
استدل لت بهذه الآية على ان المسلم لا يقتل بالذمي والوجه في تقريره ان قوله قاتلوهم يقتضي ايجاب
مقاتلتهم وقتلهم وذلك مشتمل على اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم فلما قال
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون علمنا ان مجموع هذه الاحكام قد انتهت عند اعطاء الجزية
يكفي في انتهاء المجموع ارتفاع احد اجزائه فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة قتله فقد ارتفع ذلك
المجموع ولا حاجة في ارتفاع المجموع الى ارتفاع جميع اجزاء المجموع اذا ثبت هذا فنقول قوله قاتلوا
الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص بقتلهم وقوله حتى يعطوا الجزية لا يوجب
ارتفاع ذلك الحكم لانه يكفي في انتهاء ذلك المجموع انتهاء احد اجزائه وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى
بعد اداء الجزية عدم وجوب القصاص كما كان **الحكم الثاني** الكفار فريقان
فريق هم عبدة الاوثان وعبدة ما استحسنوا فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب
قتالهم حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والسامرة والصابئون
وهذان الصنفان سبيلهم في اهل الكتاب سبيل اهل البدع فينا والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب
لقوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وروي انه صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس
هجر فهؤلاء يجب قتالهم حتى يعطوا الجزية ويعاهدوا المسلمين في اداء الجزية وانما قلنا انه لا تؤخذ الجزية
الا من اهل الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربعة وهي قوله تعالى الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم

الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق ثم قيدهم بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله من الذين
اوتوا الكتاب واثبات ذلك الحكم في غيرهم يقتضي الغاء هذا القيد المنصوص عليه وانه لا يجوز **الحكم الثالث**
في قدر الجزية قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم على المحتلم دينارا وقسم عمر على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر درهما
وعلى الاوساط اربعة وعشرين وعلى اهل الثروة ثمانية واربعين قال اصحابنا واقل الجزية دينار ولا يزاد على الدينار
الا بالتراضي فاذا رضوا والتزموا الزيادة ضربنا على المتوسط دينارين وعلى الغني اربعة دنانير والدليل عليه
ما ذكرنا ان الاصل تحريم اخذ مال المكلف الا ان قوله حتى يعطوا الجزية يدل على اخذ شيء فهذا الذي قلناه هو
القدر الاقل فيجوز اخذه والزيادة عليه لم يدل عليه لفظ الآية والاصل فيه الحرمة فوجب ان يبقى عليها **الحكم الرابع**
تؤخذ الجزية عند ابي حنيفة في اول السنة وعند الشافعي في آخرها **الحكم الخامس** تسقط الجزية
بالاسلام والموت عند ابي حنيفة لقوله صلى الله عليه وسلم [illegible] جزية وعند الشافعي لا تسقط **الحكم
السادس** قال اصحابنا هؤلاء انما اقروا على دينهم الباطل باخذ الجزية حرمة لآبائهم الذين
انقرضوا على الحق من شريعة التوراة والانجيل وايضا فمكنا لهم في ايديهم فربما يتفكرون ويعرفون صدق محمد
صلى الله عليه وسلم ونبوته فامهلوا لهذا المعنى والله اعلم بحقيقة ما سواه **السؤال الاول**
كان ابن الراوندي يطعن في القرآن ويقول انه ذكر في تعظيم كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق
الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا فبين ان اظهارهم لهذا القول بلغ الى هذا الحد ثم انه لما اخذ
منهم دينارا واحدا قررهم عليه وما منعهم منه والجواب ليس المقصود من اخذ الجزية تقريره على الكفر
بل المقصود منه حقن دمه وامهاله مدة رجاء انه ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل
من الكفر الى الايمان السؤال الثاني هل يكفي في حقن الدم دفع الجزية ام لا **والجواب**
انه لا بد معه من الحاق الذل والصغار والسبب فيه ان طبع العاقل قد ينفر من تحمل الذل والصغار فاذا
امهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه
يحمله ذلك على الانتقال الى الاسلام فهذا هو المقصود من شرع الجزية **قوله تعالى**
وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم يضاهؤن قول
الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكم في الآية المتقدمة
على اليهود والنصارى بانهم لا يؤمنون بالله شرح ذلك في هذه الآية وذلك بان نقل عنهم انهم اثبتوا لله ابنا
ومن جوز ذلك في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله وايضا بين تعالى انهم بمنزلة المشركين في الشرك وان كانت
طرق القول بالشرك مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح وغيره لانه لا معنى للشرك
الا ان يتخذ الانسان مع الله معبودا فاذا حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل لو تاملنا لعلمنا ان كفر عابد الوثن
اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن خالق العالم واله العالم بل يجريه مجرى الشيء الذي
به يتوسل الى طاعة الله اما النصارى فانهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر قبيح جدا فثبت انه لا فرق بين هؤلاء
الحلولية وبين سائر المشركين وانه انما خصهم الله بقبول الجزية منهم لانهم في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى
وعيسى وادعوا انهم يعملون بالتوراة والانجيل فلاجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين وتعظيم كتابيهما وتعظيم
اسلاف هؤلاء اليهود والنصارى بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة
لا فرق بينهم وبين المشركين **المسألة الثانية** في قوله وقالت اليهود عزير ابن الله اقوال
الاول قال عبيد بن عمير انما قال هذا القول رجل واحد من اليهود اسمه
فنحاص بن عازوراء والثاني قال ابن عباس في رواية سعيد بن جبير وعكرمة اتى رسول الله صلى الله عليه
وسلم جماعة من اليهود سلام بن مشكم والنعمان بن اوفى ومالك بن الصيف وقالوا كيف نتبعك وقد تركت
قبلتنا وانت لا تزعم ان عزيرا ابن الله فنزلت هذه الآية وعلى هذين القولين فالقائل بهذا المذهب بعض اليهود
الا انه نسب ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب في ايقاع اسم الجماعة على الواحد يقال فلان يركب
الخيول ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس الا واحدا
والقول الثالث لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع
فحكى الله ذلك عنهم ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فان حكاية الله عنهم اصدق والسبب الذي لاجله
قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس ان اليهود اضاعوا التوراة وعملوا بغير الحق فانساهم الله التوراة

ولهذا من صدورهم فتضرع عزير الى الله وابتهل اليه فعاد حفظ التوراة الى قلبه فانذر قومه به فلما جربوه
وجدوه صادقا فيه فقالوا ما تيسر هذا لعزير الا انه ابن الله وقال الكلبي قتل بخت نصر علماءهم فلم يبق فيهم
احد يعرف التوراة وقال السدي ان العمالقة قتلوهم فلم يبق احد يعرف التوراة فهذا ما قيل في هذا الباب
واما حكاية الله عن النصارى انهم يقولون المسيح ابن الله ففيه ظاهرة لكن فيه اشكال قوي وهو انا نقطع ان المسيح
صلوات الله عليه كان مبرا من دعوة الناس الى الابوة والبنوة فان هذا اخبث انواع الكفر فكيف يليق باكابر
الانبيا واذا كان كذلك فكيف يعقل اطباق محبي عيسى من النصارى على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا
المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته الى المسيح عليه السلام قال المفسرون في الجواب عن هذا السوال
ان اتباع عيسى عليه السلام كانوا على الحق بعد رفع عيسى حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود
رجل شجاع يقال له بولس قتل جماعة من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار
مصيرنا ونحن مغبونون ان دخلوا الجنة ودخلنا النار واني احتال فاضلهم فعرقب فرسه واظهر الندامة
مما كان يصنع ووضع على راسه التراب وقال نوديت من السما ليس لك توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله
النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس ٥
واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى ومريم والاله كانوا ثلاثة وتوجه الى الروم وعلمهم اللاهوت
والناسوت وقال ما كان عيسى انسانا ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا اخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعا
رجلا يقال له ملكا فقال له ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعا هولاء الثلاثة وقال لكل واحد
منهم انت خالصتي فادع الناس الى ... ولقد رايت عيسى في المنام ورضي عني واني غدا اذبح نفسي
لمرضاة عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا كل واحد من هولاء الثلاثة الناس الى قوله ومذهبه
فهذا هو السبب في وقوع هذا الكفر في طوائف النصارى هذا ما حكاه الواحدي رحمه الله والاقرب
عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل في حق ابراهيم
على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا غلوهم الفاسد في احد الطرفين
بغلو فاسد في الطرف الثاني فبالغوا وفسروا لفظ الابن بالبنوة الحقيقية والجهال قبلوا ذلك
وفشى هذا المذهب الفاسد في اتباع عيسى والله اعلم بحقيقة الحال

المسئلة الثالثة

قرا عاصم والكسائي وعبد الوارث عن ابي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير التنوين قال الزجاج الوجه
اثبات التنوين فقوله عزير مبتدا وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك فلا بد من التنوين في حال السعة لان عزيرا
ينصرف سوا كان اعجميا او عربيا وسبب كونه منصرفا امران احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان كان اعجميا
كهود ولوط والثاني انه على صيغة التصغير وان الاسما الاعجمية لا تصغر واما الذين تركوا التنوين فلهم فيه
ثلثة اوجه احدها انه اعجمي ومعرفة فوجب ان لا ينصرف والثاني ان قوله ابن صفة والخبر محذوف والتقدير
عزير ابن الله معبودنا وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في كتاب دلائل الاعجاز وقال الاسم
اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذب به انصرف التكذيب الى الخبر وصار ذلك الوصف
مسلما فلو كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل
كونه ابنا لله ومعلوم ان ذلك كفر وهذا الطعن عندي ضعيف اما قوله انه اذا اخبر عن ذات موصوفة
بصفة بامر من الامور وانكره منكر توجه الانكار الى الخبر فهذا مسلم واما قوله ويكون ذلك تسليما لذلك
الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك الخبر بالتكذيب كونه مصدقا بل يدل على انه ما سواه لا يكذبه
او يصدقه وههنا بنا على دليل الخطاب وهو ضعيف لا سيما في مثل هذا المقام

الوجه الثالث

قال الفرا نون التنوين ساكنة من عزير والبا في قوله ابن الله
ساكنة فحصل هاهنا التقا الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف لسند القرا
والفيته غير مستعتب ❁ ولا ذاكر الله الا قليلا ❁
واعلم انه لما حكى عنهم هذه الحكاية قال ذلك قولهم بافواههم ولقائل ان يقول ان كل قول فانما يقال بالفم
فما معنى تخصيصهم بهذا القول بهذه الصفة والجواب من وجوه **الاول**
ان من يقول قولا لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ عن معنى معتبر تحته والحاصل انهم
قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عند العقل من ذلك القول اثر لان اثبات الولد لله مع انه منزه عن الحاجة

والشهوة والمصاحبة والمباضعة قول باطل ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس
في قلوبهم والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على سبيل الرمز والتعريض فاما الذي صرح
به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية في اختياره لذلك المذهب والنهاية في كونه ذاهبا اليه قائلا به
والمراد هاهنا انهم يصرحون بهذا المذهب ويعتقدونه **والثالث** ان المراد انهم
دعوا الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الافواه والالسنة والمراد منه مبالغتهم في دعوة الخلق الى
المذهب ثم قال تعالى يضاهئون قول الذين كفروا من قبل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في
تفسير هذه الاية وجوه الاول ان المراد ان هذا القول من اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين الملائكة
بنات الله الثاني ان الضمير للنصارى اي قولهم المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير ابن الله لانهم اقدم منهم
الثالث ان هذا القول من النصارى يضاهي قول قدمائهم يعني انه كفر قديم فيهم غير مستحدث **المسئلة
الثانية** المضاهاة المشابهة قال الفرا يقال ضاهيته ضهيا ومضاهاة وهذا قول اكثر اهل اللغة في المضاهاة
وقال شمر المضاهاة المتابعة يقال فلان يضاهي فلانا اي يتابعه

المسئلة الثالثة

قرا عاصم يضاهئون بالهمز وكسر الهاء والباقون بغير همز وضم الهاء يقال ضاهيته وضاهاته لغتان مثل
ارجيت وارجات قال احمد بن يحيى لم يتابع عاصما احد على الهمز ثم قال تعالى قاتلهم الله اي حقا ان يقال
لهم هذا القول تعجبا من شناعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شنعا قاتلهم الله ما اعجب فعلهم وقوله انى يوفكون
الافك الصرف يقال افك الرجل عن الخير اي قلب وصرف ورجل مأفوك اي مصروف عن الخير فقوله انى
يصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل حتى جعلوا لله ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق والله تعالى لا يتعجب
من شي ولكن هذا الخطاب على عادة العرب في مخاطباتهم والله عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل

قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم
وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون واعلم انه تعالى وصف اليهود والنصارى
بضرب اخر من الشرك بقوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قال ابو عبيدة الاحبار الفقهاء واختلفوا في واحده فبعضهم يقول
حبر وبعضهم يقول حبر قال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول واحد الاحبار
حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان حبر وحبر للعالم ذميا كان او مسلما بعد
ان يكون من اهل الكتاب وقال اهل المعاني الحبر العالم الذي صنعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها والراهب
الذي تمكنت الخشية والرهبة في قلبه وظهرت اثار الرهبة على وجهه ولباسه وفي عرف الاستعمال
صار الاحبار مختصا بعلما اليهود من ولد هارون والرهبان بعلما النصارى اصحاب الصوامع ٥

المسئلة الثانية الاكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الارباب انهم
اعتقدوا فيهم انهم الهة العالم بل المراد انهم اطاعوهم في اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدي بن حاتم كان نصرانيا
فانتهى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرا سورة براءة فوصل الى هذه الاية قال فقلت لسنا
نعبدهم فقال اليس يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه فقلت بلى قال
فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت لابي العالية كيف كانت تلك الربوبية في بني اسرائيل فقال انهم ربما
وجدوا في كتاب الله ما يخالف اقوال الاحبار والرهبان فكانوا ياخذون باقوالهم وما كانوا يقبلون
حكم كتاب الله قال شيخنا ومولانا خاتم المحققين والمجتهدين رضي الله عنه قد شاهدت جماعة
من مقلدة الفقها قرات عليهم ايات كثيرة من كتاب الله في بعض المسائل وكانت مذاهبهم بخلاف تلك
الايات فلم يقبلوا تلك الايات ولم يلتفتوا اليها وبقوا ينظرون الي كالمتعجب يعني كيف يمكن
العمل بظواهر هذه الايات مع ان الرواية عن سلفنا وردت على خلافها ولو تاملت حق التامل وجدت
هذا الدا ساريا في عروق الاكثرين من اهل الدنيا **فان قيل** انه تعالى لما كفرهم بسبب انهم
اطاعوا الاحبار والرهبان فالفاسق يطيع الشيطان فوجب الحكم بكفره كما هو قول الخوارج والجواب
ان الفاسق وان كان يقبل دعوة الشيطان الا انه لا يعظمه لكن يلعنه ويستخف به اما اولئك الاتباع
كانوا يقبلون قول الاحبار والرهبان ويعظمونهم فظهر الفرق **والقول الثاني**
في تفسير هذه الربوبية ان الجهال والحشوية اذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم فقد يميل طبعهم الى القول

بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقي اليهم انا لا نرى كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيدا عن الدين كان يامر اتباعه واصحابه بان يسجدوا له وكان يقول لهم انتم عبيدي وكان يلقي اليهم من حديث الحلول والاتحاد اشيا ولو خلا ببعض الحمقى من اتباعه فربما ادعى الالهية فاذا كان هذا مشاهدا في هذه الامة فكيف يبعد ثبوته في الامم السالفة وحاصل الكلام ان تلك الربوبية يحتمل ان يكون المراد منها انهم اطاعوهم فيما كانوا مخالفين فيه لحكم الله وان يكون المراد منه انهم قبلوا انواع الكفر فكفروا بالله فصار ذلك جاريا مجرى انهم اتخذوهم اربابا من دون الله ويحتمل انهم اثبتوا في حقهم الحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الاربعة مشاهد وواقع في هذه الامة ثم قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا ومعناه ظاهر وهو ان التورية والانجيل وجميع الكتب الالهية ناطقة بذلك ثم قال لا اله الا هو سبحانه عما يشركون اي سبحانه عن ان يكون له شريك في الامر والتكليف وان يكون له شريك في كونه مسجودا ومعبودا وان يكون له شريك في وجوب نهاية التعظيم والاجلال **قوله تعالى**

يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون

اعلم ان المقصود منه بيان نوع ثالث من الافعال القبيحة الصادرة عن رؤسا اليهود والنصارى وهو سعيهم في ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم في اخفا الدلائل الدالة على صحة شرعه وقوة دينه والمراد من النور الدلائل الدالة على صحة نبوته وهي امور كثيرة جدا **احدها** المعجزات القاهرة التي ظهرت على يديه فان المعجز اما ان يكون دليلا على الصدق او لا يكون فان كان دليلا على الصدق فحيث ظهر المعجز لا بد من حصول الصدق فوجب كون محمد صادقا وان لم يدل على الصدق قدح ذلك في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام وثانيها القران العظيم الذي ظهر على محمد صلى الله عليه وسلم مع انه من اول عمره الى اخره ما تعلم وما طالع وما استفاد وما نظر في كتاب وذلك من اعظم المعجزات **وثالثها** ان حاصل شريعته تعظيم الله والثنا عليه والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب في سعادات الاخرة والعقل يدل على انه لا طريق الى الله الا من هذا الوجه ورابعها ان شرعه كان خاليا عن جميع الاعراض وليس فيه اثبات ما لا يليق بالله وليس فيه دعوة الى غير الله ولما ملك البلاد العظيمة وما غير طريقته في استحقار الدنيا وعدم الالتفات اليها ولو كان مقصوده طلب الدنيا لما بقي الامر كذلك فهذه الاحوال دلائل نيرة وبراهين باهرة في صحة قوله ثم انهم بكلماتهم الركيكة وشبهاتهم السخيفة وانواع كيدهم ومكرهم ارادوا ابطال هذه الدلائل فكان هذا جاريا مجرى من يريد ابطال نور الشمس بسبب ان ينفخ فيها وكان ذلك باطلا وعملا ضائعا فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ثم انه تعالى وعد محمدا صلى الله عليه وسلم مزيد النصرة والقوة واعلاء الدرجة وكمال المرتبة فقال ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون **فان قيل** كيف جاز ابى الله الا كذا ولا يقال كرهت او ابغضت الا زيدا قلنا اجرى ابى مجرى لم يرد والتقدير ما اراد الله الا ذلك الا ان الاباء يفيد زيادة عدم الارادة وهي المنع والامتناع والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم وان ارادوا ظلما ابينا فامتدح بذلك ولا يجوز ان يمتدح بانه يكره الظلم لان ذلك يصح من القوي والضعيف ويقال فلان ابي الضيم والمعنى ما ذكرناه وانما سمي الدلائل بالنور لان النور يهتدى به الى الصواب فكذلك بالدلائل يهتدى في الاديان ○ **قوله تعالى**

هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون

واعلم انه تعالى لما حكى عن الاعدا انهم يحاولون ابطال امر محمد صلى الله عليه وسلم وبين تعالى انه يابى ذلك الابطال وانه يتم امره بين كيفية ذلك الاتمام فقال هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق واعلم ان كمال حال الانبيا صلوات الله عليهم لا يحصل الا بمجموع امور اولها كثرة الدلائل والمعجزات وهو المراد من قوله ارسل رسوله بالهدى ودين الحق وثانيها كون دينه مشتملا على امور يظهر لكل احد كونها موصوفة بالصواب والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة المنفعة في الدنيا والاخرة وهو المراد من قوله ودين الحق وثالثها صيرورة دينه مستعليا على سائر الاديان غالبا عليها لاضدادها قاهرا لمنكريها وهو المراد من قوله ليظهره على الدين واعلم ان ظهور الشي على غيره قد يكون بالحجة وقد يكون بالكثرة والوفور وقد يكون بالغلبة والاستيلا ومعلوم انه تعالى بشر بذلك ولا يجوز ان يبشر الا بامر مستقبل غير حاصل وظهور هذا الدين بالحجة متقدم معلوم فالواجب حمله على الظهور بالغلبة **فان قيل** ظاهر قوله ليظهره

على

على الدين كله يقتضي كونه غالبا لجميع الاديان وليس الامر كذلك فان الاسلام لم يصر غالبا لجميع الاديان في ارض الهند والصين والروم وسائر اراضي الكفرة قلنا اجابوا عنه من وجوه **الاول** انه لا دين خلاف الاسلام الا وقد قهرهم المسلمون وظهروا عليهم في بعض المواضع وان لم يكن كذلك في جميع مواضعهم فقهروا اليهود واخرجوهم من بلاد العرب وغلبوا النصارى على بلاد الشام وما والاها الى ناحية الروم والمغرب وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا عباد الاصنام على كثير من بلادهم مما يلي الترك والهند وكذلك سائر الاديان فثبت ان الذي اخبر الله عنه في هذه الاية قد وقع وحصل فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا ○ **الوجه الثاني** في الجواب ان يروى عن ابي هريرة انه قال هذا وعد من الله بانه تعالى يجعل الاسلام غالبا على جميع الاديان وتمام هذا انما يحصل عند خروج عيسى وقال السدي ذلك عند خروج المهدي لا يبقى احد الا دخل في الاسلام او ادى الخراج **الوجه الثالث** المراد ليظهر الاسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك فانه تعالى ما ابقى فيها احدا من الكفار الوجه الرابع ان المراد من قوله ليظهره على الدين كله انه يوقفه على جميع شرائع الدين ويطلعه عليها بالكلية حتى لا يخفى عليه منها شي **الوجه الخامس** ليظهره على الدين كله بالحجة والبيان الا ان هذا الوجه ضعيف لان هذا وعد بانه تعالى سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من اول الامر ويمكن ان يجاب عنه بان في مبدا الامر كثرت الشبهات بسبب ضعف المومنين واستيلا الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التامل في تلك الدلائل اما بعد قوة دولة الاسلام عجزت الكفار فضعفت الشبهات فقوي ظهور دلائل الاسلام فكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة ○ **قوله تعالى**

يا ايها الذين امنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون

اعلم انه تعالى لما وصف رؤسا اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعا الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الاية بالطمع والحرص على اخذ اموال الناس تنبيها على ان المقصود من اظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر اخذ اموال الناس بالباطل ولعمري من تامل في احوال اهل الناموس والتزوير في زماننا وجد هذه الايات كانها ما انزلت الا في شانهم وفي شرح احوالهم فترى الواحد منهم يدعي انه لا يلتفت الى الدنيا ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات وانه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى اذا ال الامر الى الرغيف الواحد تراه يتهالك عليه ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** الاحبار من اليهود والرهبان من النصارى بحسب العرف ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لياكلون اموال الناس بالباطل وفيه ابحاث **البحث الاول** انه تعالى قال ان كثيرا منهم ليدل بذلك على ان هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل فان العالم لا يخلو عن الحق وان اطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم كان اجماع هذه الامة على الباطل لا يحصل فكذلك في سائر الامم **البحث الثاني** انه عبر عن اخذ الاموال بالاكل وهو قوله لياكلون والسبب في هذه الاستعارة ان المقصود الاعظم من جمع الاموال هو الاكل فسمي الشي باسم ما هو اعظم مقاصده او يقال من اكل شيئا فقد ضمه الى نفسه ومنعه من الوصول الى غيره فلما حصلت المشابهة بين الاكل وبين الاخذ من هذه الجهة سمي الاخذ بالاكل او يقال انه يقال لمن اخذ اموال الناس انه ياكل اموالهم وان لم ياكلها [illegible] سمي الاخذ بالاكل **البحث الثالث** انه قال لياكلون اموال الناس بالباطل وقد اختلفوا في تفسير هذا الباطل على وجوه الاول انهم كانوا ياخذون الرشى في تخفيف الاحكام والمسامحة في الشرائع والثاني انهم كانوا يدعون عند [illegible] العوام منهم انه لا سبيل لاحد الى الفوز بمرضاة الله تعالى الا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الاموال في طلب مرضاتهم والعوام كانوا يغترون بتلك الاكاذيب الثالث التورية كانت مشتملة على ايات دالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فاولئك الاحبار والرهبان كانوا يذكرون في تاويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذا السبب وياخذون الرشوة عليها والرابع انهم كانوا يقررون عند عوامهم ان الدين الحق هو الذي هم عليه فاذا قرروا ذلك قالوا وتقوية الدين الحق واجب ثم قالوا ولا طريق الى تقويته الا اذا كان اولئك الفقها اقويا عظما اصحاب الاموال الكثيرة والجمع

اما الالم

العظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على ان يبذلوا في خدمتهم نفوسهم واموالهم فهذا هو الباطل الذي به كانوا ياكلون اموال الناس وهي باسرها حاضرة في زماننا وهو الطريق لاكثر الجهال والمزورين الى اخذ اموال العوام والحمقى من الخلق ثم قال ويصدون عن سبيل الله لانهم كانوا يقبلون على متابعتهم ويمنعون عن متابعة الاخيار من الخلق والعلماء من اهل الزمان وفي زمان محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يبالغون في المنع من متابعته بجميع وجوه المكر والخداع قال المصنف رضي الله عنه غاية مطلوب الخلق في الدنيا المال والجاه فبين تعالى في صفة الاحبار والرهبان كونهم مشغوفين بهذين الامرين فالمال هو المراد بقوله ليأكلون اموال الناس واما الجاه فهو المراد بقوله ويصدون عن سبيل الله فانهم لو اقروا بان محمدا على الحق لزمهم متابعة محمد فكان يبطل حكمهم وتزول حرمتهم فلاجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في المنع من متابعة محمد صلى الله عليه وسلم ويبالغون في القاء الشبهات وفي استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق من قبول دينه الحق والاتباع بمنهجه الصحيح ثم قال والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسائل

المسألة الاولى في قوله والذين احتمالات ثلثة لانه يحتمل ان يكون المراد بقوله والذين اولئك الاحبار والرهبان ويحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد منه مانعوا الزكوة من المسلمين ويحتمل ان يكون المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين فلا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا ابا ذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الآية في اهل الكتاب فقلت انها فيهم وفينا فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة انحرف الناس عني كانهم لم يروني من قبل فشكوت ذلك الى عثمان فقال لي تنح قريبا فقلت والله لن ادع ما كنت اقول وعن الاحنف قال لما قدمت المدينة رايت ابا ذر يقول بشر الكانزين بكي يحمى عليه في نار جهنم على حلمة ثدي احدهم حتى يخرج من نغض كتفه ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثديه فلما سمع القوم ذلك تركوه فاتبعته وقلت ما رايت هؤلاء الا كرهوا ما قلت لهم فقال ما عسى ان تصنع بي قريش قال مولانا رضي الله عنه ان كان المراد من تخصيص هذا الوعيد بمن سبق ذكرهم وهم اهل الكتاب كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص الشديد على اخذ اموال الناس بقوله ليأكلون اموال الناس بالباطل ووصفهم ايضا بالبخل الشديد والامتناع من اخراج الواجبات من اموال انفسهم بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة وان كان المراد مانعي الزكوة من المسلمين كان التقدير انه تعالى وصف قبح طريقتهم في الحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم ندب المسلمين الى اخراج الحقوق الواجبة من اموالهم وبين ما في تركه من الوعيد الشديد وان كان المراد الكل كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم اردفه بوعيد كل من امتنع عن اخراج الحقوق الواجبة عن ماله تنبيها على انه لما كان حال من يمسك مال نفسه بالباطل كذلك فما ظنك بحال من سعى في اخذ مال غيره بالباطل والتزوير والمكر

المسألة الثانية اصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شيء جمع بعضه الى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الاجزاء اذا كان مجتمع الاجزاء واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم تؤد زكاته وقال عمر بن الخطاب ما ادي زكاته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وكل مال لم تؤد زكاته فهو كنز وان كان فوق الارض وقال جابر اذا اخرجت الصدقة من مالك فقد اذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج عنه ما وجب اخراجه منه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج او الجمعة وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد **والقول الثاني** ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكاته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بامور **الاول** عموم قوله تعالى لها ما كسبت وذلك يدل على ان كل ما اكتسبه الانسان فهو حقه وكذا قوله تعالى ولا يسألكم اموالكم وقوله صلى الله عليه وسلم نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ احق بكسبه وقوله صلى الله عليه وسلم ما ادي زكوته فليس بكنز وان كان باطنا وما بلغ ان يزكى ولم يزك فهو كنز وان كان ظاهرا الثاني انه كان في زمان الرسول

جماعة كعثمان وعبد الرحمن بن عوف وكان صلى الله عليه وسلم يعدهم من اكابر المؤمنين **الثالث** انه عليه الصلوة والسلام ندب الى اخراج الثلث او اقل في المرض ولو كان جمع المال محرما لكان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر المريض بالتصدق بكله بل كان يأمر الصحيح في حال صحته بذلك واحتج الذاهبون الى القول الثاني بوجوه **الاول** عموم هذه الآية ولا شك ان ظاهره دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح بعد اخراج الزكوة لا يدل ظاهر هذه الآية عليه فلا بد له من دليل منفصل والثاني ما روي عن سالم بن الجعد انه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تبا للذهب تبا للفضة قالها ثلثا فقالوا له اي مال نتخذ قال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على دينه وقال صلى الله عليه وسلم من ترك صفراء او بيضاء كوي بها وتوفي رجل فوجد في مئزره دينار فقال صلى الله عليه وسلم كية وتوفي آخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان **والثالث** ما روي عن الصحابة في هذا الباب فعن علي كل ما زاد على اربعة آلاف فهو كنز اديت منه الزكوة او لم تؤد وعن ابي هريرة كل صفراء او بيضاء اوكي عليها صاحبها فهي كنز وعن ابي الدرداء انه كان اذا رأى العير تقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول جاءت القطار تحمل النار وبشر الكانزين بكي في الجباه والجنوب والظهور والبطون **والرابع** انه تعالى انما خلق الاموال ليتوسل بها الى دفع الحاجات فاذا حصل للانسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزائدة عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زائدة على قدر حاجته ومنعها من الغير الذي يحتاج ان يدفع حاجته بها فكان هذا الانسان بهذا المنع مانعا من ظهور حكمة الله ومانعا من وصول احسان الله الى عبيده واعلم ان الطريق الحق ان يقال الاولى ان لا يجمع الرجل الطالب للدين المال الكثير الا انه لم يمنع عنه في ظاهر الشرع فالاول محمول على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى اما بيان ان الاولى الاحتراز عن طلب المال الكثير فبوجوه **الاول** ان الانسان اذا احب شيئا فكلما كان وصوله اليه اكثر والتذاذه بوجدانه اكثر كان حبه له اشد وميله اليه اقوى فالانسان اذا كان فقيرا فكأنه لم يذق لذة الانتفاع بالمال وكأنه غافل عن تلك اللذة فاذا ملك القليل من المال وجد بقدره اللذة فصار ميله اشد فكلما صارت امواله ازيد كان التذاذه به اكثر فكان حرصه في طلبه وميله الى تحصيله اشد فثبت ان تكثير المال سبب لتكثير الحرص في الطلب فالحرص متعب للروح والنفس والقلب وضرره شديد فوجب على العاقل ان يحترز عن الاضرار بالنفس وايضا قد بينا انه كلما كان المال اكثر كان الحرص اشد فلو قدرنا انه كان يمشي طلب المال الى حد ينتهي عنده الطلب ويزول الحرص لكان الانسان يسعى في الوصول الى ذلك الحد اما لما ثبت بالدليل انه كلما كان تملك الاموال اكثر كان الحرص اكثر وانه لا نهاية لهذا الضرر ولهذا الطلب فوجب على الانسان ان يترك ذلك في اول الامر كما قال رأى الامر يفضي الى آخره فصير آخره اولا

والوجه الثاني ان كسب المال شاق شديد وحفظه بعد حصوله اشد واشق واصعب فيبقى الانسان طول عمره تارة في طلب التحصيل واخرى في تعب الحفظ ثم انه لا ينتفع منها الا بالقليل وبالآخرة يتركها مع الحسرات والزفرات وذلك هو الخسران المبين **والوجه الثالث** ان كثرة المال والجاه يورث الطغيان كما قال ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان **والوجه الرابع** انه تعالى اوجب الزكوة وذلك سعي في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل لم قال صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى قلنا اليد العليا انما افادته صفة الخيرية لانه اعطى ذلك القليل فبسبب انه حصل له في ذلك القليل ذلك الاعطاء حصلت له الخيرية فلا تحصل الخيرية بالزيادة

المسألة الثالثة [illegible] الاحبار والرهبان [illegible] انما تجب الزكوة في [illegible] يوم يحمى عليها في هذه الآية [illegible] وانما منع زكوة [illegible] الحديث [illegible] ثم [illegible] كما نعترض آخرا [illegible]

المسألة الرابعة الصحيح عندنا وجوب الزكوة في الحلي والدليل عليه قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها

في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم فان قيل هذا الوعيد انما يتناول الرجال لا النساء قلنا
تنطوق الرجل الذي اتخذ الحلي لبناته وايضا ترتب هذا الوعيد على جمع الذهب والفضة حكم مرتب على وصف
مناسب وهو ان جمع ذلك المال يمنعه من صرفه الى المحتاجين مع انه لا حاجة به اليه اذ لو احتاج اليه لما
قدر على جمعه والحكم منع المحتاج على منع المال من المحتاج مناسب ان يمنع منه فثبت ان هذا الوعيد مرتب على وصف
مناسب والحكم المذكور عقيب وصف مناسب يجب كونه معللا به فثبت ان هذا الوعيد لذلك الجمع فاينما حصل
ذلك الوصف وجب ان يحصل معه ذلك الوعيد وايضا ان العمومات الواردة في ايجاب الزكوة موجودة في
الحلي المباح قال صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور اموالكم وقال في الرقة ربع العشر وقال يا علي ليس عليك
زكاة فاذا ملكت عشرين مثقالا فاخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق سوى الزكوة وقال لا زكاة في
مال حتى يحول عليه الحول فنقول الاية مع جميع هذه الاخبار توجب الزكوة في الحلي ثم نقول ولم يوجد لهذا
الدليل معارض من الكتاب وهو ظاهر لانه ليس في القرآن ما يدل على انه لا زكوة في الحلي المباح ولم يوجد
في الاخبار ايضا معارض الا ان اصحابنا نقلوا فيه خبرا وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في الحلي المباح
الا ان ابا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلي خبر صحيح وايضا بتقدير ان يصح هذا
الخبر فنحمل على اللالي لانه قال لا زكاة في الحلي ولفظ الحلي لفظ مفرد محلى بالالف واللام وقد دللنا على انه
ان كان هناك معهود سابق وجب انصرافه اليه والمعهود في القرآن في لفظ الحلي اللالي قال تعالى
وتستخرجون منه حلية تلبسونها واذا كان كذلك انصرف لفظ الحلي الى اللالي فسقط دلالته وايضا الاحتياط
في القول بوجوب الزكوة وايضا لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس لان النص خير من القياس فثبت ان الحق ما
ذكرناه **المسئلة الخامسة** انه تعالى ذكر شيئين وهما الذهب والفضة ثم قال ولا ينفقونها
وفيه وجهان **الاول** ان الضمير عائد الى المعنى من وجوه احدها ان كل واحد منهما
جملة وافية وعدة كثيرة ودنانير ودراهم فهو كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها ان يكون التقدير ولا ينفقون
الكنوز وثالثها قال الزجاج التقدير ولا ينفقون تلك الاموال والثاني ان يكون الضمير عائدا الى اللفظ وفيه
وجوه احدها ان يكون التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب لانه داخل في الفضة من حيث انهما
معا يشتركان في ثمانية اشياء في كونهما جوهرين شريفين وفي كونهما مقصودين بالكنز فلما كانا متشاركين في اكثر
الصفات كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر وثانيها ان ذكر احدهما قد يغني عن ذكر الاخر كقوله تعالى واذا راوا
تجارة او لهوا انفضوا اليها جعل الضمير للتجارة وقال ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا جعل الضمير للاثم
وثالثها ان يكون التقدير ولا ينفقونها والذهب كذلك كما ان معنى قوله • واني وقيار بها لغريب •
اي وقيار كذلك **فان قيل** ما السبب في انه خصا بالذكر من بين سائر الاموال
قلنا لانهما الاصل المعتبر في الاموال وهما اللذان يقصدان بالكنز واعلم انه تعالى لما ذكر من تكنز الذهب والفضة قال
فبشرهم بعذاب اليم اي فاخبرهم على سبيل التهكم لان الذين يكنزون الذهب والفضة انما يكنزونهما ليتوسلوا
بهما الى تحصيل الفرج يوم الحاجة فقيل هذا هو الفرج كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب واكرامهم ليس الا الشتم
وايضا فالبشارة هي الخبر الذي يؤثر في القلب فيتغير بسببه لون بشرة الوجه وهذا يتناول ما اذا تغيرت
البشرة بسبب الفرح او بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم وفي قراءة ابي وظهورهم وفيه سؤالات **الاول**
لا يقال احميت على الحديد بل يقال احميت الحديد فما الفائدة في قوله يوم يحمى عليها **والجواب**
ليس المراد ان تلك الاموال تحمى على النار بل المراد ان النار تحمى على تلك الاموال التي هي الذهب والفضة اي يوقد
عليها نار ذات حمى وحر شديد وهو ماخوذ من قوله نار حامية ولو قيل يوم تحمى لم يفد هذه الفائدة
فاذا قالوا انه كان المراد يوم تحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لان النار تانيثه لفظي والفعل غير مسند في
الظاهر اليها بل الى قوله عليها فلا جرم حسن التذكير والتانيث وعن ابن عامر انه قرا تحمى بالتاء **السؤال الثاني**
ما الناصب لقوله يوم **الجواب** التقدير فبشرهم بعذاب
اليم يوم يحمى عليها **السؤال الثالث** لم خصصت هذه الاعضا
والجواب لوجوه احدها ان المقصود من كسب الاموال حصول فرح القلب ويظهر اثره في الوجه وحصول
شبع ينتفخ بسببه الجنبان ولبس ثياب فاخرة يطرحونها على الظهور فلما طلبوا تزيين هذه الاعضا الثلاثة

لا جرم حصل الكي على الجباه والجنوب والظهور وثانيها ان هذه الاعضا الثلاثة مجوفة وحصل في داخلها
الات ضعيفة فيعظم تالمها بسبب وصول ادنى اثر اليها بخلاف سائر الاعضا وثالثها قال ابو بكر الوراق
خصت هذه المواضع بالذكر لان صاحب المال اذا راى الفقير قبض جبهته واذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه
وولى له ظهره ورابعها ان المعنى انهم يكوون على الجهات الاربع اما من مقدمه فعلى الجبهة واما من خلفه
فعلى الظهر واما من يمينه ويساره فعلى الجنبين **وخامسها** ان الطف اعضا الانسان جبهته
والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة جنبه والعضو الذي هو اصلب اعضا الانسان ظهره فبين تعالى
ان هذه الاقسام الثلاثة من اعضائه تصير مغمورة في الكي والغرض منه التنبيه على ان ذلك الكي يحصل في
كل الاعضا **وسادسها** ان كمال حال بدن الانسان في جماله وقوته اما الجمال فمحله الوجه واعز
الاعضا في الوجه الجبهة فاذا وقع الكي في الجبهة فقد زال الجمال بالكلية واما القوة فمحلها الظهر والجنب
فاذا حصل الكي عليها فقد زالت القوة عن البدن فالحاصل ان حصول الكي في هذه الاعضا الثلاثة يوجب زوال
الجمال وزوال القوة والانسان انما يطلب المال لحصول الكمال ولحصول القوة **السؤال الرابع**
الذي يجعل كاملا في بدن الانسان اهو كل ذلك المال او القدر الواجب من الزكوة والجواب مقتضى الاية
الكل لانه لما لم يخرج منه لم يكن الحق منه جزءا معينا بل لا جزء الا والحق متعلق به فوجب ان يعذبه الله بكل الاجزا
ثم انه تعالى قال هذا ما كنزتم لانفسكم والتقدير فيقال لهم هذا ما كنزتم لانفسكم والغرض منه تعظيم
الوعيد لانهم اذا عاينوا ما يعذبون به من دراهم او دنانير او من صفيحة معمولة او من احدهما جوزوا فيه ان يكون من
الحق الذي منعه وجوزوا خلاف ذلك فعظم الله تبكيتهم بان يقال هذا ما كنزتم لانفسكم لم تؤثروا به رضى ربكم
ولا قصدتم بالانفاق منه نفع انفسكم والخلاص به من عقاب ربكم فصرتم كانكم ادخرتموه ليجعل عقابا لكم على ما تشاهدون
ثم يقول تعالى فذوقوا ما كنتم تكنزون ومعناه لم تصرفوه في منافع دينكم ودنياكم على ما امركم الله به فذوقوا وبال
ذلك به لا بغيره **قوله تعالى** ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في
كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم
وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا ان الله مع المتقين اعلم ان هذا شرح النوع الثالث
من قبائح اعمال اليهود والنصارى والمشركين وهو اقدامهم على السعي في تغيير احكام الله وذلك لانه تعالى لما حكم في
كل وقت بحكم خاص فاذا غيروا تلك الاوقات بسبب النسيء فحينئذ كان ذلك سعيا منهم في تغيير حكم الله
بحسب اهوائهم وارائهم فكان ذلك زيادة في كفرهم وحسرتهم وفي الاية مسائل **المسئلة
الاولى** اعلم ان السنة عند العرب عبارة عن اثني عشر شهرا من الشهور القمرية والدليل
عليه هذه الاية وايضا قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد
السنين والحساب فجعل تقدير القمر بالمنازل علة للسنين والحساب وذلك انما يصح اذا كانت السنة معلقة بسير
القمر وايضا قال تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وعند سائر الطوائف عبارة عن المدة
التي تدور الشمس فيها دورة تامة والسنة القمرية اقل من السنة الشمسية بمقدار معلوم وبسبب
ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل الى فصل فيكون الحج واقعا في الشتاء مرة وفي الصيف اخرى
وكان يشق الامر عليهم بهذا السبب وايضا اذا حضروا الحج حضروا للتجارة فربما كان ذلك الوقت غير موافق
لحضور التجارات من الاطراف وكان يخل اسباب تجاراتهم بهذا السبب فلهذا السبب اقدموا على عمل الكبيسة
على ما هو معلوم في علم الزيجات واعتبروا السنة الشمسية وعند ذلك بقي زمان الحج مختصا بوقت
واحد معين موافق لمصلحتهم وانتفعوا بتجاراتهم ومصالحهم فهذا النسيء وان كان سببا لحصول المصالح الدنيوية
الا انه لزم منه تغير حكم الله تعالى لانه تعالى لما خص الحج باشهر معلومة على التعيين وكان بسبب ذلك
النسيء يقع في سائر الشهور تغير حكم الله وتكليفه فالحاصل انهم لرعاية مصالحهم في الدنيا سعوا في احكام الله
وابطال تكليفه فلهذا المعنى استوجبوا الذم العظيم في هذه الاية واعلم ان السنة الشمسية لما كانت
زائدة على السنة القمرية جمعوا تلك الزيادات فاذا بلغ مقدارها الى شهر جعلوا تلك السنة ثلاثة
عشر شهرا فانكر الله ذلك عليهم وقال ان حكم الله ان تكون السنة اثني عشر شهرا لا اقل ولا ازيد وتحكمهم على بعض
السنين بانه صار ثلاثة عشر شهرا حكم واقع على خلاف حكم الله تعالى ويوجب تغيير تكاليف الله وكل ذلك على خلاف
الدين واعلم ان مذهب العرب من الزمان الاقدم ان تكون السنة قمرية لا شمسية وهذا حكم توارثوه عن ابراهيم

واسمعيل فاما عند اليهود والنصارى فليس كذلك ثم ان بعض العرب تعلم صنعة الكبيسة من اليهود والنصارى فاظهره في بلاد العرب

المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي لا يجوز ان يتعلق قوله في كتاب الله بقوله ان عدة الشهور لانه يقتضي الفصل بين الصلة والموصول بالخبر الذي هو قوله اثنا عشر شهرا وانه لا يجوز قال المصنف رضي الله عنه في اعراب هذه الاية وجوه الاول نقول قوله عدة الشهور مبتدا وقوله اثنا عشر شهرا خبره وقوله في كتاب الله يوم خلق السموات والارض والفائدة في ذكر هذه الابانات المتوالية تقرير ان ذلك العدد واجب متقرر في علم الله وفي كتابه من اول ما خلق الله تعالى العالم والثاني ان يكون قوله في كتاب الله متعلقا بمحذوف يكون صفة للخبر وتقديره اثنا عشر شهرا مثبتا في كتاب الله ثم لا يجوز ان يكون المعني بهذا الكتاب كتابا من الكتب لانه متعلق بقوله يوم خلق السموات واسماء الاعيان لا يتعلق بالظروف فلا تقول غلامك يوم الجمعة بل الكتاب هو مصدر والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله اي في حكمه الواقع يوم خلق السموات والثالث ان يكون الكتاب اسما وقوله يوم خلق متعلق بفعل محذوف والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا مكتوبا في كتاب الله كتبه يوم خلق السموات والارض

المسئلة الثالثة في بقية احكام الاية ان عدة الشهور عند الله اي في علمه اثنا عشر شهرا في كتاب الله وفي تفسير كتاب الله وجوه الاول قال ابن عباس انه اللوح المحفوظ الذي كتب فيه احوال مخلوقاته باسرها على التفصيل وهو الاصل للكتب التي انزلها على جميع الانبياء عليهم السلام ٥ الثاني قال بعضهم المراد من الكتاب القران وقد ذكرنا ايات تدل على ان السنة المعتبرة في دين محمد عليه الصلوة والسلام هي السنة القمرية واذا كان كذلك كان هذا الحكم مكتوبا في القران الثالث قال ابو مسلم في كتاب الله اي فيما اوجبه وحكم به والكتاب في هذا الموضع هو الحكم والايجاب لقوله تعالى كتب عليكم ٥ القتال كتب عليكم القصاص كتب ربكم على نفسه الرحمة قال القاضي هذا الوجه بعيد لانه تعالى جعل الكتاب في هذه الاية كالظرف واذا حمل هذا الكتاب على الحساب لم يستقم ذلك الا على طريق المجاز ويمكن ان يجاب عنه بانه وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف يقال ان الامر كذا وكذا في حساب فلان ٥ وفي حكمه واما قوله يوم خلق السموات والارض فقد ذكرنا في المسئلة الثانية وجوها فيما يتعلق به والاقرب ما ذكرنا في الوجه الثالث وهو ان يكون المراد انه كتب هذا الحكم وحكم به يوم خلق السموات والارض ٥ والمقصود ان هذا الحكم حكم محكوم به من اول خلق العالم وذلك يدل على المبالغة والتاكيد واما قوله منها اربعة حرم فقد اجمعوا على ان هذه الاربعة ثلثة منها سرد وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وواحد فرد وهو رجب ومعنى الحرم ان المعصية فيها اشد عقابا والطاعة فيها اكثر ثوابا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه لم يتعرض له فان قيل اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فما السبب في هذا التمييز قلنا ان هذا المعنى غير مستبعد في الشرائع فان امثلته كثيرة الا ترى انه تعالى ميز البلد الحرام عن سائر البلاد بمزيد الحرمة وميز يوم الجمعة عن سائر ايام الاسبوع بمزيد الحرمة وميز يوم عرفة عن سائر الايام بتلك العبادة المخصوصة وميز شهر رمضان عن سائر الشهور بمزيد حرمته وهو وجوب الصوم وميز بعض ساعات اليوم بوجوب الصلوة فيها وميز بعض الليالي عن سائرها وهي ليلة القدر وميز بعض الاشخاص عن سائر الناس باعطاء خلعة النبوة ٥ والرسالة فاذا كانت هذه الامثلة ظاهرة مشهورة فاي استبعاد في تخصيص بعض الاشهر بمزيد الحرمة ثم نقول لا يبعد ان يعلم الله ان وقوع الطاعة في هذه الاوقات اكثر تاثيرا في طهارة النفس ووقوع المعاصي فيها اقوى تاثيرا في خبث النفس وهذا غير مستبعد عند الحكماء الا ترى ان فيهم من صنف كتابا في الاوقات التي ترجى فيها اجابة الدعوات وذكروا ان تلك الاوقات المعينة حصلت فيها اسباب توجب ذلك وسئل النبي صلى الله عليه وسلم اي الصيام افضل فقال صلى الله عليه وسلم افضله بعد شهر رمضان صيام شهر الله المحرم وقال من صام يوما من اشهر الحرم كان له بكل يوم ثلثون يوما وكثير من الفقهاء غلظوا الدية على القاتل بسبب وقوع القتل في هذه الاشهر وفيه فائدة اخرى وهي ان الطباع مجبولة على الظلم والفساد وامتناعهم عن هذه القبائح على الاطلاق شاق عليهم فالله تعالى خص بعض الاوقات بمزيد التعظيم والاحترام وخص بعض الاماكن بمزيد التعظيم والاحترام حتى ان الانسان ربما امتنع في تلك الازمنة

وفي تلك الامكنة عن القبائح والمنكرات وذلك يوجب انواعا من الفوائد احدها ان ترك القبائح في تلك الاوقات امر مطلوب لان ترك القبائح وثانيها انه لما تركها في تلك الاوقات فربما صار تركها في تلك الاوقات سببا لميل طبعه الى الاعراض عنها مطلقا وثالثها ان الانسان اذا اتى بالطاعات في تلك الاوقات واعرض عن المعاصي فيها فبعد انقضاء تلك الاوقات لو شرع في القبائح والمعاصي صار شروعه فيها سببا لبطلان ما تحمله من العناء والمشقة في اداء تلك الطاعات في تلك الاوقات والظاهر من حال العاقل انه لا يرضى بذلك فيصير ذلك سببا لاجتنابه عن المعاصي بالكلية فهذا هو الحكمة في تخصيص بعض الاوقات وبعض البقاع بمزيد التعظيم والاحترام ثم قال تعالى ذلك الدين القيم وفيه بحثان الاول ان قوله ذلك اشارة اما الى قوله ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا لا ازيد ولا انقص او الى قوله منها اربعة حرم وعندي ان الاول اولى لان الكفار سلموا ان اربعة منها حرم الا انهم بسبب الكبيسة ربما جعلوا السنة ثلاثة عشر شهرا وكانوا يغيرون مواقع الشهور والمقصود من هذه الاية الرد على هؤلاء فوجب حمل اللفظ عليه البحث الثاني في تفسير لفظ الدين وجوه الاول ان الدين قد يراد به الحساب يقال الكيس من دان نفسه اي حاسبها والقيم معناه المستقيم فتفسير الاية على هذا التقدير ان ذلك الحساب المستقيم الصحيح والعدد المستوفى الثاني قال الحسن ذلك الدين القيم الذي لا يبدل ولا يغير فالقيم ههنا بمعنى القائم الدائم الذي لا يزول وهو الدين الذي فطر الناس عليه الثالث قال بعضهم المراد ان هذا التعبد هو الدين اللازم في الاسلام وقال القاضي حمل لفظ الدين على العبادة اولى من حمله على الحساب لانه مجاز فيه ويمكن ان يقال الاصل في لفظ الدين الانقياد يقال ديان اذ دانت له الرقاب اي انقادت فالحساب يسمى دينا لانه يوجب الانقياد والعبادة تسمى دينا لانها توجب الانقياد فلم يكن حمل هذا اللفظ على التعبد اولى من حمله على الحساب قال اهل العلم الواجب على المسلمين بحكم هذه الاية ان يعتبروا في بيوعهم ومدد ديونهم واحوال زكواتهم وسائر احكامهم السنة العربية بالاهلة فلا يجوز لهم اعتبار السنة العجمية والرومية ثم قال فلا تظلموا فيهن انفسكم وفيه بحثان الاول الضمير في قوله فيهن فيه قولان الاول وهو قول ابن عباس ان المراد فلا تظلموا في الشهور الاثني عشر انفسكم والمقصود منع الانسان من الاقدام على الفساد مطلقا في جميع العمر والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان الضمير في قوله فيهن عائد الى الاربعة الحرم قالوا والسبب فيه ما ذكرنا ان لبعض الاوقات اثرا في زيادة الثواب على الطاعات والعقاب على المحظورات والدليل على ان هذا القول اولى من وجوه الاول ان الضمير في قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى الاقرب المذكورات وما ذاك الا قوله منها اربعة حرم الثاني انه تعالى خص هذه الاشهر بمزيد الاحترام في اية اخرى وفي اية اخرى وهي قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج لان هذه الاشياء غير جائزة في غير الحج ايضا الا انه تعالى اكد في المنع منها في هذه الايام تنبيها على زيادة اثرها في الشرف الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب تقول فيما بين الثلاثة الى العشرة فيهن فاذا جاوزت هذا العدد قالوا فيها والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثرة كما يكنى عن واحدة مؤنثة كما قال حسان

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى • واسيافنا يقطرن من نجدة دما •

قال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع جمع الكثرة لقال يلمع ويقطر هذا هو الاختيار ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الاخر كقول النابغة ٥

• ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب •

فقال بهن والسيوف جمع كثرة البحث الثاني في تفسير هذا الظلم اقوال الاول المراد منه النسيء الذي كانوا يعملونه فينقلون الحج من الشهر الذي امر الله باقامته فيه الى شهر اخر ويغيرون تكاليف الله والثاني انه نهي عن المقاتلة في هذه الاشهر والثالث انه نهي عن جميع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه الاشهر مزية في تعظيم الثواب والعقاب والاقرب عندي حمله على المنع من النسيء لانه تعالى ذكره ٥ عقيب هذه الاية ثم قال وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وفيه مباحث الاول قال الفراء كافة اي جميع ٥

والكافة لا يكون مذكرة ولا مجموعة على عدد الرجال فتقول كافين او كافات الناس ولكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت على فاعلة فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعاقبة والعافية ولذلك لم تدخل فيها العرب الالف واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ويجمع كما انك اذا قلت قاتلوهم عامة لم يثن ولم يجمع وكذلك خاصة

البحث الثاني في قوله كافة قولان **الاول** ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين على قتالهم كما انهم يقاتلونكم على هذه الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تخاذلوا ولا تتقاطعوا وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين في مقاتلة الاعداء والثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتهم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم والقول الاول اقرب حتى يصح قياس احد الجانبين على الاخر

البحث الثالث ظاهر قوله قاتلوا المشركين كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس من يقول المقاتلة مع الكفار محرمة بقوله تعالى منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم اي فلا تظلموا فيهن انفسكم باستحلال القتال والغارة فيهن وقد ذكرنا هذه المسئلة في سورة البقرة في تفسير قوله يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين يريد اولياءه الذين يخشونه في الطاعات والاجتناب عن المحرمات قال الزجاج تاويله انه ضامن لهم النصر

قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين

وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** في النسيء قولان الاول انه التاخير قال ابو زيد نسات الابل عن الحوض انساها نسا اذا اخرتها وانساته انساء اذا اخرته عنه والاسم النسيئة والنسا ومنه انساه الله فلانا اجله ونسا في اجله قال ابو علي الفارسي النسيء مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيء بمعنى منسوء كقتيل بمعنى مقتول الا انه لا يمكن ان يكون المراد منه هاهنا المفعول لانه ان حمل على ذلك كان معناه انما المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فيلزم كون الشهر كفرا وذلك باطل بل المراد من النسيء هاهنا المصدر بمعنى الانساء وهو التاخير وكان النسيء في الشهور عبارة عن تاخير حرمة شهر الى شهر اخر ليست له تلك الحرمة وروي عن ابن كثير من طريق شبل النسء بوزن النسع وهو المصدر الحقيقي كقولهم نسأت اي اخرت وروي عنه ايضا النسي مخففة الياء ولعله لغة في النسيء بقلب الهمزة مثل ارجيت وارجات وروي عنه ايضا النسي مشددة الياء بغير همزة وهذا على التخفيف القياسي **والقول الثاني** قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال نسا في الاجل ونسا اذا زاد فيه ولذلك قيل للبن النسيء لزيادة الماء فيه ونسئت المراة اذا حبلت جعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن وقيل للناقة نسأتها اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء قال الواحدي والصحيح القول الاول وهو ان اصل النسيء التاخير ونسئت المراة اذا حبلت لتاخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لئلا يصير اختلاطها بعضها ببعض مانعا من حسن السير ونسأت اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه اذا عرفت هذين القولين فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية فانه يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء وكان يشق عليهم الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون الا في الاوقات اللائقة الموافقة فعلموا ان بناء الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة امران **احدهما** انهم كانوا يجعلون السنين ثلاثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره وكان الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا في الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما الزيادة في عدد الشهور والثاني تاخير الحرمة الحاصلة لشهر الى شهر اخر وقد بينا ان لفظ النسيء يفيد التاخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة عند الباقين وعلى التقديرين فانه منطبق على هذين الامرين والحاصل من هذا الكلام ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة الشمسية يفيد رعاية مصالح الدنيا والله تعالى امرهم من وقت ابراهيم واسمعيل عليهما السلام ببناء الامر على رعاية السنة القمرية

فهم تركوا امر الله في رعاية السنة القمرية واعتبروا السنة الشمسية رعاية لمصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر اخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله عليهم وجعله سببا لزيادة كفرهم وانما كان ذلك سببا لزيادة الكفر لانه تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب هذه الكبيسة اوقعوه في غير هذه الاشهر وذكروا لاتباعهم ان ذلك الذي عملوه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا منهم انكارا لحكم الله مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب الكفر باجماع المسلمين فثبت ان عملهم في ذلك النسيء يوجب زيادة في الكفر واما الحسابات التي بها يعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبايس فمذكورة في الزيجات واما المفسرون فانهم ذكروا في سبب هذا التاخير وجها اخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة من زمان ابرهيم واسمعيل عليهما السلام وكانت العرب اصحاب حروب وغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلاثة اشهر حرم لا يصيبون فيها شيئا فلهذا كانوا يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا التاخير ما كان يختص بشهر واحد بل كان ذلك حاصلا في كل الشهور وهذا القول عندنا هو القول الصحيح على ما قررناه واتفقوا انه صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يحج في سنة حجة الوداع عاد الحج الى شهر ذي الحجة في نفس الامر فقال صلى الله عليه وسلم الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها

المسئلة الثانية قوله زيادة في الكفر معناه انه تعالى حكى عنهم انواعا كثيرة من الكفر فلما ضموا اليها هذا العمل ونحن ندل على ان هذا العمل كيف كان صار هذا العمل الى تلك الانواع المذكورة سالفا من الكفر زيادة في الكفر واحتج الجبائي بهذه الاية على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر والزيادة على الكفر يجب ان تكون ايمانا فكان ترك التاخير ايمانا والظاهر ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا باقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون ايمانا قال المصنف رضي الله عنه هذا الاستدلال ضعيف لانا بينا انه تعالى لما اوجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبر السنة الشمسية فربما وقع الحج في المحرم ومرة في صفر اخرى وقولهم بان هذا الحج صحيح مجزئ وانه لا يجب عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة اذ كان منهم تحكم علموا بالضرورة كونه من دين ابرهيم واسمعيل عليهما السلام فكان هذا الكفر بسبب عدم العلم وبسبب عدم الاقرار اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا فقرأ العامة وهي حجة لاسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم ان كانوا ضالين في انفسهم فقد حسن اسناد الضلال اليهم وان كانوا مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال في نفسه لا محالة وقرأ اهل الكوفة يضل بضم الياء وفتح الضاد ومعناه ان كبراءهم يضلونهم بحملهم على هذا التاخير في الشهور فاسند الفعل الى المفعول كقوله في هذه الاية زين لهم سوء اعمالهم اي زين لهم ذلك حاملوهم عليه وقرأ ابو عمرو في رواية اوقيه من طريق ابن مقسم يضل به الذين كفروا بضم الياء وكسر الضاد وله ثلاثة اوجه احدها يضل الله به الذين كفروا والثاني يضل الشيطان به الذين كفروا والثالث وهو اقواها يضل به الذين كفروا اتباعهم والاخذين بقولهم وانما كان هذا الوجه اقوى لانه لم يجر ذكر الله ولا ذكر الشيطان واعلم ان الكناية في قوله يضل به تعود الى النسيء وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما فالضمير عائد الى النسيء والمعنى يحلون ذلك الانساء عاما ويحرمونه عاما قال الواحدي اي يحلون التاخير عاما وهو العام الذي يريدون ان يقاتلوا في المحرم ويحرمون التاخير عاما اخر وهو العام الذي يدعون المحرم على تحريمه قال المصنف رضي الله عنه هذا التاويل انما يصح اذا فسرنا النسيء بانهم كانوا يؤخرون المحرم في بعض السنين وذلك يوجب ان ينقلب الاشهر الحرم الى الحل وبالعكس الا ان هذا انما يصح لو حملنا النسيء على المفعول وهو النسيء المؤخر وقد ذكرنا انه مشكل لانه يقتضي ان يكون الشهر المؤخر كفرا وانه غير جائز الا اذا قلنا ان المراد من النسيء المنسيء وهو المفعول وحملنا قوله انما النسيء زيادة في الكفر على ان المراد العمل الذي به يصير الشيء نسيئا زيادة في الكفر وبسبب هذا الاضمار يقوى هذا التاويل اما قوله ليواطئوا عدة ما حرم الله قال اهل اللغة يقال واطأت فلانا على كذا اذا وافقته عليه قال المبرد يقال تواطأ القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كان كل واحد يطأ حيث يطأ صاحبه ولا يطأ في الشعر من هذا وهو ان يأتي بقافيتين على لفظ واحد ومعنى واحد قال

بن عباس انهم ما احلوا شهرا من الحرم الا حرموا مكانه شهرا من الحرام ولم يحرموا شهرا من الحلال الا احلوا مكانه شهرا من الحرام لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقة لما ذكره الله تعالى فهذا هو المراد من المواطاة ولما بين تعالى كون هذا العمل كفرا ومنكرا قال زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين قال ابن عباس والحسن يريد زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم

قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل

في الاية مسائل

المسئلة الاولى

اعلم انه تعالى لما شرح معايب هؤلاء الكفار وفضائحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم فقال يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم وتقرير الكلام انه تعالى ذكر في الاية السابقة اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل في مقاتلتهم كقوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم وذكر اقبح اعمالهم المنكرة واعمالهم القبيحة في الدين والدنيا وعند هذا لا يبقى للانسان مانع من قتالهم الا مجرد انه يخاف القتل ويحب الحيوة فبين تعالى ان هذا المانع خسيس لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة الاخرة كالقطرة في البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه

المسئلة الثانية

المروي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في غزوة تبوك وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما رجع من الطائف اقام بالمدينة وامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة واينعت واستعظم الناس غزو الروم وهابوه فنزلت هذه الاية قال المحققون وانما استثقل الناس ذلك لوجوه احدها شدة الزمان في الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد الكثير الزائد على ما جرت به عادتهم في سائر الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر في ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك الغزو والله اعلم

المسئلة الثالثة

يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرا ونفيرا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم واذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان لامر واجب عليه واسم ذلك القوم الذين يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم اصله تثاقلتم وبه قرا الاعمش ومعناه تباطأتم ونظيره قوله اداركتم وقوله اطيرنا بك قال صاحب الكشاف وضمن معنى الميل والاخلاد فعدي بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه ونظيره اخلد الى الارض واتبع هواه وقيل المعنى ملتم الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله ما لكم اذا قيل لكم وان كان في الظاهر استفهاما الا ان المراد منه المبالغة في الانكار ثم قال تعالى ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الاخرة الا قليل والمعنى كانه قيل قد ذكرنا الموجبات الكثيرة الداعية الى القتال وقد شرحنا المنافع العظيمة التي تحصل عند القتال وبينا انواع فضائحهم وقبائحهم التي تحمل العاقل على مقاتلتهم وتركوا جميع هذه الامور التي ان تعقوا ذكرها امركم بقتالهم وتعلمون ان طاعة المعبود توجب الثواب العظيم في الاخرة فهل يليق بالعاقل ترك الثواب العظيم في الاخرة لاجل المنفعة اليسيرة الحاصلة في الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا في الاخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة في انفسها ومشوبة بالافات والبليات ومنقطعة عن قريب لا محالة ومنافع الاخرة شريفة عالية خالصة عن كل الافات وذاتية ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا في جنب متاع الاخرة قليل حقير خسيس

المسئلة الرابعة

اعلم ان هذه الاية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لانه تعالى نص على ان تثاقلهم عن الجهاد امر منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا لما كان هذا التثاقل منكرا وليس لقائل ان يقول الجهاد انما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار عليه لانه عليه السلام ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك فقد اوجب الجهاد معهم ومنافع الجهاد مستقصاة في سورة الانفال وانما هو واجب على الكفاية فاذا قام به البعض سقط عن الباقين

المسئلة الخامسة

لقائل ان يقول يا ايها الذين امنوا خطاب مع كل المؤمنين ثم قال ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض فهذا يدل على ان كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل على اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح في ان اجماع الامة حجة الجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور في القران وفي سائر انواع الكلام كقوله اياك اعني واسمعي يا جارة

قوله تعالى

الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير

اعلم انه تعالى لما رغبهم في الاية الاولى في الجهاد بناء على الترغيب في ثواب الاخرة رغبهم في هذه الاية في الجهاد بناء على انواع اخر من الامور المقوية للدواعي وهي ثلثة انواع

الاول

قوله يعذبكم عذابا اليما واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الدنيا وان يكون المراد منه عذاب الاخرة لان الاليم لا يليق الا به وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهي عذاب الدنيا وعذاب الاخرة وقطع منافع الدنيا ومنافع الاخرة الثاني قوله ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم على انه تعالى متكفل بنصره على اعدائه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة بهم وان تخلفوا وقعت النصرة بغيرهم وحصل العتب لهم لئلا يتوهموا ان غلبة اعداء الدين وعز الاسلام لا يحصل الا بهم وليس في النص دلالة على ان ذلك الغير من هم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم التابعون وقال سعيد بن جبير هم ابناء فارس وقال ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست تفسيرا للاية لان الاية ليس فيها اشعار بتلك الوجوه بل حمل ذلك الكلام المطلق على صورة معينة

والرابع قال الاصم معناه انه يخرجه من بين اظهركم من المدينة قال القاضي هذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة فيه على انه صلى الله عليه وسلم ينتقل من المدينة الى غيرها فلا يمتنع ان يظهر الله في المدينة اقواما يعينونه على الغزو ولا يمتنع ان يعينه باقوام من الملائكة ايضا حال كونه هناك

والثالث قوله ولا تضروه شيئا والكناية في قوله ولا تضروه راجعة الى الله تعالى اي لا تضروا الله لانه غني عن العالمين وفي قول الثاني تعود الى الرسول اي لا تضروه لان الله عصمه من الناس ولانه تعالى لا يخذله ان تثاقلتم عنه ثم قال والله على كل شيء قدير وهو تنبيه على شدة الزجر من حيث انه تعالى قادر لا يجوز عليه العجز فاذا توعد بالعقاب فعل

المسئلة الاولى

قال الحسن وعكرمة هذه الاية منسوخة بقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة قال المحققون الصحيح ان هذه الاية خطاب لمن استنفرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينفروا وعلى هذا التقدير فلا نسخ

المسئلة الثانية

قال الجبائي هذه الاية تدل على وعيد اهل الصلوة حيث بين ان المؤمنين ان لم ينفروا يعذبهم عذابا اليما وهو عذاب النار فان ترك الجهاد لا يكون الا من المؤمنين فبطل بذلك قول المرجئة ان اهل الصلوة لا وعيد لهم واذا ثبت الوعيد لهم في ترك الجهاد فكذا في غيره لانه لا قائل بالفرق واعلم ان مسئلة الوعيد ذكرناها بالاستقصاء في سورة البقرة

المسئلة الثالثة

قال القاضي هذه الاية دالة على وجوب الجهاد سواء كان مع الرسول او لا معه لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا ولم يخص ان ذلك القائل هو الرسول او غيره فان قالوا فيجب ان يكون المراد هو الرسول لقوله ويستبدل قوما غيركم ولقوله ولا تضروه شيئا اذ لا يمكن ان يكون المراد بذلك الا الرسول قلنا خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها على ما قررناه في اصول الفقه

قوله تعالى

الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم

اعلم ان هذا ذكر نوع اخر من الترغيب في الجهاد وذلك لانه تعالى ذكر في الاية الاولى انهم ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله ينصره بدليل ان الله نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فههنا اولى وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

لقائل ان يقول كيف يكون قوله فقد نصره الله جوابا للشرط وجوابه ان التقدير الا تنصروه فسينصره من نصره حين لم يكن معه الا رجل واحد والمعنى انه ينصره الان كما نصره في ذلك الوقت [illegible]

المسئلة الثانية

[illegible] ثاني اثنين [illegible] اذ هما في الغار [illegible]

المسئلة الثالثة

[illegible]

عن خده . وعن الحسن كلما ذكر ابو بكر بكى واذا ذكر صحبة الدموع يبسم هو الدموع عن خده . وقيل لما طلع المشركون فوق الغار اشفق ابو بكر على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان نصب اليوم ذهب دين الله فقال صلى الله عليه وسلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخل الغار وضع ابو بكر ثمامه على باب الغار وبعث الله حمامتين فباضتا في اسفله والعنكبوت نسجت عليه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون حول الغار ولا يرون احدا .

المسألة الرابعة دلت هذه الاية على فضيلة ابي بكر رضي الله عنه من وجوه . **الاول** انه صلى الله عليه وسلم لما ذهب الى الغار لاجل انه كان يخاف الكفار من ان يقدموا على قتله فلولا انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا على باطن ابي بكر بانه من المؤمنين المحققين الصادقين الصديقين والا لما صحبه نفسه في ذلك الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره لخافه من ان يدل الاعداء عليه وايضا لخافه من ان يقدم هو على قتله فلما استخلصه لنفسه في تلك الحالة دل انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه على وفق ظاهره . الثاني ان الهجرة كانت باذن الله تعالى وكان في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى شجرة رسول الله اقرب من ابي بكر فلولا ان الله تعالى امره ان يستصحب ابا بكر في تلك الواقعة الصعبة الهائلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله اياه بهذا التشريف دل على منصب عال له في الدين . **الثالث** ان كل من سوى ابي بكر فارقوا رسول الله اما هو فما فارق رسول الله كغيره وما تخلف عنه كغيره بل صبر على مؤانسته وملازمته وخدمته عند هذا الخوف الشديد الذي لم يبق معه احد وذلك يوجب الفضل العظيم . **الرابع** انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعله ثاني محمد صلى الله عليه وسلم حال كونهما في الغار والعلماء اثبتوا انه رضي الله عنه كان ثاني محمد في اكثر المناصب الدينية فانه صلى الله عليه وسلم لما ارسل الى الخلق وعرض الاسلام على ابي بكر آمن ابو بكر ثم ذهب وعرض الاسلام على طلحة والزبير وعثمان بن عفان وجماعة اخرين من اجلة الصحابة والكل آمنوا على يديه . ثم انه جاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ايام قلائل وكان هو رضي الله عنه ثاني اثنين في الدعوة الى الله وايضا كلما وقف رسول الله في غزوة كان ابو بكر يقف في خدمته ولا يفارقه وكان ثاني اثنين في المواقف كلها وكلما صلى رسول الله وقف خلفه وكان ثاني اثنين هناك ولما جلس [illegible] ثاني اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله قام مقامه في امامة الناس في الصلوة وكان ثاني اثنين هناك ايضا وطعن بعض الحمقى من الروافض في هذا الوجه وقال كونه ثاني اثنين للرسول لا يكون اعظم من كون الله رابعا لكل ثلاثة في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم عام في حق الكافر والمؤمن فلما لم يكن هذا المعنى من الله دالا على فضيلة الانسان فلان لا يدل من النبي على فضيلة الانسان كان اولى والجواب ان هذا تعسف بارد لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالعلم والتدبير وكونه مطلعا على ضمير كل احد اما ها هنا المراد بقوله تعالى ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض التعظيم وايضا قد دللنا بالوجوه الثلاثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه كظاهره فاين احد الجانبين من الاخر .

والوجه الخامس من الشرف لهذه الاية ما جاء في الاخبار ان ابا بكر لما حزن قال صلى الله عليه وسلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما ولا شك ان هذا منصب علي ودرجة رفيعة واعلم ان الروافض في الدين كانوا اذا حلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم جبريل وارادوا به ان الرسول وعليا وفاطمة والحسن والحسين اجتمعوا في عباءة يوم المباهلة فجاء جبريل عليه السلام وجعل نفسه سادسا لهم فذكروا ذلك للشيخ الامام الوالد رحمه الله ان القوم هكذا يقولون فقال رحمه الله لكم ما هو خير منه بقوله ما ظنك باثنين الله ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل .

والوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر بكونه صاحبا للرسول وذلك يدل على كمال الفضل قال الحسين بن فضيل البجلي من انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله كان كافرا لان الامة مجمعة على ان المراد من قوله اذ يقول لصاحبه هو ابو بكر وذلك يدل على ان الله وصفه بكونه صاحبا له اعترضوا وقالوا ان الله تعالى وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب والجواب ان هناك وان وصفه بكونه صاحبا له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما ههنا فلما وصفه بكونه صاحبا له ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله معنا فاي مناسبة

بين

بين البابين لولا نظر العداوة . **الوجه السابع** في دلالة هذه الاية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه المعية المعية بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول صلى الله عليه وسلم شرك بين نفسه وبين ابي بكر في هذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه فاسد لزمهم ادخال الرسول فيه وان حملوها على محمل رفيع شريف لزمهم ادخال ابي بكر فيه ونقول بعبارة اخرى دلت الاية على ان ابا بكر كان الله معه وكل من كان الله معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله مع الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر من المتقين المحسنين .

والوجه الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله ان الله معنا يدل على كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان ثاني اثنين اذ هما في الغار وذلك منصب في غاية الشرف .

الوجه التاسع ان قوله لا تحزن نهي عن الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار وذلك يقتضي ان لا يحزن ابو بكر بعد ذلك البتة قبل الموت وعند الموت وبعد الموت .

الوجه العاشر قوله فانزل الله سكينته عليه ومن قال الضمير في عليه عائد الى الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا باطل لوجوه **الاول** ان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات المتقدمة في هذه الاية هو ابو بكر لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه والتقدير اذ يقول محمد لصاحبه ابي بكر لا تحزن وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه والثاني ان الحزن والخوف كان حاصلا لابي بكر لا للرسول فانه صلى الله عليه وسلم كان امنا ساكن القلب بما وعده الله ان ينصره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن صار امنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال الخوف عنه اولى من صرفها الى الرسول مع انه كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس . **الثالث** انه لو كان المراد انزال السكينة على الرسول لوجب ان يقال ان الرسول كان قبل ذلك خائفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمن كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف عن قلب غيره فلو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يقال فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر اولا انه صلى الله عليه وسلم قال لصاحبه لا تحزن ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله فانزل الله سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة بعد قوله صلى الله عليه وسلم لا تحزن ان الله معنا وذلك يدل على ان نزول هذه السكينة مسبوق بحصول هذه السكينة في قلب الرسول ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون هذه السكينة نازلة على قلب ابي بكر . **فان قيل** وجب ان يكون قوله فانزل الله سكينته عليه المراد منه انه انزل سكينته على قلب الرسول صلى الله عليه وسلم والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق الا بالرسول صلى الله عليه وسلم والمعطوف يجب ان يكون مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول وجب في المعطوف عليه ايضا ان يكون عائدا الى الرسول . **قلنا** هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله وتقدير الاية الا تنصروه فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها في واقعة بدر واذا كان الامر كذلك فقد سقط هذا السؤال .

الوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابي بكر من هذه الاية ان الحق الذي لا شك فيه ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة لرسول الله وان عبد الرحمن بن ابي بكر واسماء بنت ابي بكر هما اللذان كانا ياتيانهما بالطعام روي انه صلى الله عليه وسلم قال لقد لبثت انا وصاحبي في الغار بضعة عشر يوما وليس لنا طعام الا التمر وذكروا ان جبريل عليه السلام اتاه وهو جائع فقال هذه اسماء قد اتتك بحيس ففرح رسول الله بذلك واخبر ابا بكر ولما امر الله رسوله بالخروج الى المدينة اظهره لابي بكر فامر ابنه عبد الرحمن ان يشتري جملين ورحلين وكسوتين ويفصل احدهما للرسول صلى الله عليه وسلم فلما قربا من المدينة وصل الخبر الى الانصار فخرجوا مسرعين فخاف ابو بكر انهم لا يعرفون الرسول فظلل رسول الله بثوبه ليعرفوا ان الرسول هو هو فلما دخلوا خرج اليه [illegible] الركب واكرمهم ثم اناخت ناقته بباب ابي ايوب فهذه الروايات من تشريف ابي بكر بالامر .

الوجه الثاني عشر ان رسول الله حين دخل المدينة ما كان معه الا ابو بكر وقالوا لم يحضر معه في ذلك السفر احد الا ابو بكر فلو قدرنا انه توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك السفر لزم ان لا يقوم بامره الا ابو بكر وان لا يكون وصيه على امته الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من الوحي والتنزيل في ذلك الطريق الا ابو بكر وكل ذلك يدل على الفضائل

التالية والدرجات الرفيعة لابي بكر واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الاية وبهذه الواقعة على الطعن في ابي بكر من وجوه حقيرة ضعيفة جارية مجرى اخفاء الشمس بالطين فالاول انه صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر لا تحزن فذلك الحزن ان كان حقا فكيف نهى الرسول عنه وان كان خطأ لزم ان يكون ابو بكر مذنبا وعاصيا في ذلك الحزن والثاني قالوا يحتمل ان يقال انه استخلصه لنفسه لانه كان يخاف منه انه لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه وان يوقفهم على اسراره ومعانيه فاخذه مع نفسه دفعا لهذا الشر والثالث انه وان دلت هذه الاية على فضل ابي بكر الا انه امر عليا ان يضطجع على فراشه ومعلوم ان الاضطجاع على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك الليلة الظلماء مع كون الكفار قاصدين قتل رسول الله تعريض النفس للفداء فهذا العمل من علي اعلى واعظم من كون ابي بكر صاحبا للرسول فهذه جملة ما ذكروه في هذا الباب والجواب عن الاول ان ابا علي الجبائي لما حكى عنهم تلك الشبهة قال فيقال لهم يجب في قوله تعالى لموسى لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان عاصيا في خوفه وذلك طعن في الانبياء ويجب في قوله تعالى في ابرهيم حيث قالت الملائكة له لا تخف في قصة العجل المشوي مثل ذلك وفي قولهم للوط لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك مثل ذلك فاذا قالوا ان ذلك الخوف انما حصل بمقتضى البشرية وانما ذكر الله تعالى ذلك في قوله لا تخف ليفيد الامن وفراغ القلب قلنا لهم في هذه المسئلة كذلك فان قالوا اليس انه تعالى قال والله يعصمك من الناس فكيف خاف مع سماع هذه الاية فنقول هذه الاية انما نزلت في المدينة وهذه الواقعة سابقة على نزولها وايضا فهب انه كان امنا على عدم القتل ولكنه ما كان امنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم فانا لو قدرنا ان ابا بكر ما كان خائفا لقالوا انه فرح بسبب وقوع الرسول في البلاء ولما خاف وبكى قالوا هذا السؤال فهذا السؤال الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون الحق وانما مقصودهم محض الطعن والجواب عن الثاني ان الذي قالوه اخس من شبهات السوفسطائية فان ابا بكر لو كان قاصدا له لصاح بالكفار عند وصولهم الى باب الغار وقال لهم نحن ههنا وقال ابنه وابنته عبد الرحمن واسما للكفار نحن نعرف مكان محمد فندلكم عليه ونسال الله العصمة من عصبية تحمل الانسان على مثل هذا الكلام الركيك والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع علي بن ابي طالب عليه السلام في تلك الليلة على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة عظيمة ومنصب رفيع الا انا ندعي ان مصاحبة ابي بكر مع الرسول اعلى منه واشرف وبيانه من وجوه الاول ان ابا بكر كان حاضرا في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلي كان غائبا والحاضر اعلى حالا من الغائب الثاني ان عليا ما تحمل المحنة الا في تلك الليلة اما بعدها لما عرفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم غاب تركوه ولم يتعرضوا له اما ابو بكر فانه بسبب كونه مع محمد صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام في الغار كان في اشد اسباب المحنة وكان بلاؤه اشد الثالث ان ابا بكر كان مشهورا فيما بين الناس بانه يرغب الناس في دين محمد صلى الله عليه وسلم ويدعوهم اليه وشاهدوا منه انه دعا جماعة من اكابر الصحابة الى ذلك الدين وانهم انما قبلوا ذلك الدين بسبب دعوته وكانوا يخاصمونه بقدر الامكان وكان يذب عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالنفس والمال واما علي بن ابي طالب عليه السلام فانه كان في ذلك الوقت صغير السن وما ظهر عنه الا دعوة بالدليل والحجة ولا جهاد بالسيف والسنان لان محاربته مع الكفار انما ظهرت بعد انتقالهم الى المدينة بمدة مديدة بعد الهجرة فما ظهر منه شيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك كان غضب الكفار على ابي بكر لا محالة اشد من غضبهم على علي ولهذا السبب لما عرفوا ان المضطجع على ذلك الفراش هو علي لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب ولا الم فعلمنا ان خوف ابي بكر على نفسه في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم اشد من خوف علي فكانت تلك الدرجة افضل واكمل فهذا ما نقوله في هذا الباب على سبيل الاختصار واما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها فاعلم ان تقدير الاية ان الا تنصروه فقد نصره الله ذلك بدليل صورتين الصورة الاولى انه قد نصره في واقعة الهجرة اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والصورة الثانية واقعة بدر وهي المراد من قوله وايده بجنود لم تروها لانه تعالى انزل الملائكة يوم بدر وايد رسوله بهم وقوله وايده بجنود لم تروها معطوف على قوله فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثم قال وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والمعنى انه تعالى جعل يوم بدر كلمة الشرك سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هي العليا وهي قوله لا اله الا الله قال

الواحدي

الواحدي والاختيار في قوله وكلمة الله الرفع وهي قراءة العامة على الاستئناف قال الفراء ويجوز وكلمة الله بالنصب ولا احب هذه القراءة لانه لو نصب لكان الاجود ان يقال وكلمته هي العليا الا ترى انك تقول اعتق ابوك غلام ابيه ثم قال والله عزيز حكيم اي قاهر غالب لا يفعل الا الصواب

قوله تعالى

انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون

اعلم انه تعالى لما توعد من لا ينفر مع الرسول وضرب له من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا الامر الجزم فقال انفروا خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة التي يخف عليكم الجهاد او على الصفة التي يثقل وهذا الوصفان يدخل تحتهما اقسام كثيرة والمفسرون ذكروها الاول خفافا في النفور لنشاطكم له وثقالا عنه لمشقته عليكم الثاني خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتها الثالث خفافا من السلاح وثقالا منه الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا السادس مهازيل وسمانا السابع صحاحا ومراضا والصحيح ما ذكرنا اذ الكل داخل فيه لان الوصف المذكور وصف كلي يدخل فيه كل هذه الجزئيات قيل يتناولون انكر الامر ويتناول جميع الناس حتى المرضى والعاجزين قلنا ظاهره يقتضي ذلك الا انه تعالى قال ليس على الضعفاء ولا على المرضى وقال ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج وقال مجاهد ان ابا ايوب شهد بدرا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يتخلف عن غزوات المسلمين ويقول قال الله انفروا خفافا وثقالا فلا اجدني الا خفيفا او ثقيلا وعن صفوان بن عمرو قال كنت واليا على حمص فلقيت شيخا قد سقط حاجباه من اهل دمشق على راحلته يريد الغزو فقلت يا عم انت معذور عند الله فرفع حاجبيه وقال يا ابن اخي استنفرنا الله خفافا وثقالا الا انه من يحبه الله يبتليه وعن الزهري خرج سعيد بن المسيب الى الغزو وقد ذهبت احدى عينيه فقيل له انك عليل صاحب ضرر فقال استنفر الله الخفيف والثقيل فان عجزت عن الجهاد كثرت السواد وحفظت المتاع وقيل للمقداد بن الاسود وهو يريد الغزو انت معذور فقال انزل علينا سورة براءة انفروا خفافا وثقالا واعلم ان القائلين بهذا القول الذي قررناه يقولون هذه الاية صارت منسوخة بقوله تعالى ليس على الاعمى حرج وقال عطاء الخراساني هو منسوخ بقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة ولقائل ان يقول اتفقوا على ان هذه الايات نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على انه صلى الله عليه وسلم خلف النساء وخلف من الرجال اقواما وذلك يدل على ان هذا الوجوب ليس على الاعيان لكنه من فروض الكفايات فمن امره الرسول بان يخرج لزمه ذلك خفافا وثقالا ومن امره بان يبقى هناك لزمه ان يبقى وان يترك النفير وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى التزام النسخ ثم قال تعالى وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله وفيه قولان الاول ان هذا يدل على ان الجهاد انما يجب على من له المال والنفس فيدل على انه من لم يكن له نفس سليمة صالحة للجهاد ولا مال يقوي به على تحصيل الات الجهاد لم يجب عليه الجهاد والقول الثاني ان الجهاد يجب بالنفس فاذا انفرد وجب عليه وبالمال اذا ضعف عن الجهاد بنفسه فيلزم على هذا القول فمن عجز ان يستنيب من يغزو بنفقته من عنده فيكون مجاهدا بماله لما تعذر عليه بنفسه وقد ذهب الى هذا القول كثير من العلماء ثم قال تعالى ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فان قيل كيف يصح ان يقال الجهاد خير من القعود عنه ولا خير في القعود عنه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان لفظ خير يستعمل في معنيين احدهما بمعنى هذا خير من ذلك والثاني انه خير في نفسه كقوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير وقوله وانه لحب الخير لشديد ويقال الثريد خير من الله اي هو خير في نفسه وقد حصل من الله فقوله ذلكم خير لكم المراد هذا الوجه الثاني وعلى هذا الوجه يسقط السؤال والوجه الثاني سلمنا ان المراد منه خير من غيره الا ان التقدير ان ما تستفيدونه بالجهاد من نعيم الاخرة خير مما تستفيدونه بالقاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم بها ولذلك قال تعالى ان كنتم تعلمون ان ما يحصل من الخيرات في الاخرة على الجهاد لا يدرك الا بالتامل ولا يعرفه الا المؤمن الذي عرف بالدليل ان القول بالقيمة حق وان القول بالثواب والعقاب صدق

قوله تعالى

لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون

اعلم انه تعالى لما بالغ في ترغيبهم في الجهاد وكان تقدم ذكر قوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض عاد الى تقرير كونهم متثاقلين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك وفي الاية مسائل

المسألة الاولى العرض ما عرض لك من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر قال الزجاج فيه محذوف والتقدير لو كان المدعو اليه سفرا قاصدا فحذف اسم كان لدلالة ما تقدم عليه وقوله وسفرا قاصدا قال الزجاج اي سهلا قريبا وانما قيل لمثل هذا القاصد لان المتوسط بين الافراط والتفريط يقال له مقتصد قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد وتحقيقه ان المتوسط بين الكثرة والقلة يقصده كل احد فسمي قاصدا وتفسير القاصد ذو قصد كقولهم لابن وتامر ورابح وقوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة بعد مسير الى ارض بعيدة يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الاسم انه يشق على الانسان سلوكها ونقل صاحب الكشاف عن عيسى بن عمر انه قرأ بعدت عليهم الشقة بكسر العين والشين

المسألة الثانية هذه الآية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك ومعنى الكلام انه لو كانت المنافع قريبة والسفر قريبا لاتبعوك طمعا منهم في الفوز بتلك المنافع ولكن طال السفر وكانوا كالآيسين من الفوز بالغنيمة بسبب انهم كانوا يستعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم اخبر تعالى انه اذا رجع من الجهاد يجدهم يحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم اما عند ما يعاتبهم بسبب التخلف واما ابتداء على طريقة اقامة العذر في التخلف ثم بين تعالى انهم يهلكون انفسهم بسبب ذلك الكذب والنفاق وهذا يدل على ان الايمان الكاذبة توجب الهلاك ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اليمين الغموس تدع الديار بلاقع ثم قال والله يعلم انهم لكاذبون في قولهم ما كنا نستطيع الخروج فانهم كانوا مستطيعين على الخروج

المسألة الثالثة دلت الآية على ان قوله انفروا خفافا وثقالا انما يتناول من كان قادرا متمكنا اذ لو لم تكن الاستطاعة معتبرة في حصول ذلك التكليف لما امكنهم جعل عدم الاستطاعة عذرا في التخلف

المسألة الرابعة استدل ابو علي الجبائي بهذه الآية على بطلان ان الاستطاعة مع الفعل فقال لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج الى القتال لم يكن مستطيعا للقتال ولو كان الامر كذلك لكانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما كذبهم الله في هذا القول علمنا ان الاستطاعة قبل الفعل واستدل الكعبي بهذا الوجه ايضا وسأل نفسه لم لا يجوز ان يكون المراد انه ما كان لهم زاد وراحلة وما ارادوا به نفي القدرة واجاب انه كان من لا راحلة له يعذر في ترك الخروج فمن لا استطاعة له اولى بالعذر وايضا فالظاهر من الاستطاعة قوة البدن دون وجود المال واذا اريد به المال فانما يراد لانه يعين على ما يفعله الانسان بقوة البدن فلا معنى لترك الحقيقة من غير ضرورة واجاب اصحابنا بان المعتزلة سلموا ان القدرة على الفعل لا تتقدم الا بوقت واحد فاما ان يتقدم عليه باوقات كثيرة فذلك ممتنع فالانسان الجالس في مكان لا يكون قادرا في هذا الزمان ان يفعل فعلا في مكان بعيد عنه بل انما يقدر ان يفعل فعلا في المكان الملاصق لمكانه فاذا ثبت ان القدرة عند القوم لا تتقدم الفعل الا بزمان واحد فالقوم الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا قادرين على اصول المعتزلة فيلزمهم من هذه الآية ما الزموه علينا وعند هذا يجب علينا وعليهم ان نحمل الاستطاعة على الزاد والراحلة وحينئذ يسقط الاستدلال

المسألة الخامسة قالوا الرسول صلى الله عليه وسلم اخبر عنهم انهم سيحلفون وهذا اخبار عن غيب يقع في المستقبل والامر لما وقع كما اخبر كان هذا اخبارا عن الغيب فكان معجزا

قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين اعلم انه تعالى بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك انه تخلف قوم عن ذلك الغزو وليس فيه بيان ان ذلك التخلف كان باذن الرسول ام لا فلما قال بعده عفا الله عنك لم اذنت لهم دل هذا على ان فيهم من تخلف باذنه وفيه مسائل

المسألة الاولى احتج بعضهم بهذه الآية على صدور الذنب عن الرسول من وجهين الاول انه تعالى قال عفا الله عنك والعفو يستدعي سابقة الذنب والثاني انه تعالى قال لم اذنت لهم وهذا استفهام بمعنى الانكار فدل هذا على ان ذلك الاذن كان معصية وذنبا قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنان فعلهما الرسول صلى الله عليه وسلم لم يؤمر فيهما بشيء اذنه للمنافقين واخذه الفداء من الاسارى فعاتبه الله كما تسمعون والجواب عن الاول لا نسلم ان قوله عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز ان يقال ان ذلك يدل على مبالغة الله في تعظيمه وتوقيره كما يقول الرجل لغيره اذا كان معظما عنده عفا الله عنك ما صنعت في امري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي وعافاك الله ما عرفت حقي فلا يكون غرضه من هذا الكلام الا مزيد التبجيل والتعظيم

زناد

وقال علي بن الجهم فيما خاطب به المتوكل وقد امر بنفيه

عفا الله عنك الا حرمة • تجود بفضلك ان ابعدا •
الم تر عبدا عدا طوره • ومولى عفا ورشيدا هدى •
اقلني اقالك من لم يزل • يقيك ويصرف عنك الاذى •

والجواب عن الثاني ان يقال لا يجوز ان يكون المراد بقوله لم اذنت لهم الانكار لانا نقول اما ان يكون صدر عن الرسول ذنب في هذه الواقعة او لم يصدر عنه ذنب فان قلنا انه ما صدر عنه ذنب امتنع على هذا التقدير ان يكون قوله لم اذنت لهم انكارا عليه وان قلنا انه كان قد صدر عنه ذنب فقوله عفا الله عنك يدل على حصول العفو عنه وبعد حصول العفو عنه يستحيل ان يتوجه الانكار عليه فثبت انه على جميع التقادير يمتنع ان يقال ان قوله لم اذنت لهم يدل على كون الرسول مذنبا وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا يحمل قوله لم اذنت لهم على ترك الاولى والاكمل لا سيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا

المسألة الثانية من الناس من قال ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقائع واحتج عليه بان قوله فاعتبروا يا اولي الابصار امر لاولي الابصار بالاعتبار والاجتهاد والرسول كان سيد اهل الابصار وكان داخلا تحت هذا الامر ثم اكدوا ذلك بهذه الآية فقالوا انه اما ان يقال انه تعالى اذن له في ذلك الاذن او منعه عنه او ما اذن له فيه ولا منعه عنه والاول باطل والا لامتنع ان يقول له لم اذنت لهم والثاني باطل ايضا لان على هذا التقدير يلزم ان يقال انه حكم بغير ما انزل الله فيلزم دخوله تحت قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون وذلك باطل بصريح العقل فلم يبق الا القسم الثالث وهو انه صلى الله عليه وسلم انما اذن في تلك الواقعة من تلقاء نفسه فاما ان يكون مبنيا على الاجتهاد او ما كان كذلك والثاني باطل لانه حكم بمجرد التشهي وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات فلم يبق الا انه عليه الصلوة والسلام اذن في تلك الواقعة بناء على الاجتهاد وذلك يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد فان قيل هذا يدل على انه لا يجوز له الحكم بالاجتهاد لانه تعالى منعه من هذا الحكم بقوله لم اذنت لهم قلنا انه تعالى ما منعه من ذلك الاذن مطلقا لانه قال حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والحكم الممدود الى غاية بكلمة حتى يجب انتهاؤه عند حصول تلك الغاية فهذا يدل على صحة قولنا فان قالوا فلم لا يجوز ان يكون المراد من ذلك التبيين هو التبيين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتموه محتمل الا ان على التقدير الذي ذكرتم يصير تكليفه ان لا يحكم البتة وان يصبر حتى ينزل الوحي ويظهر النص فلما ترك ذلك كان ذلك كبيرة وعلى التقدير الذي ذكرناه كان ذلك الخطأ خطأ واقعا في الاجتهاد فيدخل تحت قوله من اجتهد فاخطأ فله اجر واحد فكان حمل الكلام عليه اولى

المسألة الثالثة دلت هذه الآية على وجوب الاحتراز عن العجلة ووجوب التثبت والتاني وترك الاغترار بظواهر الامور والمبالغة في التفحص حتى يمكنه ان يعامل كل فريق بما يستحقه من التقريب والابعاد

المسألة الرابعة قال قتادة عاتبه الله كما تسمعون في هذه الآية ثم رخص له في سورة النور فقال فاذا استأذنوك لبعض شانهم فأذن لمن شئت منهم

المسألة الخامسة قال ابو مسلم الاصفهاني في قوله لم اذنت لهم ليس فيه ما يدل على ان ذلك الاذن فيماذا فيحتمل ان بعضهم استأذن في القعود فاذن ويحتمل ان بعضهم استأذن في الخروج فاذن مع انه ما كان خروجهم معه صوابا لاجل انهم كانوا عيونا للمنافقين على المسلمين وكانوا يثيرون الفتن ويبغونكم الفتنة فلهذا السبب ما كان خروجهم مع الرسول مصلحة قال القاضي هذا بعيد لان هذه الآية نزلت في غزوة تبوك على وجه الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين وايضا ما بعد هذه الآية يدل على ذم القاعدين وبيان حالهم

قوله تعالى لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم والله عليم بالمتقين انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين في الآية مسائل

المسألة الاولى قال ابن عباس قوله لا يستأذنك اي بعد غزوة تبوك وقال الباقون هذا لا يجوز لان ما قبل هذه الآية وما بعدها وردت في قصة تبوك والمقصود من هذا الكلام

تمييز المؤمنين من المنافقين فان المؤمن متى امر بالخروج الى الجهاد بادر اليه ولم يتوقف والمنافق يتوقف ويتبلد ويأتي بالعلل والاعذار وهذا المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ المستقبل او الماضي والمقصود انه تعالى جعل علامة النفاق في ذلك الوقت الاستئذان **المسألة الثانية** قوله لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا فيه محذوف والتقدير في ان يجاهدوا الا انه حسن الحذف لظهوره ثم ههنا قولان **الاول** اجرا هذا الكلام على ظاهره من غير اضمار آخر وعلى هذا التقدير فالمعنى انه ليس من عادة المؤمنين ان يستأذنوك في ان يجاهدوا وكان الاكابر من المهاجرين والانصار يقولون لا نستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد فان ربنا ندبنا اليه مرة بعد اخرى فاي فائدة في الاستئذان وكانوا بحيث لو امرهم الرسول بالقعود لشق عليهم ذلك الا ترى ان علي بن ابي طالب عليه السلام لما امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يبقى في المدينة شق عليه ذلك ولم يرض الا ان قال له الرسول انت مني بمنزلة هرون من موسى **والقول الثاني** انه لا بد ههنا من اضمار آخر قالوا لان ترك الاستئذان للامام في الجهاد غير جائز وهؤلاء ذمهم الله في ترك هذا الاستئذان فثبت انه لا بد من الاضمار والتقدير لا يستأذنك هؤلاء في ان لا يجاهدوا الا انه حذف حرف النفي ونظيره قوله يبين الله لكم ان تضلوا والذي دل على هذا المحذوف ان ما قبل الآية وما بعدها يدل على ان حصول هذا الذم انما كان على الاستئذان في القعود والله اعلم ثم قال تعالى انما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون وفيه مسائل **المسألة الاولى** بين ان هذا الاستئذان لا يصدر الا عند عدم الايمان بالله واليوم الآخر ثم لما كان عدم الايمان قد يكون بسبب الشك فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه بين تعالى ان عدم ايمان هؤلاء انما كان بسبب الشك والريب وهذا يدل على ان الشاك المرتاب غير مؤمن بالله وههنا سؤالات **السؤال الاول** ان العلم اذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في الدليل يوجب الشك في المدلول ووقوع الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يكفي في حصول الشك في صحة الدليل فهذا يقتضي ان الرجل المؤمن اذا وقع له سؤال او اشكال في مقدمة من مقدمات دليله ان يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي ان يخرج المؤمن عن ايمانه في كل لحظة بسبب انه يخطر بباله سؤال واشكال ومعلوم ان ذلك باطل فثبت ان الايمان ليس الا بالدليل بل بالتقليد كان مؤمنا فصارت هذه الآية دالة على ان الاصل في الايمان هو التقليد من هذا الوجه **والجواب** ان المسلم وان عرض له الشك في صحة بعض مقدمات دليل واحد الا ان سائر الدلائل سليمة عن الطعن فلهذا السبب يبقى ايمانه دائما مستمرا **السؤال الثاني** الكرامية ان اصحابكم يقولون انا مؤمن ان شاء الله وذلك يقتضي حصول الشك والجواب انا استقصينا في تحقيق هذه المسألة في سورة الانفال في تفسير قوله اولئك هم المؤمنون حقا **المسألة الثانية** قالت الكرامية الايمان هو مجرد الاقرار لانه تعالى شهد عليهم في هذه الآية بانهم ليسوا مؤمنين **المسألة الثالثة** قوله وارتابت قلوبهم يدل على ان محل الريب هو القلب فقط ومتى كان محل الريب هو القلب كان محل المعرفة والايمان ايضا هو القلب لان محل احد الضدين يجب ان يكون محلا للضد الآخر ولهذا السبب قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واذا كان محل المعرفة والنكرة القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والبواقي تبع له **المسألة الرابعة** قوله فهم في ريبهم يترددون معناه ان الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والاثبات وغير حاكم باحد الطرفين ولا جازم باحد النقيضين وتقريره ان الاعتقاد اما ان يكون جازما او لا يكون جازما فالجازم ان كان غير مطابق فهو الجهل وان كان مطابقا فان كان بدليل فهو العلم والا فهو اعتقاد المقلد وان كان غير جازم فان كان احد الطرفين راجحا فهو الراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وان اعتدل الطرفان فهو الريب والشك وحينئذ يبقى الانسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو ارادوا الخروج لاعدوا له عدة قرئ عدة وقرئ ايضا عده بحذف التاء ... قال ابن عباس يريد من الماء والزاد والراحلة لان سفرهم كان في زمان شديد وتركهم العدة دليل على انهم ارادوا التخلف وما ارادوا الخروج وهذا اشارة الى انهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الاهبة والعدة ثم قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسائل

الم

المسألة الاولى الانبعاث الانطلاق في الامر يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لامر كذا فانبعث اي نفذ فيه والتثبيط رد الانسان عن الفعل الذي يهم به والمعنى انه تعالى كره خروجهم مع الرسول فصرفهم عنه **فان قيل** خروجهم مع الرسول اما ان يقال انه كان مفسدة او يقال انه كان مصلحة فان قلنا انه كان مفسدة فلم عاتب الرسول في اذنه اياهم في القعود وان قلنا انه كان مصلحة فلم قال انه تعالى كره انبعاثهم وخروجهم **والجواب** ان الصحيح ان خروجهم مع الرسول ما كان مصلحة بدليل انه تعالى صرح بعد هذه الآية وشرح تلك المفاسد وهو قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا بقي ان يقال فلما كان الاصوب الاصلح ان لا يخرجوا فلم عاتب الرسول في الاذن فنقول قد حكينا عن ابي مسلم انه قال ليس في قوله لم اذنت لهم انه صلى الله عليه وسلم كان قد اذن لهم في القعود بل يحتمل ان يقال انهم استأذنوه في الخروج معه فاذن لهم وعلى هذا التقدير فانه يسقط السؤال قال ابو مسلم والدليل على صحة ما قلناه ان هذه الآية دلت على ان خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك العتاب على انه صلى الله عليه وسلم اذن لهم في الخروج معه وتأكد ذلك بسائر الآيات منها قوله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ومنها قوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا فهذا دفع هذا السؤال على طريقة ابي مسلم **والوجه الثاني** من الجواب ان نسلم ان العتاب في قوله لم اذنت لهم انما توجه لانه صلى الله عليه وسلم اذن لهم في القعود فنقول ذلك العتاب ما كان لاجل ان ذلك القعود كان مفسدة بل لاجل ان اذنه صلى الله عليه وسلم بذلك القعود مفسدة وبيانه من وجوه **الاول** انه صلى الله عليه وسلم اذن قبل اتمام التفحص واكمال التأمل والتدبر ولهذا السبب قال تعالى لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين **الثاني** ان التقدير انه صلى الله عليه وسلم ما كان يأذن لهم في القعود فهم كانوا يقعدون من تلقاء انفسهم وكان يصير ذلك القعود علامة على نفاقهم واذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم ولم يغتروا بقولهم فلما اذن الرسول في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا وفاتت تلك المصالح **والثالث** انهم لما استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب عليهم وقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه الله تعالى في آخر هذه الآية وهو قوله وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم انهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد اذن لنا فقال تعالى لم اذنت لهم اي لم ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي امكنهم ان يتوسلوا به الى تحصيل غرضهم **الرابع** ان الذين يقولون الاجتهاد غير جائز على الانبياء عليهم الصلوة والسلام قالوا انه انما اذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز لانهم لما تمكنوا من الوحي كان الاقدام على الاجتهاد مع التمكن من الوحي جاريا مجرى الاقدام على الاجتهاد مع حصول النص فكما ان هذا غير جائز فكذا ذلك **المسألة الثانية** قالت المعتزلة البصرية الآية دالة على انه تعالى كما هو موصوف بصفة المريدية فكذلك هو موصوف بصفة الكارهية بدليل قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم قال اصحابنا معنى كره الله تعالى اراد عدم ذلك الشيء قالت البصرية العدم لا يصلح ان يكون متعلق الارادة وذلك لان الارادة عبارة عن صفة تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر والعدم نفي محض وايضا فالعدم المستمر لا تعلق للارادة بالعدم به لان تحصيل الحاصل محال وجعل المعدوم معدوما محال فثبت ان تعلق الارادة بالعدم محال فامتنع القول بان المراد من الكراهة ارادة العدم اجاب اصحابنا بانا نفسر الكراهة في حق الله بارادة ضد ذلك الشيء فقوله تعالى اراد منهم السكون نوع التعبير عن هذه الارادة بكونه تعالى كارها خروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا في مسألة القضاء والقدر بقوله تعالى فثبطهم اي فكسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث وحاصل الكلام فيه لا يتم الا اذا فسرناه بالحق وهو ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي اليه فاذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه ثم ان حصول تلك الداعية جازمة او فاترة ان كانت من العبد لزم التسلسل وان كانت من الله فحينئذ لزم المقصود لان تقوية الداعية ليست الا من الله ومتى حصلت تلك التقوية لزم حصول الفعل وحينئذ يصح قولنا في مسألة القضاء والقدر ثم انه تعالى ختم الآية بقوله وقيل اقعدوا مع القاعدين وفيه مسائل **المسألة الاولى** المقصود منه التنبيه على ذمهم والحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شأنهم القعود في البيوت وهم القاعدون والخالفون والخوالف على ما ذكره في قوله رضوا بان يكونوا مع الخوالف **المسألة الثانية**

اختلفوا في ان هذا القول ممن كان فيحتمل ان يكون القائل بذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل ان يكون ذلك بعضهم قال ذلك لبعض لما ارادوا الاجتماع على التخلف لان من سوء الفساد عنت [?] الكفر باشكاله ويحتمل ان يكون القائل هو الرسول صلى الله عليه وسلم لما اذن لهم في التخلف مما به [?] ويحتمل ان يكون القائل هو الله سبحانه لانه تعالى كره خروجهم للافساد وكان المراد ان كثير منهم من تعذره [?] الله انما تكرم على هذا الوجه فامرهم بالقعود عن هذا الخروج ذي المخصوص ثم بين ذلك بقوله تعالى بعد ذلك لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولا وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين اعلم انه تعالى بين في هذه الاية انواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلاثة **الاول** قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا وفيه مسائل **المسلة الاولى** الخبال الشر والفساد في كل شيء ومنه يسمى العته بالخبل والمعتوه المخبول وللمفسرين عبارات قال الكلبي الا شرا وقال يمان الا مكرا وقيل الا عنتا وقال الضحاك الا غدرا وقيل الخبال الاضطراب في الراي وذلك بتزيين امر لقوم وتقبيحه لقوم اخرين ليختلفوا ويتفرق كلمتهم **المسلة الثانية** قال بعض النحويين قوله الا خبالا من الاستثنا المنقطع وهو ان لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه كقولك ما زادوكم خيرا الا خبالا وههنا المستثنى منه غير مذكور واذا لم يذكر وقع الاستثنا من اعم العام وهو الشيء فكان متصلا والتقدير ما زادوكم شيئا الا خبالا **المسلة الثالثة** قالت المعتزلة انه تعالى بين في الاية الاولى انه كره انبعاثهم وبين في هذه الاية انه انما كره ذلك الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة وذلك يدل على انه تعالى يكره الشر والفتنة والفساد على الاطلاق ولا يرضى الا بالخير ولا يريد الا الطاعة النوع الثاني من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله تعالى ولا وضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفي الايضاع قولان نقلهما الواحدي **الاول** وهو قول اكثر اهل اللغة ان الايضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا يقال وضع البعير اذا عدا واوضعه الراكب اذا حمله عليه قال الفراء العرب تقول وضعت الناقة واوضع الراكب وربما قالوا للراكب وضع والقول الثاني وهو قول الاخفش وابي عبيد انه يجوز ان يقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد وضع ناقته روى ابو عبيد ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة واوضع في وادي محسر قال لبيد

ارانا موضعين لحتم غيب • ونسحر بالطعام وبالشراب •

اراد مسرعين ولا يجوز ان يريد موضعين الابل لانه لم يرد السير في الطريق وقال عمر بن ابي ربيعة

تبالهن بالعرفان لما عرفنني • وقلن امرؤ باغ اكل واوضعا •

قال الواحدي والاية تشهد لقول الاخفش وابي عبيد واعلم ان على القولين فالمراد من الاية السعي بين المسلمين بالتضريب والنمائم فان اعتبرنا القول الاول كان المعنى ولا وضعوا ركائبهم بينكم والمراد الاسراع بالنمائم لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبرنا القول الثاني كان المراد انهم يسرعون في هذا التضريب **المسلة الثانية** نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرا ولا رقصوا من رقصت الناقة رقصا اذا اسرعت وارقصتها وقرئ ولا وفضوا **فان قيل** كيف كتب في المصحف ولا اوضعوا بزيادة الف اجاب صاحب الكشاف بان الفتحة كانت الفا قبل الخط العربي والخط العربي اخترع قريبا من نزول القران وقد بقي من ذلك الالف اثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحها الفا اخرى ونحوه اولا اذبحنه المسلة الثالثة قوله خلالكم اي فيما بينكم ومنه قوله وفجرنا خلالهما نهرا وقوله فجاسوا خلال الديار واصله من الخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه قوله تعالى فترى الودق يخرج من خلاله وقرئ من خلله وهو مخارج صب القطر وقال الاصمعي تخللت القوم اذا دخلت بين خللهم وخلالهم ويقال جلسنا خلال بيوت الحي وخلال دورهم اي جلسنا بين البيوت ووسط الدور واذا عرفت هذا فنقول قوله ولا وضعوا خلالكم اي بالنميمة والافساد وقوله يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم قال الاصمعي ابغني كذا اي اطلبه لي ومعنى ابغني وابغ لي سواء واذا قال ابغني فمعناه اعني على ما تبغيه ومعنى الفتنة ههنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل الكلام هو انهم لو خرجوا فيكم ما زادوهم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الراي وهو من اعظم

الامور

الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لانه عند حصول الاختلاف في الراي يحصل الانهزام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا يقتصرون على ذلك بل يمشون بينكم بالنميمة فيكون الافساد اكثر وهو المراد بقوله ولا وضعوا خلالكم النوع الثالث قوله تعالى وفيكم سماعون لهم وفيه قولان الاول المراد فيكم عيون لهم ينقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد والثاني قال قتادة فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا القوا اليهم انواعا من الكلمات الموحشة لضعفاء القلب قبلوها وفتروا بسببها عن القيام بامر الجهاد كما ينبغي **فان قيل** كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ونيتهم في الجهاد قلنا لا يمتنع فيمن قرب عهده بالاسلام ان يؤثر قول المنافقين فيهم ولا يمتنع كون بعض الناس مجبولين على الجبن والفشل وضعف القلب فيؤثر قولهم فيهم ولا يمتنع ان يكون بعض المسلمين من اقارب رؤسا المنافقين فينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم فلهذا السبب يؤثر قول اولئك الاكابر من المنافقين فيهم ولا يمتنع ايضا ان يقال المنافقون على قسمين منهم من يقتصر على النفاق ولا يسعى في الارض بالفساد ومنهم من ينافق ويسعى في الارض بالفساد ثم ان الفريق الثاني من المنافقين يحملون الفريق الاول على السعي بالفساد بسبب القا الشبهات والاراجيف اليهم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله عليم بالظالمين الذين ظلموا انفسهم بسبب كفرهم ونفاقهم وظلموا غيرهم بسبب انهم سعوا في القا غيرهم في وجوه الافات والمخافات والله اعلم ○

قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور حتى جا الحق وظهر امر الله وهم كارهون ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني الا في الفتنة سقطوا وان جهنم لمحيطة بالكافرين

اعلم ان المراد في هذه الاية نوع اخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم فقال لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الامور اي من قبل واقعة تبوك قال ابن جريج هو ان اثني عشر رجلا من المنافقين وقفوا على ثنية الوداع ليلة العقبة ليفتكوا بالنبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي يوم احد حين انصرف عن النبي صلى الله عليه وسلم مع اصحابه وقيل طلبوا صد اصحابك عن الدين وردهم الى الكفر وتخذيل الناس عنك ومعنى الفتنة هو الاختلاف الموجب للفرقة بعد الالفة وهو الذي طلبه المنافقون للمسلمين فسلمهم الله منه وقوله وقلبوا لك الامور تقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبير والتامل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك والكيد بك يقال للرجل المتصرف في وجوه الحيل حول قلب اي يتقلب في وجوه الحيل ثم قال تعالى حتى جا الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هؤلا المنافقين كانوا مواظبين على وجوه الكيد والمكر واثارة الشر وتنفير الناس عن قبول الدين حتى جا الحق الذي كان في حكم الغائب والمراد منه القران ودعوة محمد صلى الله عليه وسلم وظهر امر الله الذي كان كالمستور والمراد بامر الله الاسباب التي اظهرها الله تعالى وجعلها مؤثرة في قوة شرع محمد صلى الله عليه وسلم وهم لها كارهون اي وهم يكرهون مجي هذا الحق وظهور امر الله كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وكيدهم ومبالغتهم في اثارة الشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكيد فالله تعالى رده في نحرهم وقلب مرادهم واتى بضد مقصودهم فلما كان الامر كذلك في الماضي فكذا يكون في المستقبل ثم قال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يريد ائذن لي في القعود ولا تفتني بسبب الامر بالخروج وذكروا فيه وجوها **الاول** لا تفتني اي لا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تاذن لي فانك ان منعتني من القعود وخالفت امرك اثمت فاذن لي فعلى هذا التقدير يحتمل ان يكونوا ذكروه على سبيل السخرية وان يكونوا ايضا ذكروه على سبيل الجد بان كان ذلك المنافق قد كان يغلب على ظنه كون محمد عليه الصلوة والسلام صادقا وان كان غير قاطع بذلك والثاني لا تفتني اي لا تلقني في الهلاك فان الزمان زمان شدة الحر ولا طاقة لي بها **والثالث** لا تفتني فاني ان خرجت معك هلك مالي وعيالي والرابع قال الجد بن قيس قد علمت الانصار اني مشتهر بالنسا فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نسا الروم ولكني اعينك بمال فاتركني وقرئ ولا تفتني من افتنه الا في الفتنة سقطوا اي المعنى انهم يحترزون عن الوقوع في الفتنة وهم في الحال ما وقعوا الا في الفتنة فان اعظم انواع الفتنة الكفر بالله ورسوله والتمرد عن قبول التكليف وايضا فانهم يعيشون [?] خائفين من المسلمين خائفين من ان يفضحهم الله وينزل ايات في شرح نفاقهم وفي مصحف ابي سقط لان لفظة من موحد اللفظ مجموع المعنى قال صاحب المعاني [?] وفيه تنبيه على ان من عصى الله لغرض ما فانه تعالى يبطل عليه ذلك الغرض الا ترى ان القوم انما اختاروا القعود لئلا يقعوا في الفتنة فالله تعالى بين انهم في عين الفتنة واقعون ثم قال وان جهنم لمحيطة بالكافرين اي انها تحيط بهم يوم القيمة

وقيل ان اسباب تلك الاماتة حاصلة في الحال فكانهم في وسطها وذلك لان حاصل الاسلام انهم كانوا محرومين عن نور معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وما كانوا يعتقدون لانفسهم كمالا ولا سعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا بين الناس بالنفاق ونسبوا الطعن في الدين وقصد الرسول بكل سوء وكانوا يشاهدون ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزايد وكانوا في اشد الخوف على انفسهم واولادهم واموالهم والحاصل انهم كانوا محرومين عن كل السعادات الروحانية وكانوا في اشد الخوف بسبب الاحوال الباطلة والخوف الشديد مع الجهل الشديد اعظم انواع العقوبات الروحانية فعبر الله عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين

قوله تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة يقولوا قد اخذنا امرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون

اعلم ان هذا نوع اخر من كيد المنافقين ومن خبث بواطنهم والمعنى ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان ظفرا او غنيمة او كان انقيادا لبعض ملوك الاطراف يسؤهم ذلك وان تصبك مصيبة من نكبة وشدة ومصيبة ومكروه يفرحوا به ويقولوا قد اخذنا امرنا اي امرنا الذي نحن مشهورون به وهو الحذر والتيقظ والعمل بالحزم من قبل اي من قبل ما وقع ويتولوا عن مقام التحدث بذلك والاجتماع له الى اهاليهم وهم فرحون مسرورون ونقل عن ابن عباس ان الحسنة في يوم بدر والمصيبة في يوم احد فان ثبت خبر ان هذا هو المراد وجب المصير اليه والا فالواجب حمله على كل حسنة وعلى كل مصيبة اذ المعلوم من حال المنافقين انهم عند كل حسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي ذكره الله ههنا ثم قال قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا وفيه اقوال

الاول ان المعنى انه لا يصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا رخاء الا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله وكونه مكتوبا عند الله يدل على كونه معلوما عند الله مقضيا به عند الله فان ما سواه ممكن والممكن لا يترجح الا بترجيح الواجب فالكائنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغير الشيء عما به قضى الله محال وتقرير هذا الكلام من وجوه **احدها** ان الموجود اما واجب واما ممكن والممكن يمتنع ان يترجح احد طرفيه على الاخر لنفسه فوجب انتهاؤه الى الترجيح الواجب لذاته وما سواه فواجب بايجاده وتاثيره وتكوينه ولهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة **وثانيها** ان الله تعالى كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلو وقع الامر بخلافها لزم انقلاب العلم جهلا والحكم الصدق كذبا وكل ذلك محال وقد اطنبنا في شرح هذه المناظرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **فان قيل** انه تعالى انما ذكر هذا الكلام تسلية للرسول في ازالة حزنه ومكارهه فاي تعلق لهذا المذهب بذلك قلنا السبب فيه قوله صلى الله عليه وسلم من علم سر الله في القدر هانت عليه المصائب فانه اذا علم الانسان ان الذي وقع امتنع ان لا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضا به

القول الثاني في تفسير هذه الاية ان يكون المعنى لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي في عاقبة امرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال الرسول والمسلمين وان كانت مختلفة في السرور والغم الا ان العاقبة والدولة لهم والفتح والنصر والظفر من جانبهم فيكون ذلك اغاظة للمنافقين وردا عليهم في ذلك الفرح

والقول الثالث قال الزجاج المعنى انا اذا صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للاجر العظيم والثواب الكثير وان صرنا غالبين صرنا مستحقين للثواب في الاخرة وفزنا بالمال الكثير والثناء الجميل في الدنيا واذا كان الامر كذلك صارت تلك المصائب والمحن في جنب الفوز بهذه الدرجات العالية محتملة وهذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان الحق الصحيح هو الاول ثم قال تعالى هو مولانا والمراد ما يقوله اصحابنا انه سبحانه يحسن منه التصرف في امر الخلق كيف شاء واراد لاجل انه مالك لهم وخالق لهم لانه لا اعتراض عليه في شيء من افعاله فهذا الكلام ينطبق على ما تقدم اذ انا قلنا انه تعالى واذا وصل الى بعض عبيده انواعا من المصائب فانه يجب الرضا بها لانه تعالى مولاهم وهم عبيده فيحسن منه تعالى تلك التصرفات بمجرد كونه مولى لهم ولا اعتراض لاحد عليه في شيء من افعاله ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون معناه انه وان لم يجب على الله لاحد من العبيد شيء من الاشياء ولا امر من الامور الا انه مع هذا عظيم الرحمة كثير الفضل والاحسان فوجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وان لا يطمع في تصحيح الامر الا من فضله ورحمته لان قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر وهذا

كالتنبيه

كالتنبيه على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا على الاسباب الدنيوية واللذات واللذات العاجلة الفانية

قوله تعالى قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده او بايدينا فتربصوا انا معكم متربصون

اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو فان صار مغلوبا مقتولا فاز بالاسم الحسن في الدنيا والثواب العظيم الذي اعده الله للشهداء في الاخرة وان صار غالبا فاز في الدنيا بالمال الحلال والاسم الجميل وهي الرجولية والشوكة والقوة وفي الاخرة بالثواب العظيم واما المنافق اذا قعد في بيته فهو في الحال قعد في بيته منسوبا الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالامور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها النسوان والصبيان والعاجزون من الناس ثم يكون باقيا خائفا على نفسه واولاده واموالهم ثم في الاخرة اذا ماتوا فقد انتقلوا الى العذاب الدائم في القيمة واما اذا اذن الله في قتلهم ووقعوا في القتل والاسر والنهب واشتغلوا من الدنيا الى عذاب النار فالمنافق لا يتربص بالمؤمن الا احدى الحالتين المذكورتين وكل واحدة منهما في غاية الجلالة والرفعة والشرف والمسلم يتربص بالمنافق احدى الحالتين المذكورتين اعني البقاء في الدنيا مع الخزي والذل والهوان ثم الانتقال الى عذاب القيمة او الوقوع في القتل والنهب مع الخزي والذل وكل واحد من هاتين الحالتين في غاية الخساسة والدناءة ثم قال تعالى للمنافقين تربصوا بنا احدى الحالتين الشريفتين انا معكم متربصون وقوع احدى الحالتين الخسيستين اللازمتين قال الواحدي يقال فلان يتربص بفلان الدوائر اذا كان ينتظر وقوع مكروه به وقد سبق الكلام فيه وقال اهل المعاني التربص التمسك بما ينتظر به مجيء حينه ولذلك قيل فلان يتربص بالطعام اذا تمسك به الى حين زيادة سعره والحسنى تانيث الاحسن واختلفوا في تفسير قوله بعذاب من عنده او بايدينا قيل من عند الله اي بعذاب ينزل الله عليهم في الدنيا او بايدينا بان ياذن لنا في قتلكم وقيل العذاب من عند الله يتناول عذاب الدنيا والاخرة او بايدينا القتل فان قيل اذا كانوا منافقين لا يحل قتلهم مع اظهارهم الايمان فكيف يقول تعالى ذلك **قلنا** قال الحسن المراد بايدينا ان اظهرتم ما في قلوبكم قتلناكم لانهم اذا اظهروا كانوا كسائر المشركين فكونهم حربا للمؤمنين وقوله فتربصوا وان كان بصيغة الامر الا ان المراد منه التهديد كما في قوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم

قوله تعالى قل انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل منكم انكم كنتم قوما فاسقين وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان عاقبة هؤلاء المنافقين هي العذاب في الدنيا وفي الاخرة بين انهم وان اتوا بشيء من انواع البر فانهم لا ينتفعون به في الاخرة والمقصود بيان ان اسباب العذاب في الدنيا والاخرة مجتمعة فيهم وان اسباب الراحة والخير زائلة عنهم في الدنيا وفي الاخرة وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي كرها بضم الكاف ههنا وفي النساء والاحقاف وقرا ابن عامر وعاصم في الاحقاف بالضم وفي النساء والتوبة بفتح من الاكراه والباقون بفتح الكاف في جميع ذلك وقيل هما لغتان وقيل بالضم المشقة وبالفتح ما اكرهت عليه

المسئلة الثانية قال ابن عباس نزلت في الجد بن قيس حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم ائذن لي في القعود وهذا مالي اعينك به واعلم ان السبب وان كان خاصا الا ان الحكم عام وقوله انفقوا طوعا او كرها وان كان لفظه لفظ امر الا ان معناه معنى الشرط والجزاء والمعنى سواء انفقتم طائعين او مكرهين فلن يتقبل ذلك منكم واعلم ان الخبر والامر يتعاقبان فيحسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر اما اقامة الامر مقام الخبر فكما ههنا وكما في قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم وفي قوله قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا واما اقامة الخبر مقام الامر فكقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن بانفسهن قال كثير

اسيئي بنا او احسني لا ملولة ❁ لدينا ولا مقلية ان تقلت

وقوله طوعا او كرها يريد طائعين او كارهين وفيه وجهان **الاول** طائعين من غير الزام من الله ورسوله او مكرهين من قبل الله ورسوله وسمي الالزام اكراها لانهم منافقون فكان الزام الله اياهم الانفاق شاقا عليهم كالاكراه **والثاني** ان يكون التقدير طائعين من غير اكراه من رؤسائكم

لان رؤساء اهل النفاق كانوا يحملون الاتباع على الانفاق لما يرون فيه من المصلحة فهم مكرهون من جهتهم ثم قال لن يتقبل منكم ويحتمل ان يكون المراد ان الرسول عليه السلام لا يقبل تلك الاموال منهم ويحتمل ان يكون المراد انها لا تصير مقبولة عند الله ثم قال انكم كنتم قوما فاسقين وهذه اشارة الى ان عدم القبول معلل بكونهم فاسقين قال الجبائي دلت الاية على ان الفسق يحبط الطاعات لانه تعالى بين ان نفقتهم لا تتقبل البتة وعلل ذلك بكونهم فاسقين ومعنى لن تتقبل هو ان الثواب والمدح فاذا لم يتقبل ذلك كان معناه انه لا ثواب ولا مدح فلما علل ذلك بالفسق دل على ان الفسق يؤثر في ازالة هذا المعنى ثم ان الجبائي اكد ذلك بدليله المشهور في هذه المسئلة وهو ان الفسق يوجب الذم والعقاب الدائمين والطاعة توجب المدح والثواب الدائمين والجمع بينهما محال فكان الجمع بين حصول استحقاقيهما محالا واعلم انه كان الواجب عليه ان لا يذكر هذا الاستدلال بعد ما ازال الله هذه الشبهة على ابلغ الوجوه وهو قوله وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله وكذا فبين تعالى بصريح هذا اللفظ انه لا مؤثر في منع قبول هذه الاعمال الا الكفر وعند هذا يصير هذا الكلام من اوضح الدلائل على ان الفسق لا يحبط الطاعات لانه تعالى لما قال انكم كنتم قوما فاسقين فكانه سال سائل وقال هذا الحكم صار معللا بعموم كون تلك الاعمال فسقا او بخصوص كون تلك الاعمال الموصوفة بالفسقية فبين تعالى لنا ما ازال هذه الشبهة وهو ان عدم القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص وصفه وهو كون ذلك الفسق كفرا فبيان هذا الاستدلال باطل ثم قال تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى ولا ينفقون الا وهم كارهون وفيه مسائل

المسئلة الاولى صريح هذه الاية على انه لا تاثير للفسق من حيث انه فسق في هذا المنع وذلك صريح ببطلان قول المعتزلة على ما لخصناه وبيناه

المسئلة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان منع القبول معلل بمجموع امور ثلثة وهي الكفر بالله وبرسوله وعدم الاتيان بالصلوة الا على وجه الكسل والانفاق على سبيل الكراهية ولقائل ان يقول الكفر بالله سبب مستقل في المنع من القبول وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره اثر فكيف يمكن اسناد هذا الحكم الى السببين الباقيين وجوابه ان هذا الاشكال انما يتوجه على قول المعتزلة حيث قالوا ان الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم اما عندنا فان شيئا من الافعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة وانما هي معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشئ الواحد محال بل نقول ان مذهبنا هو الذي دلت الدلائل اليقينية على ان هذه الافعال غير مؤثرة في هذه الاحكام لوجوه عائدة اليها والدليل عليه انه تعالى بين انه حصلت هذه الامور الثلثة في حقهم فلو كان واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم لزم ان يجتمع على الاثر الواحد اسباب مستقلة وذلك محال لان المعلول لعلتين تستغني بكل واحد منهما فيلزم افتقاره اليهما باسرهما حال استغنائه عنهما باسرهما وذلك محال فثبت ان القول بكون هذه الافعال مؤثرة في هذه الاحكام يفضي الى هذا المحال فكان القول به باطلا

المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على ان شيئا من اعمال البر لا يكون مقبولا عند الله مع الكفر بالله

فان قيل فكيف الجمع بينه وبين قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قلنا وجب ان يصرف ذلك الى تاثيره في تخفيف العقاب ودلت الاية على ان الصلاة لازمة للكافر ولولا ذلك لما ذمهم الله على فعلها على وجه الكسل فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الموجب للذم ليس هو ترك الصلاة بل الموجب للذم هو الاتيان بها على وجه الكسل جاريا مجرى ما يرصد فاتهم من قيام وقعود وكما لا يكون قعودهم على وجه الكسل مغايرا بعمل طاعتهم فكذلك كان يجب في صلاتهم لو لم تجب عليهم

المسئلة الرابعة معنى تفسير الكسالى في سورة النساء قال صاحب الكشاف كسالى بالضم والفتح جمع كسلان نحو سكارى وغيارى في سكران وغيران قال المفسرون هذا الكسل معناه انه كان ان كان في جماعة صلى وان كان وحده لم يصل قال مولانا المصنف رضي الله عنه هذا المعنى انما اثر في منع قبول الطاعات لان هذا المعنى انما يتولد عند انه لا يصلي طاعة لامر الله وانما يصلي خوفا من مذمة الناس وهذا القدر لا يدل على الكفر انما الذي ذكره الله تعالى لعدم قبول منهم بالكفر دلت ذلك على ان الكسل انما كان لانهم لا يعتقدون انه غير واجب وذلك يوجب الكفر اما قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون لغرض الطاعة بل رعاية للمصلحة الظاهرة وذلك لانهم يعدون الانفاق مغرما وهذا يوجب ان يكون النفس طيبة عند اداء الزكوة والانفاق في سبيل الله لان الله تعالى ذم المنافقين

بكراهتهم الانفاق وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ادوا زكاة اموالكم طيبة بها نفوسكم فاذا اداها وهو كاره لذلك كان من علامات الكفر والنفاق قال المصنف رضي الله عنه حاصل هذه المباحث يدل على ان روح الطاعات الاتيان بها لغرض العبودية والانقياد في الطاعة فان لم يوت بها لهذا الغرض فلا فائدة فيه بل ربما صار وبالا على صاحبه

المسئلة الخامسة وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم قرا حمزة والكسائي ان يقبل بالياء والباقون بالتاء على التانيث وجه قراءة الاولين ان النفقات في معنى الانفاق كقوله فمن جاءه موعظة ووجه من قرا بالتانيث ان الفعل مسندا الى مؤنث قال صاحب الكشاف قرئ نفقتهم على الجمع والتوحيد وقرا السلمي ان يقبل منهم نفقاتهم على اسناد الفعل الى الله عز وجل قوله تبارك وتعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم انه تعالى لما قطع في الاية رجاء المنافقين عن جميع منافع الاخرة بين ان الاشياء التي يظنونها من باب المنافع في الدنيا فانه تعالى جعلها اسباب تعذيبهم في الدنيا واسباب اجتماع المحن والافات عليهم ومن تامل في هذه الايات عرف انها مرتبة على احسن الوجوه فانه تعالى لما بين قبائح افعالهم وفضائح اعمالهم بين ما لهم في الاخرة من العذاب الشديد وما لهم في الدنيا من وجوه المحنة والبلية ثم بين بعد ذلك ان ما يفعلونه من اعمال البر لا ينتفعون به في القيمة البتة ثم بين في هذه الاية ان ما يظنونه من منافع الدنيا فهو في الحقيقة سبب لعذابهم وبلائهم ولتشديد المحنة عليهم ومن هذا يظهر ان النفاق جالب لجميع الافات في الدين والدنيا ومبطل لجميع الخيرات في الدين والدنيا واذا وقف الانسان على هذا الترتيب عرف انه لا يمكن ترتيب الكلام على وجه احسن من هذا ومن التوفيق وفيه مسائل

المسئلة الاولى هو الخطاب وان كان في الظاهر مختصا بالرسول صلى الله عليه وسلم الا ان المراد منه كل المؤمنين اي لا ينبغي ان تعجبوا باموال هؤلاء المنافقين والكافرين ولا باولادهم ولا بما انعم الله عليهم ونظيره قوله تعالى ولا تمدن عينيك

المسئلة الثانية الاعجاب السرور بالشئ مع نوع من الافتخار به ومع اعتقاد انه ليس لغيره ما يساويه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك الشئ وانقطاعه عن الله فانه لا يبعد في حكم الله ان يزيل ذلك الشئ عن ذلك الانسان ويجعله لغيره والانسان متى كان متذكرا لهذا المعنى زال اعجابه بالشئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بنفسه وكان صلى الله عليه وسلم يقول هلك المكثرون وقال صلى الله عليه وسلم ما لك من مالك الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت وتصدقت فامضيت وذكر عبيد بن عمير مرفوعا الى الرسول صلى الله عليه وسلم من كثر ماله اشتد حسابه ومن كثر تبعه كثرت شياطينه ومن ازداد من سلطان قربا ازداد من الله بعدا والاخبار المناسبة لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الالتفات الى الدنيا والمنع من التهالك في حبها والافتتان بها وقال بعض المحققين الموجودات بحسب القسمة العقلية على اربعة اقسام

الاول الذي يكون ازليا ابديا وهو الله جل جلاله والثاني الذي لا يكون ازليا ولا ابديا وهو الدنيا والثالث الذي يكون ازليا ولكن لا يكون ابديا وهذا محال الوجود لانه ثبت بالدليل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والرابع الذي يكون ابديا ولا يكون ازليا وهو الاخرة وجميع المكلفين لان الاخرة لها اول ولكن لا اخر لها وكذلك المكلف سواء كان مطيعا او كان عاصيا فحيوته اول ولا اخر لها واذا ثبت هذا ثبت ان المناسبة الحاصلة بين الانسان المكلف وبين الاخرة اشد من المناسبة بينه وبين الدنيا ويظهر من هذا انه خلق للاخرة لا للدنيا فينبغي ان لا يشتد عجبه بالدنيا وان لا يميل قلبه اليها وان المطلب الاصلي له هو الاخرة لا الدنيا اما قوله تعالى انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا ففيه مسائل

المسئلة الاولى قال النحويون في الاية محذوف كانه قيل انما يريد الله ان يملي لهم فيها ليعذبهم ويجوز ايضا ان يكون هذه اللام بمعنى ان كقوله تعالى يريد الله ليبين لكم اي ان يبين لكم

المسئلة الثانية قال مجاهد والسدي وقتادة في الاية تقديم وتاخير والتقدير فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها في الاخرة قال القاضي ههنا سؤال وهو انه تعالى لما كان المال والولد لا يكونان عذابا بل هما من جملة النعم التي من الله بها على عباده فعند هذا التزموا هذا التقديم والتاخير الا انه ههنا الا لزام لا يدفع هذا السؤال لا يقال وبعد هذا التقديم والتاخير فكيف يكون المال والولد عذابا بل لا بد لهم

من تقديم وحذف في الكلام بأن يقولوا أراد التعذيب بها من حيث كانت سببا للعذاب وإذا قالوا ذلك فقد استغنوا عن التقديم والتأخير لأنه يصح أن يقال إنه يريد تعذيبهم بها في الدنيا من حيث كانت سببا للعذاب. وأيضا فلو أنه قال أيضا فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا لم يكن لهذه الزيادة كثير فائدة لأن من المعلوم أن الإعجاب بالمال والولد لا يكون إلا في الدنيا وليس كذلك حال العذاب فإنه قد يكون في الدنيا كما يكون في الآخرة فثبت أن القول بهذا التقديم والتأخير ليس بشيء. **المسألة الثالثة** الأموال والأولاد يحتمل أن يكون سببا للعذاب في الدنيا ويحتمل أن يكون سببا للعذاب في الآخرة، أما كونه سببا للعذاب في الدنيا فمن وجوه **الأول** أن كل من كان حبه للشيء أشد وأقوى كان حزنه وتألمه على فواته أعظم وأصعب وكان خوفه على فواته أشد وأصعب، فالذين حصلت لهم الأموال الكثيرة والأولاد إن كانت تلك الأشياء باقية عندهم كانوا في ألم الخوف الشديد من فواتها وإن فاتت وهلكت كانوا في ألم الحزن الشديد بسبب فواتها، فثبت أن حصول الموجبات الجسمانية لا تنفك عن ألم القلب إما بسبب الخوف من فواتها أو بسبب الحزن من وقوع فواتها. والثاني أن هذه الأموال يحتاج في اكتسابها وتحصيلها إلى تعب شديد ومشقة عظيمة ثم عند حصولها يحتاج إلى متاعب أشد وأشق وأصعب وأعظم في حفظها فكان حفظ المال بعد حصوله أصعب من اكتسابه، فالمشغوف بالمال والولد أبدا يكون في تعب الحفظ والصون عن الهلاك، ثم إنه لا ينتفع إلا بالقليل من تلك الأموال فالتعب كثير والنفع قليل. **الثالث** أن هذا الإنسان إنما عظم حبه لهذه الأموال والأولاد فإما أن يبقى عليه هذه الأموال والأولاد إلى آخر عمره أو لا يبقى بل يهلك ويبطل، فإن كان الأول فعند الموت يعظم حزنه ويشتد حسرته لأن مفارقة المحبوب شديدة ومزايلة المحبوب على الأعداء أشد وأشق، وإن كان الثاني وهو أن هذه الأشياء تهلك وتبطل حال حياة الإنسان فهناك عظم أسفه عليها واشتد ألم قلبه بسببها، فثبت أن حصول الأموال والأولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا. الرابع أن الدنيا حلوة خضرة والحواس مائلة إليها فإذا كثرت وتوالت استغرقت فيه وانصرفت بكليتها إليها فيصير ذلك سببا لحرمانه من ذكر الله، ثم إنه يحصل في قلبه نوع قسوة وقوة وقهر وكلما كان المال والجاه أكثر كانت تلك القسوة أقوى، وإليه الإشارة بقوله تعالى إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى، فظهر أن كثرة المال والأولاد سبب قوي في زوال حب الله وحب الآخرة عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها في القلب، فعند الموت كأن الإنسان ينقل من البستان إلى السجن ومن مجالسة الأقرباء والأحباء إلى موضع الغربة والكربة فيعظم تألمه ويقوى حزنه، ثم عند الحشر حلالها حساب وحرامها عقاب، فثبت أن كثرة الأموال والأولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا والآخرة. **فإن قيل** فهذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة في تخصيص هؤلاء المنافقين بهذا العذاب؟ قلنا المنافقون مخصوصون بزيادات في هذا الباب، أحدها أن الرجل إذا آمن بالله واليوم الآخر علم أنه خلق للآخرة لا للدنيا فهذا العلم يفتر حبه للدنيا، وأما المنافق فلما اعتقد أن لا سعادة إلا في هذه الخيرات العاجلة عظمت رغبته فيها واشتد حبه لها وكانت الآلام الحاصلة بسبب فوتها أكثر في حقه ويقوى عند قرب الموت لظهور علاماته، فهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب حب الأموال والأولاد. وثانيها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلفهم إنفاق تلك الأموال في وجوه الخيرات ويكلفهم إرسال أولادهم إلى الجهاد والغزو وذلك يوجب تعريض أولادهم للقتل، والقوم كانوا لا يعتقدون أن محمدا عليه السلام صادق في كونه رسولا من عند الله فكانوا يعتقدون أن إنفاق تلك الأموال تضييع لها من غير فائدة وأن تعريض أولادهم للقتل التزام لهذا المكروه الشديد من غير فائدة، ولا شك أن هذا يشق على القلب جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين. **وثالثها** أنهم كانوا يبغضون محمدا صلى الله عليه وسلم بقلوبهم ثم كانوا يحتاجون إلى بذل أموالهم وأولادهم وتفويتهم في خدمته ولا شك أن هذه الحالة شاقة شديدة. ورابعها أنهم كانوا خائفين من أن يفتضحوا ويظهر نفاقهم وكفرهم ظهورا تاما فيصيرون أمثال سائر أهل الحرب من الكفار وحينئذ يتعرض الرسول لهم بالقتل وسبي الأولاد ونهب الأموال، وكلما نزلت آية خافوا من ظهور الفضيحة وكلما دعاهم الرسول خافوا أنه ربما وقف على وجه من وجوه مكرهم وخبثهم، وكل ذلك مما يوجب ألم القلب ويزيد العذاب. **وخامسها** أن كثيرا من المنافقين كان لهم أولاد أتقياء كحنظلة بن أبي عامر غسيل الملائكة وعبد الله بن عبد الله بن أبي شهد بدرا وكان من الله بمكان وهم على كفر

مصرون

مصرون على النفاق وهم كانوا يعيبون طريقة آبائهم في النفاق ويقدحون فيهم ويعترضون عليهم، والأبناء إذا صاروا هكذا عظم تأذي الآباء بهم واستيحاشهم منهم فصار حصول الأولاد سببا لتعذيبهم. **وسادسها** أن فقراء الصحابة وضعفاءهم كانوا يخرجون في خدمة الرسول إلى الغزوات ثم يرجعون بنعيم الأسر الشريف والثناء العظيم والفوز بالغنائم، وهؤلاء المنافقون مع الأموال الكثيرة والأولاد الأقوياء كانوا يقعون في زاوية الخمول أشباه الزمنى والضعفاء من الناس، ثم إن الخلق ينظرون إليهم بعين المقت والازدراء والشماتة بالنفاق، فكان كثرة الأموال والأولاد صار سببا لحصول هذه الأحوال، فثبت بهذه الوجوه أن كثرة أموالهم وأولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا في حقهم. **المسألة الرابعة** احتج أصحابنا في إثبات أن كل ما دخل في الوجود فهو مراد الله تعالى بقوله وتزهق أنفسهم وهم كافرون، قالوا لأن معنى الآية أنه تعالى أراد إزهاق أنفسهم على الكفر ومن أراد ذلك فقد أراد الكفر. أجاب الجبائي عنه فقال معنى الآية أنه تعالى أراد إزهاق أنفسهم حال ما كانوا كافرين، وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر، ألا ترى أن المريض قد يقول للطبيب أريد أن تدخل علي في وقت مرضي فهذه الإرادة لا توجب كونه مريدا لمرض نفسه، وقد يقول للطبيب أريد أن تطب جراحتي وهذا لا يقتضي أن يكون مريدا لتلك الجراحة، وقد يقول السلطان لعسكره اقتلوا البغاة حال إقدامهم على الحراب، وهذا لا يدل على كونه مريدا لذلك الحراب فكذا ههنا. **الجواب** أن الذي قاله تمويه عجيب وذلك لأن جميع الأمثلة التي ذكرها حاصلها يرجع إلى حرف واحد وهو أنه يريد إزالة ذلك الشيء، فإنما قال المريض للطبيب أريد أن تدخل علي في وقت مرضي كان معناه أريد أن تسعى في إزالة مرضي، وإذا قال له أريد أن تطب جراحتي كان معناه أريد أن تزيل عني هذه الجراحة، وإذا قال السلطان اقتلوا البغاة حال إقدامهم على الحراب كان معناه طلب إزالة تلك المحاربة وإبطالها وإعدامها، فثبت أن في كل هذه الأمثلة المراد والمطلوب إعدام ذلك الشيء وإزالته فيمتنع أن يكون وجوده مرادا، بخلاف هذه الآية وذلك لأن إزهاق نفس الكافر ليس عبارة عن إزالة كفره وليس أيضا مستلزمة لتلك الإزالة بل هما أمران متباينان لا منافاة بينهما البتة، فلما ذكر الله في هذه الآية أنه أراد إزهاق أنفسهم حال كونهم كافرين وجب أن يكون مريدا لكونهم كافرين حال حصول ذلك الإزهاق، كأنه لو قال أريد أن ألقى فلانا حال كونه في الدار فإنه يقتضي أن يكون قد أراد كونه في الدار، وتمام التحقيق فيه أن هذا التقدير أن الإزهاق في حال الكفر يمتنع حصوله إلا في حال حصول الكفر، ومريد الشيء مريد لما هو من ضروراته، فلما أراد الله الإزهاق في حال الكفر يمتنع حصوله إلا عند حصول الكفر، ثبت أن من أراد شيئا فقد أراد جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا لذلك الكفر، فثبت أن الأمثلة التي أوردها الجبائي محض التمويه.

قوله تعالى ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مدخلا لولوا إليه وهم يجمحون

اعلم أنه تعالى لما بين كونهم مستجمعين لكل مضار الآخرة والدنيا خالين عن جميع منافع الآخرة والدنيا عاد إلى ذكر قبائحهم وفضائحهم فبين إقدامهم على الأيمان الكاذبة فقال ويحلفون بالله أي المنافقون للمؤمنين إذا جاءوهم إنهم لمنكم أي على دينكم، قال تعالى وما هم منكم أي ليسوا على دينكم ولكنهم قوم يفرقون أي يخافون القتل فأظهروا الإيمان وأسروا النفاق، وهو كقوله تعالى وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون، والفرق الخوف ومنه يقال رجل فروقة وهو الشديد الخوف، ثم بين أنهم لو وجدوا مفرا يتحصنون فيه آمنين على أنفسهم منكم لفروا إليه ولفارقوكم فلا تظنوا أن موافقتهم إياكم في الدار والمسكن عن القلب. وقوله لو يجدون ملجأ، الملجأ المكان الذي يتحصن فيه، ومثله اللجأ مقصور مهموز وأصله من لجأ إلى كذا يلجأ لجأ بفتح اللام وسكون الجيم، ومثله التجأ وألجأته إلى كذا أي جعلته مضطرا إليه. وقوله أو مغارات هي جمع مغارة وهي الموضع الذي يغور الإنسان فيه أي يستتر، قال أبو عبيد كل شيء جزت فيه فغبت فهو مغارة لك، ومنه غار الماء في الأرض وغارت العين. وقوله أو مدخلا قال الزجاج أصله مدتخل والتاء بعد الدال تبدل دالا لأن التاء مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد، وهو مفتعل من الدخول كالمتلج من الولوج، ومعناه المسلك الذي يستترون بالدخول فيه، قال الكلبي وابن زيد نفقا كنفق اليربوع، والمعنى أنهم لو وجدوا مكانا على أحد هذه الوجوه الثلاثة مع أنها شر الأمكنة لولوا إليه أي رجعوا إليه، يقال ولى إليه بنفسه إذا انصرف وولى غيره إذا صرفه. وقوله وهم يجمحون أي يسرعون إسراعا لا يرد وجوههم شيء، ومن هذا يقال جمح الفرس وهو فرس جموح

وهو الذي لا يحمله برده. الجماح والمراد من الآية انهم من شدة تأذيهم من الرسول ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة. واعلم انه تعالى ذكر لهذه اشياء وهي الملجأ والمغارات والمدخل والاقرب ان يحمل كل واحد منها على غير ما يحمل الآخر عليه فالملجأ يحمل الحصون والمغارات الكهوف في الجبال والمدخل السرب تحت الارض نحو الآبار وقال صاحب الكشاف قرئ مدخلا من دخل ومدخلا من ادخل وهو مكان يدخلون فيه انفسهم وقرأ ابي بن كعب متدخلا وقرئ لولوا اليه اي لالتجأوا اليه وقرأ انس يجمزون فسئل عنه فقال يجمحون ويجمزون ويشتدون واحد

قوله تعالى

ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون

اعلم ان المقصود من هذا شرح نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم وهو طعنهم في الرسول بسبب اخذ الصدقات من الاغنياء ويقولون انه يؤثر بها من يشاء من اقاربه واهل مودته وينسبونه الى انه لا يراعي العدل وفي الآية مسائل

المسئلة الاولى

قال ابو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم مالا اذ جاءه حرقوص بن زهير اصل الخوارج ويقال له ذو الخويصرة التميمي فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك من يعدل اذا لم اعدل فنزلت هذه الآية قال الكلبي قال رجل من المنافقين يقال له ابو الجواظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم تزعم ان الله امرك بان تضع الصدقات في الفقراء والمساكين فلم تضعها في رعاء الشاء فقال رسول الله لا ابا لك اما كان موسى راعيا اما كان داود راعيا فلما ذهب قال صلى الله عليه وسلم احذروا هذا واصحابه فانهم منافقون وروى ابو بكر الاصم في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال لرجل من اصحابه ما علمك بفلان فقال ما لي به علم الا انك تدنيه في المجلس وتجزل له العطاء فقال صلى الله عليه وسلم انه منافق اداريه عن نفاقه واخاف ان يفسد علي غيره فقال لو اعطيت فلانا بعض ما تعطيه فقال عليه الصلاة والسلام انه مؤمن اكله الى ايمانه واما هذا فمنافق اداريه خوف فساده

المسئلة الثانية

قوله يلمزك قال الليث اللمز كالهمز في الوجه يقال رجل لمزة يعيبك في وجهك ورجل همزة يعيبك بالغيب وقال الزجاج يقال لمزت الرجل المزه بكسر الميم والمزه بضم الميم اذا عبته وكذلك همزته اهمزه والهمزة اللمزة الذي يغتاب الناس ويعيبهم وهذا يدل على ان الزجاج لم يفرق بين الهمز واللمز قال الازهري واصل الهمز واللمز الدفع يقال همزته ولمزته اذا دفعته وفرق ابو بكر الاصم بينهما فقال اللمز ان يشير الى صاحبه بعيب جليسه والهمز ان يكسر عينه على جليسه الى صاحبه اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس يلمزك يغتابك وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبي يعيبك في امرها ولا تفاوت بين هذه الروايات الا في الالفاظ قال ابو علي الفارسي هاهنا محذوف والتقدير يعيبك في تفريق الصدقات قال مولانا الداعي الى الله رضي الله عنه لفظ القرآن وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات لا يدل على ان ذلك اللمز كان لهذا السبب الا ان الروايات التي ذكرناها دلت على ان سبب اللمز هو ذلك ولولا هذه الروايات لكان يحتمل وجوها اخر سواها

فاحدها ان يقولوا اخذ الزكوات مطلقا غير جائز لان انتزاع كسب الانسان من يده غير جائز اقصى ما في الباب ان يقال يأخذها لتصرف الى الفقراء الا ان الجهال منهم كانوا يقولون ان الله تعالى اغنى الاغنياء فوجب ان يكون هو المتكفل بمصالح عبيده الفقراء فاما ان يأمرنا بذلك فهو غير معقول وهذا هو الذي حكاه الله عن بعض اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها ان يقولوا هب انك تأخذ الزكوات الا ان الذي تأخذه كثير فوجب ان يقنع باقل من ذلك وثالثها ان يقولوا هب انك تأخذ هذا الكثير الا انك تصرفه الى غير مصرفه وهذا هو الذي دلت الاخبار على ان القوم ارادوا ذلك قال اهل المعاني هذه الآية تدل على ركاكة اخلاق اولئك المنافقين ودناءة طباعهم وذلك لانه لشدة شرههم الى اخذ الصدقات عابوا الرسول ونسبوه الى الجور في القسمة مع انه كان ابعد خلق الله عن الميل الى الدنيا قال الضحاك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم بينهم ما آتاه الله من قليل المال وكثيره وكان المؤمنون يرضون بما اعطوا ويحمدون الله تعالى عليه واما المنافقون فان اعطوا كثيرا فرحوا وان اعطوا قليلا سخطوا وذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب النصيب لا لاجل الدين وقيل ان نبي الله صلى الله عليه وسلم كان استعطف قلوب اهل مكة يومئذ بتوفير الغنائم عليهم فضجر المنافقون وقوله اذا هم يسخطون كلمة اذا للمفاجأة اي وان لم يعطوا منها فاجأوا السخط ثم قال ولو انهم رضوا الآية بما اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنيمة وطابت به نفوسهم وان قل وقالوا

فاتانا ذلك وسيرزقنا الله غنيمة اخرى فيعطينا رسول الله اكثر مما اعطانا اليوم انا الى طاعة الله وافضاله واحسانه لراغبون واعلم ان جواب لو محذوف والتقدير لكان خيرا لهم واعود عليهم وكيف غلب عليهم النفاق ولو بقوا الايمان في قلوبهم فيتوكلوا على الله حق توكله وترك الجواب في هذا المعرض ادل على التعظيم والتهويل وهو كقولك للرجل لو جئتنا ثم لم تذكر الجواب اي لو فعلت ذلك لرأيت امرا عظيما

المسئلة الثالثة

هذه الآية تدل على ان من طلب الدنيا للدنيا آل امره في الدين الى النفاق واما من طلب الدنيا بقدر ما اذن الله فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل الى مصالح الدين فهذا هو الطريق الحق والاصل في هذا الباب ان يكون راضيا بقضاء الله الا ترى انه قال ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى الله راغبون فذكر فيه مراتب اربعة اولها الرضا بما آتاهم الله ورسوله لعلمه بانه تعالى حكيم منزه عن العبث والخطأ وعليم بعواقب الامور وكل ما كان حكما له وقضاء كان حقا وصوابا ولا اعتراض عليه

والمرتبة الثانية ان يظهر آثار ذلك الرضا على اللسان وهو قوله حسبنا الله يعني ان غيرنا اخذ المال ونحن رضينا بحكم الله وقضائه فقد فزنا بهذه المرتبة العظيمة في العبودية فحسبنا الله

والمرتبة الثالثة وهو ان الانسان اذا لم يبلغ الى تلك الدرجة العالية التي عندها يقول حسبنا الله ترقى منها الى مرتبة اخرى وهي ان يقول سيؤتينا الله من فضله ورسوله اما في الدنيا ان شاء الله تعالى او في الآخرة وهي اولى وافضل

والمرتبة الرابعة ان يقول انا الى الله راغبون فنحن لا نطلب من الايمان والطاعة اخذ المال والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد اكتساب سعادات الآخرة واما الاستغراق في العبودية على ما دل لفظ الآية عليه فانه قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى ثواب الله راغبون ونقل ان عيسى عليه السلام مر بقوم يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه قالوا الخوف من عقاب الله فقال اصبتم ثم مر على قوم آخرين يذكرون الله فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الرغبة في ثواب الله فقال اصبتم ومر على قوم ثالث مشتغلين بالذكر فسألهم فقالوا لا نذكره للخوف من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية ولتشريف القلب بمعرفته ولتشريف اللسان بالالفاظ الدالة على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون المحققون

قوله تعالى

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم

اعلم ان المنافقين لما لمزوا الرسول في الصدقات بين لهم ان مصرف الصدقات هؤلاء ولا تعلق لي بها ولا آخذ لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن في الرسول بسبب اخذ الصدقات وهاهنا مقامان

المقام الاول

بيان الحكمة في اخذ القليل من اموال الاغنياء وصرفها الى المحتاجين من الناس والمقام الثاني في بيان حال هؤلاء الاصناف الثمانية المذكورين في هذه الآية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكاة امور بعضها مصالح عائدة الى معطي الزكاة وبعضها عائدة الى آخذ الزكاة فاما القسم الاول فهو امور

الاول

ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة صفة من صفات الكمال محبوبة لذاتها ولعينها لا لغيرهما لانه لا يمكن ان يقال ان كل شيء فهو محبوب لمعنى آخر والا لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فوجب الانتهاء في الاشياء المحبوبة الى ما يكون محبوبا لذاته والكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة كمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها كانت القدرة محبوبة لذاتها والمال سبب لحصول تلك القدرة ولكمالها في حق البشر فكان ما يوجد اسباب القدرة في حق البشر هو المال والذي يتوقف عليه المحبوب محبوب فكان المال محبوبا فهذا هو السبب في كونه محبوبا الا ان الاستغراق في حبه يذهل النفس عن حب الله وعن التأهب للآخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف مالك المال اخراج طائفة منه من يده ليصير ذلك الاخراج كسرا من شدة الميل الى المال ومنعا من انصراف النفس بالكلية اليه وتنبيها لها على ان سعادة الانسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاق المال في طلب مرضاة الله فايجاب الزكاة علاج متعين وازالة مرض حب الدنيا عن القلب فالله سبحانه اوجب الزكاة لهذه الحكمة وهو المراد من قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اي تطهرهم وتزكيهم عن الاستغراق في طلب الدنيا

الوجه الثاني

وهو ان كثرة المال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد المال يوجب تزايد القدرة وتزايد القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات تدعو الانسان الى ان يسعى في تحصيل المال الذي صار سببا لحصول هذه اللذات المتزايدة وبهذا الطريق تصير المسئلة مسئلة الدور لانه اذا بالغ في السعي ازداد المال وذلك يوجب ازدياد القدرة وهو يوجب ازدياد اللذة وهو يحمل الانسان على ان يزيد في طلب المال ولما صارت المسئلة مسئلة الدور لم يظهر لها مقطع ولا آخر فاثبت الشرع لها مقطعا وآخرا وهو انه اوجب على صاحبه صرف طائفة من تلك الاموال الى الانفاق في طلب مرضاة الله تعالى ليصرف النفس عن ذلك الطريق الظلماني الذي لا آخر له ويتوجه الى عالم عبودية الله وطلب رضوانه

والوجه الثالث ان كثرة المال سبب لحصول الطغيان والقسوة في القلب وسببه ما ذكرنا من ان كثرة المال سبب لحصول القدرة والقدرة موجبة لذاتها فالعاشق اذا وصل الى معشوقه استغرق فيه فالانسان يصير غرقا في طلب المال فان عرض له عارض يمنعه من طلبه استعان بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله سبحانه ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فايجاب الزكوة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضوان الرحمن

الوجه الرابع ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة النظرية كمالها في التعظيم لامر الله والقوة العملية كمالها في الشفقة على خلق الله فاوجب الله الزكوة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو اتصافه بكونه محسنا الى الخلق ساعيا في ايصال الخيرات اليهم دافعا للآفات عنهم ولهذا السر قال صلى الله عليه وسلم تخلقوا باخلاق الله ۞

والوجه الخامس ان الخلق اذا علموا ان الانسان غني وكونه ساعيا في ايصال الخيرات اليهم ودفع الآفات عنهم احبوه بالطبع ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال صلى الله عليه وسلم جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها فالفقراء اذا علموا ان الرجل الغني يصرف اليهم طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان الذي يصرف اليهم من ذلك المال اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب آثار وللارواح حرارة فصارت تلك الدعوات سببا لبقاء ذلك الانسان في الخير والخصب واليه الاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله صلى الله عليه وسلم حصنوا اموالكم بالزكوة

والوجه السادس ان الاستغناء عن الشيء اعظم من الاستغناء بالشيء فان الاستغناء بالشيء يوجب الاحتياج اليه الا انه يتوسل به الى الاستغناء عن غيره فاما الاستغناء عن الشيء فهو الغنى التام ولذلك فان الاستغناء عن الشيء صفة الحق والاستغناء بالشيء صفة الخلق فالله سبحانه لما اعطى بعض عبيده اموالا كثيرة فقد رزقه نصيبا وافرا من باب الاستغناء بالشيء فاذا امره بالزكوة كان المقصود ان ينقله من درجة الاستغناء بالشيء الى المقام الذي هو اعلى منه واشرف منه وهو الاستغناء عن الشيء

الوجه السابع ان المال سمي مالا لكثرة ميل كل احد اليه وهو غاد ورائح وهو سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام يبقى في يده فانه كان مشرفا على الهلاك والتفرق فاذا انفقه الانسان في وجوه البر والخير والمصالح بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح الدائم في الدنيا والثواب الدائم في الآخرة وسمعت واحدا يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر فقلت بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه في طلب رضوان الله فقد ذهب به الى القبر والى القيامة

والوجه الثامن وهو ان بذل المال تشبه بالملائكة والانبياء وامساكه تشبه بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى

والوجه التاسع ان انعامه الخير والرحمة من صفات الحق سبحانه وتعالى والشيء يحاول من هذه الصفة بقدر القدرة تخلق باخلاق الله وذلك منتهى كمالات الانسانية ۞

والوجه العاشر ان الانسان ليس له الا ثلاثة اشياء الروح والبدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا في هذا التكليف ولما امر بالصلوة فقد صار اللسان مستغرقا بالذكر والقراءة والبدن مستغرقا في تلك الاعمال بقي المال فلو لم يصير المال مصروفا الى وجوه البر والخير لزم ان يكون شح الانسان بماله فوق شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان مراتب السعادات ثلثة اولها السعادات الروحانية وثانيها السعادات البدنية وهي المرتبة الوسطى وثالثها السعادات الخارجية وهي المال والجاه فهذه المراتب تجري مجرى خادم السعادات النفسانية فاذا صار الروح مبذولا في مقام العبودية ثم حصل الشح ببذل المال لزم ۞ خادم
جعل خادم الخادم في مرتبة اعلى من المخدوم الاصلي وذلك جهل فثبت انه يجب على العاقل ايضا بذل المال في طلب مرضاة الله

الوجه الحادي عشر ان العلماء قالوا شكر النعمة عبارة عن صرفها الى طلب رضا المنعم والزكوة ۞ شكر النعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر المنعم واجب

الوجه الثاني عشر ان ايجاب الزكوة يوجب حصول الالف بالمودة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من المهمات فهذه وجوه معتبرة في بيان الحكمة الناشئة من ايجاب الزكوة العائدة الى معطي الزكوة فاما المصالح العائدة في ايجاب الزكوة الى من ياخذ الزكوة

فهي

فهي كثيرة فالاول انه تعالى خلق الاموال وليس المطلوب منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانهما الا في الامر القليل بل المقصود من خلقهما ان يتوسل بهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فالانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته كان هو اولى بامساكه لانه يشاركه سائر المحتاجين في صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم بكونه ساعيا في تحصيل ذلك المال فكان اختصاصه بذلك المال اولى من اختصاص غيره اما اذا فضل المال عن قدر الحاجة وحضر انسان آخر محتاج فهاهنا حصل سببان كل واحد منهما يوجب تملك ذلك المال اما في حق المالك فهو انه سعى في اكتسابه وتحصيله وايضا شدة تعلق قلبه فان ذلك التعلق ايضا نوع من انواع الحاجة واما في حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية رعاية كل واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حصل للمالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه به وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الكثير وصرفنا الى الفقير جزءا يسيرا منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان

الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلا عن المقصود الذي لاجله خلق المال وذلك سعي في المنع من ظهور حكمة الله تعالى وهو غير جائز فامر الله بصرف طائفة منه الى الفقير حتى لا تصير تلك الحكمة معطلة بالكلية

الثالث ان الفقراء عيال الله لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله لان الاموال التي في ايديهم اموال الله ولولا ان الله تعالى القاها في ايديهم لما ملكوا منها حبة فكم من قادر ذكي يسعى اشد السعي ولا يملك ملء بطنه طعاما وكم من ابله جلف تاتيه الدنيا عفوا صفوا اذا ثبت هذا فليس مستبعدا ان يقول الملك لخازنه اصرف طائفة مما في تلك الخزانة الى المحتاجين من عبيدي

الوجه الرابع ان بقاء المال بالكلية في يد الغني مع انه غير محتاج اليه واهمال جانب الفقير العاجز عن الكسب بالكلية لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب ان يجب على الغني صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير

الوجه الخامس ان الشرع لما ابقى في يد المالك اكثر ذلك المال وصرف الى الفقير منه جزءا قليلا تمكن المالك من جبر ذلك النقصان بسبب ان يتجر بما بقي في يده من ذلك المال ويربح ويزول ذلك النقصان اما الفقير ليس له شيء اصلا فلو لم يصرف اليه طائفة من اموال الاغنياء لبقي معطلا وليس له ما يجبره فكان ذلك اولى

الوجه السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا باصلاح مهمات الفقراء فربما حملهم شدة الحاجة ومضرة المسكنة على الالتحاق باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها فكان ايجاب الزكوة يفيد هذه الفائدة فوجب القول بوجوبها

الوجه السابع قال صلى الله عليه وسلم الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب بالطبع فوجدانه يوجب الشكر وفقدانه يوجب الصبر فكانه قيل ايها الغني اعطيتك المال فشكرت فصرت من الشاكرين فاخرج من يدك نصيبه حتى تصبر على فقدان ذلك المقدار فتصير من الصابرين وايها الفقير ما اعطيتك الاموال الكثيرة فصرت من الصابرين ولكني اوجبت على الغني ان يصرف اليك طائفة من ذلك المال حتى اذا دخل ذلك المقدار في ملكك شكرتني فصرت من الشاكرين فكان ايجاب الزكوة سعيا في جعل جميع المكلفين موصوفين بصفة الصبر والشكر معا

الوجه الثامن كانه سبحانه يقول للفقير ان كنت ما اعطيتك الاموال الكثيرة ولكني جعلت نفسي مديونا من قبلك وذلك لان اعطيت الغني اموالا كثيرة [illegible] فان قال الغني [illegible] والثاني [illegible] في حكمة ايجاب الزكوة [illegible] وانما [illegible]

المقام الثاني في شرح الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله انما الصدقات للفقراء الآية تدل على انه لا حق في الصدقات لاحد الا لهذه الاصناف الثمانية وذلك مجمع عليه ولفظة انما تفيد الحصر ويدل عليه وجوه الاول ان كلمة انما مركبة من ان وما وكلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم فوجب ان يفيد ثبوت المذكور وعدم ما عداه

الثاني ان ابن عباس رضي الله عنهما تمسك في نفي ربا الفضل بقوله صلى الله عليه وسلم انما الربا في النسيئة ولولا ان هذا اللفظ يفيد الحصر لما كان الامر كذلك وايضا تمسك بعض الصحابة في ان الاكسال لا يوجب الاغتسال بقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء ولولا ان هذه الكلمة تفيد الحصر لما كان كذلك وقال تعالى انما الله اله واحد والمقصود بيان نفي الالهية لغير الله والثالث قال الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى ۞ وانما العزة للكاثر

وقال الفرزدق

انا الذائد الحامي الذمار وانما ۞ يدافع عن احسابهم انا ومثلي ۞

فثبت بهذه الوجوه ان كلمة انما للحصر ومما يدل على ان الصدقات لا تصرف الا الى الاصناف الثمانية انه صلى الله عليه وسلم قال لرجل ان كنت من الاصناف الثمانية فلك فيها حق والا فهو صداع في الراس وداء في البطن وقال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي **المسألة الثانية** اعلم انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم لمزوا الرسول في اخذ الصدقات بين تعالى انه انما ياخذها لهؤلاء الاصناف الثمانية ولا ياخذها لنفسه ولا لاقاربه ومتصليه وقد بينا ان اخذ القليل من مال الغني ليصرف الى الفقير في دفع حاجته هو الحكمة المعينة والمصلحة اللازمة واذا كان الامر كذلك كان طعن المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة وكان صلى الله عليه وسلم يقول ما اوتيكم شيئا ولا امنعكم انما انا خازن اضع حيث امرت

المسألة الثالثة مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه انه يجوز صرف الصدقة الى بعض هؤلاء الاصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وابي العالية والنخعي وعن سعيد بن جبير لو نظرت الى اهل بيت من المسلمين فقراء متعففين فجبرتهم بها كان احب الي وقال الشافعي رضي الله عنه لا بد من صرفها الى الاصناف الثمانية وهو قول عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج عليه بانه تعالى ذكر هذه القسمة في نص الكتاب ثم اكدها بقوله فريضة من الله قال ولا بد في كل صنف من ثلاثة لان اقل الجمع ثلاثة فان دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء قال ولا بد من التسوية في انصباء هذه الاصناف الثمانية مثل انك ان وجدت خمسة اصناف ولزمك ان تتصدق بعشرة دراهم جعلت العشرة خمسة اسهم كل سهم درهمان ولا يجوز التفاضل ثم يلزمك ان تدفع الى كل صنف درهمين واقل عددهم ثلاثة ولا يلزمك التسوية بينهم وذلك ان تعطي فقيرا درهما وفقيرا خمسة اسداس وفقيرا سدس درهم هذه صفة قسمة الصدقات على مذهب الشافعي رضي الله عنه قال مولانا المصنف الداعي الى الله رضي الله عنه الاية لا دلالة فيها على قول الشافعي لانه تعالى جعل جملة الصدقات لهؤلاء الاصناف الثمانية وذلك لا يقتضي في صدقة زيد بعينها ان تكون لجملة هؤلاء الثمانية والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول فاثبت خمس الغنيمة لهؤلاء الطوائف الخمس ثم لم يقل احد ان كل شيء يغنم بعينه فانه يجب تفرقته على هذه الطوائف بل اتفقوا على ان المراد اثبات مجموع الغنيمة لهؤلاء الاصناف فاما ان يكون كل جزء من اجزاء الغنيمة موزعا على كل هؤلاء فلا فكذا ههنا مجموع الصدقات ملك لمجموع هذه الاصناف الثمانية فاما ان يقال ان صدقة زيد بعينها يجب توزيعها على هذه الاصناف الثمانية فاللفظ لا يدل عليه البتة اما العقل فهو ان الحكم الثابت في مجموع لا يوجب ثبوته في كل جزء من اجزاء ذلك المجموع ولا يلزم ان لا يبقى فرق بين الكل وبين الجزء فثبت بما ذكرنا ان لفظ الاية لا دلالة فيه على ما ذكروه والذي يدل على صحة قولنا وجوه **الاول** ان الرجل الذي لا يملك الا عشرين دينارا لما وجب عليه اخراج نصف دينار فلو كلفناه ان يجعله على اربعة وعشرين قسما لصار كل واحد من تلك الاقسام حقيرا صغيرا غير منتفع به في مهم معتبر **الثاني** ان هذا التدقيق لو كان معتبرا لكان اولى الناس برعايته اكابر الصحابة ولو كان الامر كذلك لوصل هذا الخبر الى عمر بن الخطاب والى ابن عباس وحذيفة وسائر الاكابر ولو كان الامر كذلك لما خالفوا فيه فلما خالفوا علمنا انه غير معتبر **الثالث** وهو ان الشافعي رضي الله عنه له اختلاف راي في جواز نقل الصدقات اما لم يقل احد بوجوب نقل الصدقات فالانسان اذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غاز ولا عامل ولا احد من المؤلفة ولا يمر به احد من الغرباء واتفق انه لم يحضر في تلك القرية من كان مديونا فكيف تكليفه فان قلنا وجب عليه ان يسافر بما وجب عليه من الزكاة الى بلد يجد فيه هذه الاصناف فذلك قول لم يقل به احد وان اسقطنا عنه ذلك فحينئذ يصح قولنا فهذا ما نقوله في هذا الباب

المسألة الرابعة في تعريف الاصناف الثمانية فالاول والثاني هم الفقراء والمساكين ولا شك انهم هم المحتاجون الذين لا يفي خرجهم بدخلهم ثم اختلفوا في ان الصنف الذي يكون اشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي واصحابه وقال اخرون الذي اشد حاجة هو المسكين وهو قول ابي حنيفة واصحابه ومن الناس من قال لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين والمقصود شيء واحد وهو قول ابي يوسف

ومحمد

ومحمد واختيار ابي علي الجبائي وفائدته تظهر في هذه المسألة وهو انه لو اوصى لفلان وللفقراء والمساكين فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث وقال الجبائي انه تعالى ذكرهم باسمين ليؤكد امرهم في الصدقات لانهم هم الاصول في الاصناف الثمانية وايضا الفائدة فيه ان يصرف اليهم من الصدقات سهمان لا كسائر من هم واعلم ان فائدة هذا الاختلاف لا تظهر في تفريق الصدقات وانما تظهر في الوصايا وهو ان رجلا لو قال اوصيت للفقراء بمائتين وللمساكين بخمسين وجب دفع المائتين عند الشافعي الى من كان اشد حاجة وعند ابي حنيفة الى من كان اقل حاجة وحجة الشافعي وجوه **الاول** انه تعالى انما اثبت الصدقات لهؤلاء الاصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم وهذا يدل على ان الذي وقع الابتداء بذكره يكون اشد حاجة لان الظاهر وجوب تقديم الاهم على المهم الا ترى انه يقال ابو بكر وعمر ومن فضل عثمان على علي قال في ذكرهما عثمان وعلي ومن فضل عليا يقول علي وعثمان وانشد عمر قول الشاعر

كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

فقال هلا قدم الاسلام على الشيب فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب ان يكون حاجتهم اشد من حاجة المساكين **الثاني** قال احمد بن عبيد الفقير اسوأ حالا من المسكين لان الفقير اصله في اللغة المفقور الذي نزعت فقره من فقار ظهره فصرف عن مفقور الى فقير كما قيل مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت ان الفقير انما سمي فقيرا لزمانته مع حاجته الشديدة وتمنعه الزمانة من التقلب في الكسب ومعلوم انه لا حال في الاقلال والبؤس اكد من هذه الحال وانشدوا للبيد

لما رأى لبد النسور تطايرت ۞ رفع القوادم كالفقير الاعزل ۞

قال ابن الاعرابي في هذا البيت المكسور الفقار يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ في الامور ومما يدل على اشعار لفظ الفقير بالشدة العظيمة قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة جعل لفظ الفاقرة كناية عن اعظم انواع الشر والدواهي **الوجه الثالث** ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ من الفقر وقال كاد الفقر ان يكون كفرا ثم قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين فلو كان المسكين اسوأ حالا من الفقير لتناقض الحديثان لانه يتعوذ من الفقر ثم يسأل حالا اسوأ منه اما اذا قلنا الفقير اشد من المسكين فلا تناقض البتة **الوجه الرابع** ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا للمال بدليل قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين فوصف بالمسكنة من له سفينة من سفن البحر تساوي جملة من الدنانير ولم نجد في كتاب الله ما يدل على ان الانسان سمي فقيرا مع انه يملك شيئا فان قالوا الدليل عليه قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء فوصف الكل بالفقر مع انهم يملكون اشياء قلنا هذا بالعكس اولى لانه تعالى وصفهم بكونهم فقراء بالنسبة الى الله تعالى فان احدا سوى الله فانه لا يملك البتة شيئا بالنسبة الى الله فصح قولنا **الوجه الخامس** قوله تعالى والطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة والمراد من المسكين ذي المتربة الفقير الذي قد لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد المسكين بهذا القيد يدل على انه قد يحصل مسكين خال عن وصف كونه ذا متربة وانما يكون كذلك بتقدير ان يملك شيئا فهذا يدل على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشياء **الوجه السادس** قال ابن عباس الفقير هو المحتاج الذي لا يجد شيئا قال وهم اهل الصفة صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا نحو اربعمائة رجل لا منزل لهم فمن كان من المسلمين عنده فضل اتاهم به اذا امسوا والمساكين هم الطوافون الذين يسألون الناس ووجه الاستدلال انه شدة فقر اهل الصفة معلومة بالتواتر فلما فسر ابن عباس الفقراء بهم وفسر المساكين بالطوافين ثبت ان حال المحتاج الذي لا يسأل احدا شيئا اشد من حال من يحتاج ثم يسأل الناس ويطوف عليهم ظهر ان الفقير يجب ان يكون اشد حالا من المسكين **الوجه السابع** ان المسكنة لفظ ماخوذ من التسكين فالفقير اذا سأل الناس وتضرع اليهم وعلم انه متى تضرع اليهم اعطوه شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل انه سمي بهذا الاسم لانه اذا اجيب بالرد ومنع سكن ولم يضطرب واعاد السؤال فلهذا السبب جعل التمسكن كناية عن السؤال والتضرع عند الغير ويقال تمسكن الرجل اذا لان وتواضع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم للمصلي تبأس وتمسكن يريد تواضع وتخشع فدل هذا على ان المسكين هو السائل اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال في اية اخرى والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فلما ثبت بما ذكرنا ههنا ان المسكين هو السائل وجب ان يكون المحروم هو الفقير ولا شك

المحروم مبالغة في تقرير امر الحرمان فثبت ان الفقير اشد حالا من المسكين **والوجه الثامن** انه صلى الله عليه وسلم قال اللهم احيني مسكينا الحديث والظاهر انه تعالى اجاب دعاه فاماته مسكينا وهو صلى الله عليه وسلم حين توفي كان يملك اشيا كثيرة فدل هذا على ان كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الاشيا اما الفقير فانه يدل على الحاجة الشديدة لقوله صلى الله عليه وسلم كاد الفقر ان يكون كفرا فثبت بهذا ان الفقير اشد حالا من المسكين

الوجه التاسع ان الناس اتفقوا على ان الفقر والغنى ضدان كما ان السواد والبياض ضدان ولم يقل احد ان الغنى والمسكنة ضدان بل قالوا الترفع والتمسكن ضدان فيكان ضما دالكل واحد فان بينهم يجعلا الشرهم ماكان عن جوابهم متضرعا اليهم قالوا ان فلانا يظهر الذل والمسكنة وقالوا انه مسكين فاجروا ان الفقير فقد حلوه عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا التقدير فيصفون الرجل الغني بكونه مسكينا اذا كان يظهر من نفسه الخضوع والطاعة وترك المعارضة وقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت ان الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عبارة عن اظهار التواضع والاول ينافي حصول المال والثاني لا ينافي حصوله

الوجه العاشر قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ في الزكاة خذها من اغنيائهم وردها على فقرائهم ولو كانت الحاجة في المساكين اشد لوجب ان يقول وردها على مساكينهم لانه ذكر الامر اولى فهذه الوجوه التي تدل على ان الفقير اشد حالا من المسكين واحتج القائلون بان المسكين اشد حالا من الفقير بوجوه **الاول** احتجوا بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة وايضا انه تعالى جعل الكفارات من الاطعمة له ولا فاقة اعظم من الحاجة الى ازالة الجوع ٥ ٥ **الثاني** احتجوا بقول الراعي ٥ ٥

اما الفقير الذي كانت حلوبته ٭ وفق العيال فلم يترك له سبد

الثالث قالوا المسكين هو الذي يسكن بحضرة الاهل انه ليس له بيت
سماه فقيرا وله حلوبة وفق العيال فلم يترك له سبد وذلك يدل على نهاية الضر والبؤس **الرابع** نقلوا عن الاصمعي وعن ابي عمرو بن العلا انهما قالا الفقير له ما يأكل والمسكين الذي لا شي له وقال يونس الفقير قد يكون له بعض ما يكفيه والمسكين هو الذي لا شي له ذلك لاعرابي افقير انت قال لا والله بل مسكين والجواب عن تمسكهم بالاية انا بينا ان هذه الاية حجة لنا لانه لما قيد المسكين المذكور هاهنا بكونه ذا متربة دل ذلك على انه قد يوجد مسكين لا بهذا الصفة والا لم يبق لهذا القيد فائدة قوله انه صرف الطعام الواجب في الكفارات اليه قلنا نعم انه اوجب صرفه الى المسكين المقيد بكونه ذا متربة وهذا يدل على انه اوجب الصرف الى مطلق المسكين والجواب عن البيت ولاعمر بيت الراعي انه ذكر ان هذا الذي هو الان موصوف بكونه فقيرا قد كانت له حلوبة ثم لم يترك له سبد فلم لا يجوز ان يقال كانت له حلوبة ثم لما لم يترك له شي وصف بكونه فقيرا والجواب عن قولهم المسكين هو الذي يسكن حيث يحضر الاهل انه ليس له بيت قلنا بل المسكين هو الطواف على الناس الذي يكرر ترداده على السؤال ويسمى مسكينا اما السكون فانه عندما يعرونه يردونه واما السكون فعله بسبب علمه ان الناس لا يعطونه مع كثرة سؤاله اياهم واما الروايات التي ذكروها عن ابي عمرو ويونس فهي معارضة بقول الشافعي وابن الانباري وايضا نقل القفال في تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال الفقرا فقرا المهاجرين والمساكين الذين لم يهاجروا وعن الحسن الفقير الجالس في بيته والمسكين الذي يسعى وعن مجاهد الفقير الذي لا يسال والمسكين الذي يسال وعن الزهري الفقرا هم المتعففون الذين لا يخرجون والمساكين الذين يسالون قال مولانا الامام الداعي الى الله رضي الله عنه هذه الاقوال كلها متوافقة على ان الفقير لا يسال والمسكين يسال ومن سال وجد فكان المسكين اسهل واقل حاجة

الصنف الثالث

قوله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية الصدقة وهولا يعطون من الصدقات بقدر اجور اعمالهم وهو قول الشافعي وقول عبد الله بن عمر وابن زيد وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات وظاهر اللفظ مع مجاهد الا ان الشافعي رضي الله عنه يقول هذا اجرة العمل فيتقدر بقدر العمل والصحيح ان الهاشمي والمطلبي لا يجوز ان يكون عاملا على الصدقات بعمالة منها لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابى ان يبعث ابا رافع عاملا على الصدقات وقال اما علمت ان مولى القوم منهم واعلم ان قوله والعاملين عليها يدل على ان تعهد الولاية كان يجب الكيلان على بلد كذا اذا كان والياعليم

الصنف الرابع قوله تعالى والمؤلفة قلوبهم قال ابن عباس هم قوم اشراف من الاحيا اعطاهم رسول الله يوم حنين وكانوا خمسة عشر رجلا ابو سفيان

تعريع

والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وحويطب بن عبد العزى وسهيل بن عمرو من بني عامر والحارث بن هشام وسهيل بن عمرو الجمحي وابو السنابل وحكيم بن حزام ومالك بن عوف وصفوان بن امية وعبد الرحمن بن يربوع وجد بن قيس وعمرو بن مرداس والعلا بن الحارث اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة من الابل ورغبهم في الاسلام الا عبد الرحمن بن يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل فقال يا رسول الله ما كنت ارى ان احدا من الناس احق بعطائك مني فزاده عشرة ثم سأله فزاده عشرة وهكذا حتى بلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله اعطيتك الاولى التي رغبت عنها خير ام هذه التي قنعت بها فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل التي رغبت عنها فقال والله لا اخذ غيرها فمات حكيم وهو اكثر قريش مالا وشق على رسول الله تلك العطايا لكن يا لفهم بذلك قال مولانا المصنف رضي الله عنه هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات ولا ادري لاي سبب ذكر ابن عباس هذه القصة في تفسير هذه الاية ولعل المراد بيان انه لا يمتنع في الجملة صرف الاموال الى المؤلفة فاما ان يحمل ذلك تفسيرا لصرف الزكاة اليهم فلا يليق بابن عباس ونقل القفال رحمه الله ان ابا بكر رضي الله عنه اعطى عدي بن حاتم لما جاءه بصدقاته وصدقات قومه ايام الردة وقال المقصود ان يستعين الامام بهم على استخراج الصدقات من الملاك قال الواحدي ان الله تعالى اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين فان راى الامام ان يؤلف قلوب قوم لبعض المصالح التي يعود نفعها على المسلمين اذا كانوا مسلمين جاز اذ لا يجوز صرف شي من زكوات الاموال الى المشركين فاما المؤلفة من المشركين فانما يعطون من مال الفي لا من الصدقات قال مولانا رضي الله عنه ان قول الواحدي ان الله اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين بنا على انه ربما يوهم انه صلى الله عليه وسلم دفع قسما من اموال الزكوة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحصل البتة وايضا ليس في الاية ما يدل على ان المؤلفة مشركين بل قال والمؤلفة قلوبهم وهذا عام في المسلم وغيره والصحيح ان هذا الحكم غير منسوخ وان للامام ان يتالف قوما على هذا الوصف ويدفع اليهم سهم المؤلفة لانه لا دليل على نسخه البتة

الصنف الخامس قوله وفي الرقاب قال الزجاج وفيه محذوف والتقدير وفي فك الرقاب وقد مضى الاستقصاء في تفسيره في سورة البقرة في قوله والسائلين وفي الرقاب ثم في تفسير الرقاب اقوال **الاول** ان سهم الرقاب موضوع في المكاتبين ليعتقوا به وهذا مذهب الشافعي والليث بن سعد واحتجوا بما روي عن ابن عباس انه قال في قوله وفي الرقاب يريد المكاتب وتاكد هذا بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم **والقول الثاني** وهو مذهب مالك واحمد واسحاق انه موضوع لعتق الرقاب يشترى به عبيد فيعتقون والقول الثالث قول ابي حنيفة واصحابه وقول سعيد بن جبير والنخعي انه لا يعتق من الزكوة رقبة كاملة ولكن يعطى منها في رقبة ويعان بها مكاتب لان قوله وفي الرقاب يقتضي ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافي كونه تاما فيه والقول الرابع قول الزهري قال سهم الرقاب نصف للمكاتبين المسلمين ونصف يشترى به رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتقون من الزكوة قال اصحابنا والاحتياط في سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات للاصناف الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات للفقرا ولما ذكر الرقاب ابدل حرف اللام بحرف في فقال وفي الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هي ان تلك الاصناف الاربعة المتقدمة يدفع اليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيه كيف شاؤا واما في الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم عن الرق ولا يدفع اليهم ولا يمكنوا من التصرف في ذلك النصيب كيف شاؤا بل يوضع في الرقاب بان يؤدى عنهم وكذا القول في الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم وفي الغزاة يصرف المال الى اعداد ما يحتاجون اليه في الغزو وابن السبيل كذلك والحاصل ان في الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاؤا وفي الاربعة الاخيرة لا يصرف المال اليهم بل يصرف الى الجهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا سهم الزكوة

الصنف السادس قوله والغارمين قال الزجاج اصل الغرم في اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم وسمي العشق غراما لكونه امرا شاقا ولازما ومنه فلان مغرم بالنسا اذا كان مولعا بهن وسمي الدين غرما لكونه امرا شاقا على الانسان ولازما له فالمراد بالغارمين المديونون ونقول الدين ان حصل بسبب معصية لا يدخل في الاية لان المقصود من صرف المال المذكور في الاية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية فهو قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورية

او في مصلحة ودين حصل بسبب حمالات واصلاح ذات بين والكل داخل في الاية روى الاصم في تفسيره ان
النبي صلى الله عليه وسلم لما قضى في الغرة في الجنين قالت العاقلة لا نملك الغرة يا رسول الله فقال لحمل بن مالك
بن نابغة اعنهم بغرة من صدقاتهم وكان حمل على الصدقة يومئذ

الصنف السابع ٥

قوله وفي سبيل الله قال المفسرون يعني الغزاة قال الشافعي يجوز له ان ياخذ من مال الزكوة وان كان غنيا وهو مذهب
مالك واسحق وابي عبيد وقال ابو حنيفة وصاحباه لا يعطى الغازي الا اذا كان محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله
وفي سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء
انهم اجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله
وفي سبيل الله عام في الكل

الصنف الثامن

ابن السبيل قال الشافعي ابن السبيل المستحق للصدقة
هو الذي يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره الا بمعونة قال الاصحاب ومن انشأ السفر في بلده لحاجة
جاز ان يدفع اليه سهم ابن السبيل فهذا هو الكلام في شرح هذه الاصناف الثمانية

المسئلة الخامسة

في احكام هذه الاقسام الاول اتفقوا على ان قوله انما الصدقات دخل فيه الزكوة الواجبة لان الزكوة الواجبة
مسماة بالصدقة قال تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
واختلفوا في انه هل يدخل فيها الصدقة المندوبة فمنهم من قال تدخل فيه لان لفظ الصدقة مختصة بالمندوبة
فاذا دخلت فيه الزكوة الواجبة فلا اقل من ان تدخل فيها ايضا الصدقة المندوبة وتكون الفائدة ان مصارف
جميع الصدقات ليس الا هؤلاء والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات هنا الزكوات الواجبة ويدل عليه وجوه

الاول

انه تعالى اثبت هذه الصدقات بلام التمليك للاصناف الثمانية ٥
والصدقة المملوكة لهم ليست الا الزكوة الواجبة الثاني ان ظاهر هذه الاية يدل على ان مصرف الصدقات
ليس الا هؤلاء الثمانية وهذا الحصر انما يصح لو حملنا هذه الصدقات على الزكوات الواجبة اما لو ادخلنا فيه المندوبات
لم يصح هذا الحصر لان الصدقات المندوبة يجب صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم
وسائر الوجوه

الثالث

ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء انما يحسن ذكره لو كان قد سبق
بيان تلك الصدقات واقسامها حتى ينصرف هذا الكلام اليه والصدقات التي سبق بيانها وتفصيلها هي الصدقات
الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليه الحكم الثاني دلت هذه الاية على ان هذه الزكوة يتولى اخذها
وتفريقها الامام ومن يلي من قبله والدليل عليه ان الله تعالى جعل للعاملين سهما فيه وذلك يدل على انه لا بد
في اداء هذه الزكوات من عامل والعامل هو الذي نصبه الامام لاخذ الزكوات فدل هذا النص على ان الامام ٥
هو الذي ياخذ هذه الزكوات وتاكد هذا النص بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فالقول بان المالك يجوز له
اخراج زكوة الاموال الباطنة بنفسه انما يعرف بدليل اخر ويمكن ان يتمسك في اثباته بقوله تعالى والذين في
اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاذا كان ذلك الحق حقا للسائل والمحروم وجب ان يجوز له دفعه اليهما ابتداء

الحكم الثالث

نص القران يدل على ان هذا العامل له في مال الزكوة ٥
حق واختلفوا في ان الامام هل له فيه حق فمنهم من اثبته قال لان العامل انما قدر على ذلك العمل بتقويته وباذنه
فالعامل في الحقيقة هو الامام ومنهم من منعه وقال الاية دلت على حصر مال الزكوة في هؤلاء الثمانية
والامام خارج عنهم فلا يصرف هذا المال اليه

الحكم الرابع

اختلفوا في ان هذا العامل اذا كان غنيا
هل ياخذ النصيب قال الحسن لا ياخذ الا مع الحاجة وقال الباقون ياخذ وان كان غنيا لانه ياخذ اجرة
على العمل ثم اختلفوا فقال بعضهم للعامل في مال الزكوة الثمن لان الله تعالى قسم الزكوة على ثمانية اصناف
فوجب ان يحصل له الثمن كما لو اوصى بماله لثمانية انفس حصل لكل واحد منهم ثمنه وقال الاكثرون له اجرته
بقدر مؤنته عند الجباية والجمع الحكم الخامس اتفقوا على ان مال الزكوة لا يخرج من هذه الثمانية ٥
واختلفوا في انه هل يجوز وضعه في بعض الاصناف وقد سبق دلائل هاتين المسئلتين الا اذا قلنا يجوز وضعه
في بعض الاصناف فقط فهذا انما يجوز في غير العامل فاما وضعه بالكلية في العامل فذلك غير جائز ٥
بالاتفاق الحكم السادس ان العامل والمؤلفة مفقودان في هذا الزمان بقيت الاصناف الستة والاولى
صرف الزكوة الى هذه الاصناف الستة على ما يقوله الشافعي لانه الغاية في الاحتياط اما اذا لم يفعل ذلك
اجزأه على مذهبنا والحكم السابع عموم قوله تعالى للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمسلم الا ان الاخبار دلت على
انه لا يجوز صرف الزكوة الى الفقراء والمساكين وغيرهم الا اذا كانوا مسلمين واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاصناف

الثمانية

الثمانية وشرح احوالهم قال فريضة من الله قال الزجاج هو منصوب على التوكيد لان قوله انما الصدقات لهؤلاء جار مجرى
قوله فرض الله الصدقات لهؤلاء فريضة وذلك كالزجر عن مخالفة هذا الظاهر وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
ان الله تبارك وتعالى لم يرض في قسمة الزكوة بملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمها بنفسه والمقصود منه التاكيد
تحريم اخراج الزكوة عن هذه الاصناف ثم قال والله عليم بمقادير المصالح حكيم لا يشرع الا ما هو الاصوب الاصلح واعلم

قوله تعالى

ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم
اعلم ان هذا نوع اخر
من جهالات المنافقين وهو انهم كانوا يقولون في رسول الله انه اذن على وجه الطعن والذم وفي الاية مسائل

المسئلة الاولى

قرا نافع في رواية الاعشى والبرجمي عن ابي بكر عنه اذن خير مرفوعين
منونين على تقدير ان كان كما تقولون هو اذن فاذن خير لكم يقبل منكم ويصدقكم خير لكم من ان يكذبكم والباقون اذن
خير لكم بالاضافة اي هو اذن خير لا اذن شر وقرا نافع اذن ساكنة الذال في كل القران والباقون بالضم وهما لغتان
مثل عنق وظفر

المسئلة الثانية

قال ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكروا النبي صلى الله عليه
وسلم بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه ما نقول فقال الجلاس بن سويد بل نقول
ما شئنا ثم نذهب اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا فانما محمد اذن سامعة فنزلت هذه الاية وقال الحسن كان
المنافقون يقولون ما هذا الرجل الا اذن من شاء صرفه حيث شاء لا عزيمة له وروي ان رجلا منهم قال
لقومه ان كان ما يقول محمد حقا فنحن شر من الحمير فسمعها ابن امراته فقال والله انه لحق وانك لشر من حمارك ثم بلغ
النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال بعضهم انما محمد اذن وان لقيته وحلفت له ليصدقني فنزلت هذه الاية
على وفق قوله فقال الغلام يا رسول الله لم ابلغ قط قبل اليوم وان هذا الغلام لعظيم اليمين علي والله لا اشكرنه ثم قال
الاصم اظهر الله تعالى عن المنافقين وجوه كفرهم التي كانوا يسرونها ليكون حجة للرسول ولينزجروا فقال
ومنهم من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم الذين يؤذون النبي ثم قال ومنهم من عاهد الله الى غير ذلك من الاخبار عن الغيوب
ففي كل ذلك دلالة على كونه نبيا صادقا من عند الله

المسئلة الثالثة

اعلم انه تعالى
حكى ان من المنافقين من يؤذي النبي ثم فسر هذا الايذاء بانهم يقولون للنبي انه اذن وغرضهم منه انه ليس
له ذكاء ولا بعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع فلهذا السبب سموه بانه اذن كما ان الجاسوس
يسمى بالعين وقال الجعل لانه على ما عنا اي جاسوسا متفقدا للامور [illegible] ثم انه تعالى اجاب
عنه بقوله قل اذن خير لكم والتقدير هب انه اذن لكنه اذن خير لكم وقوله اذن خير مثل ما يقال فلان رجل صدق
وشاهد عدل ثم جعل كونه اذن خير بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم فجعل هذه
الثلاثة كالموجبة لكونه صلى الله عليه وسلم اذن خير فلنبين كيفية اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيرية
اما الاول وهو قوله يؤمن بالله فلان من امن بالله كان خائفا من الله والخائف من الله لا يقدم على الايذاء بالباطل
واما الثاني وهو قوله ويؤمن للمؤمنين فالمعنى انه يسلم للمؤمنين قولهم والمعنى انهم اذا توافقوا على قول واحد
لم يجز الا القول به وهذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار فان قيل لم عدى
الايمان الى الله بالباء والى المؤمنين باللام قلنا لان الايمان المتعدي الى الله هو الايمان بمعنى التصديق الذي هو
نقيض الكفر فعدي بالباء والايمان المعدى الى المؤمنين معناه الاستماع منهم والتسليم لقولهم فعدي باللام كما في قوله
وما انت بمؤمن لنا وقوله فما امن لموسى الا ذرية من قومه وقوله انؤمن لك واتبعك الارذلون وقوله امنتم
له قبل ان اذن لكم

واما الثالث

وهو قوله ورحمة للذين امنوا منكم فهذا ايضا يوجب
الخيرية لانه يجري امركم على الظاهر ولا يبالغ في التفتيش عن بواطنكم ولا يسعى في هتك استاركم
فثبت ان كل واحد من هذه الاوصاف الثلاثة توجب كونه اذن خير ولما بين كونه سببا للخير والرحمة بين
ان كل من اذاه استوجب العذاب الاليم لانه اذا كان يسعى في ايصال الخير والرحمة اليهم مع كونهم في غاية
الخبث والخزي ثم انهم في مقابلة ذلك يقابلون احسانه بالاساءة وخيراته بالشرور فلا شك انهم يستحقون العذاب
الشديد من الله

المسئلة الرابعة

الاول

[illegible] قرا حمزة ورحمة بالخفض [illegible]
[illegible]
[illegible]

ان تفسير مبتدأ والتقدير هو اذن خير لكم اي هو اذن موصوف بالخيرية في حقكم لانه يقبل معاذيركم ويتغافل عن جهالاتكم فكيف جعلتم هذه الصفة طعنا في حقه

الوجه الثالث وهو وجه متكلف ذكره صاحب النظم فقال الاذن والاذان رفعا بالابتداء في الظاهر لكن موضعه نعت على الحال وتأويله قل هو اذن ناجير لكم اي اذا كان اذنا فهو خير لكم لانه يقبل معاذيركم ونظيره وهو حافظا خير لكم اي هو حال كونه حافظا خير لكم الا انه لما كان محذوفا وضع الحال مكان المبتدأ تقديره هو حافظ خير لكم واضمار هو في القران كثير قال تعالى سيقولون ثلاثة اي هو ثلاثة وهذا الوجه شديد التكلف وان كان قد استحسنه الواحدي جدا

المسألة الخامسة قرأ حمزة ورحمة بالجر عطفا على خير كانه قيل اذن خير ورحمة اي مستمع كلام يكون سببا للخير والرحمة فان قيل كل رحمة خير فاي فائدة في ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير قلنا لان اشرف اقسام الخير هو الرحمة فجاز ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال قال ابو عبيد هذه القراءة بعيدة لانه تباعد المعطوف عن المعطوف عليه قال ابو علي الفارسي البعد لا يمنع عن صحة العطف الا ترى ان من قرأ وقيله يا رب انما يحمله على قوله وعنده علم الساعة والتقدير وعنده علم قيله

فان قيل فما وجه قراءة ابن ابي عبلة ورحمة بالنصب قلنا هي علة معللها محذوف والتقدير ورحمة لكم يأذن لكم الا انه حذف لان قوله اذن خير لكم يدل عليه

قوله تعالى يحلفون بالله لكم ليرضوكم والله ورسوله احق ان يرضوه ان كانوا مؤمنين اعلم ان هذا نوع اخر من قبائح افعال المنافقين وهو اقدامهم على اليمين الكاذبة قيل هذا بناء على ما تقدم يعني يؤذون النبي ويسيئون القول فيه ثم يحلفون لكم وقيل نزلت في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة اتوه واعتذروا وحلفوا فنزلت الاية والمعنى انهم حلفوا على انهم ما قالوا ما حكي عنهم ليرضوا المؤمنين بيمينهم وكان من الواجب ان يرضوا الله بالاخلاص والتوبة لا باظهار ما يستترون خلافه ونظيره قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا اما قوله يرضوه بعد تقدم ذكر الله وذكر الرسول ففيه وجوه

الاول انه تعالى لا يذكر مع غيره بالذكر المجمل بل يجب ان يفرد بالذكر تعظيما له

والثاني ان المقصود بجميع الطاعات والعبادات هو الله تعالى فاقتصروا على ذكره ويروى ان واحدا من الحاضرين رفع صوته وقال اني اتوب الى الله والى محمد فقال الرسول ذلك فقال وضع الحق في اهله

الثالث يجوز ان يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والامر مختلف

والرابع ان العالم بالاسرار والضمائر هو الله تعالى واخلاص القلب لا يعلمه الا الله فلهذا السبب خص الله نفسه بالذكر

الخامس انه لما وجب ان يكون رضى الرسول مطابقا لرضى الله وامتنع حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفاء بذكر احدهما كما يقال احسان زيد واجماله نعشني وجبرني والتقدير والله احق ان يرضوه ورسوله كذلك وقوله ان كنتم مؤمنين فيه قولان الاول ان كنتم مؤمنين على ما ادعيتم والثاني انهم كانوا عالمين بصحة دين الرسول الا انهم اصروا على الكفر حسدا وعنادا فلهذا المعنى قال تعالى ان كانوا مؤمنين وفي الاية دلالة على ان رضى الله لا يحصل باظهار الايمان ما لم يقترن به التصديق بالقلب ويبطل قول الكرامية الذين يزعمون ان الايمان ليس الا القول باللسان

قوله تعالى الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم اعلم ان المقصود من هذه الاية ايضا شرح احوال المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وفيه مسائل

المسألة الاولى قال اهل المعاني قولك الم تعلم خطاب لمن كان الانسان قد علمه مدة وبالغ في ذلك التعليم ثم انه لم يعلم فيقال له الم تعلم بعد هذه الاوقات الطويلة والمدة المديدة وانما حسن ذلك لانه طال مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم وكثرت بياناته في التحذير عن معصية الله والترغيب في طاعة الله فالضمير في قوله انه من يحادد الله ضمير الامر والشان والمعنى ان الامر والشان كذا وكذا والفائدة في هذا الضمير هو انه لو ذكر بعد كلمة ان ذلك المبتدأ والخبر لم يكن كثير وقع فاما اذا قلت الامر والشان كذا وكذا اوجبه مزيد تعظيم وتهويل لذلك الكلام وقوله من يحادد الله قال الليث حادده اي خالفه والمحاددة كالمجانبة والمعاداة والمخالفة واشتقاقه من الحد ومعنى حاد فلان فلانا اي صار في حد غير حده كقولهم شاقه اي صار في شق غير شقه ومعنى يحادد الله اي يصير في حد غير حد اولياء الله بالمخالفة وقال ابو مسلم المحاددة مأخوذة من الحديد

لحديد السلاح ثم للمفسرين ههنا عبارات قال ابن عباس يخالف الله وقيل يحارب الله وقيل يعاند الله وقيل يعادي الله ثم قال تعالى فان له نار جهنم وفيه وجوه

الاول التقدير فحق ان له نار جهنم

الثاني معناه فله نار جهنم وان تكرير للتوكيد

الثالث ان نقول جواب من محذوف والتقدير الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله يهلك فان له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسر ان على الاستئناف بعد الفاء والقراءة بالفتح ونقل الكعبي في تفسيره ان القراءة بالكسر مجوزة قال ابو مسلم جهنم من اسماء النار واهل اللغة يحكون عن العرب ان البئر البعيدة القعر تسمى الجهنام عندهم فجاز في جهنم ان تكون مأخوذة من هذا اللفظ ومعنى بعد قعرها انه لا اخر لعذابها والخالد الدائم والخزي قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم ههنا اولى لقوله تعالى واسروا الندامة لما رأوا العذاب

قوله تعالى يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا ان الله مخرج ما تحذرون واعلم انهم كانوا يسمون سورة براءة سورة الحافرة حفرت عما في قلوب المنافقين قال الحسن اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على امر من النفاق فاخبر جبريل الرسول صلى الله عليه وسلم باسمائهم فقال صلى الله عليه وسلم ان اناسا اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا فقال صلى الله عليه وسلم بعد ذلك قم يا فلان ويا فلان حتى اتى عليهم ثم قالوا نعترف ونستغفر فقال الان انا كنت في اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة والله كان اسرع في الاجابة اخرجوا عني اخرجوا عني فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية وقال الاصم ان عند رجوع الرسول صلى الله عليه وسلم من تبوك وقف له على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فخبره جبريل وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة وامره ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم فامر حذيفة بذلك فضربها حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف منهم احدا وذكر النبي صلى الله عليه وسلم اسماءهم وعدهم له وقال ان جبريل اخبرني بذلك فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب قاتل باصحابه حتى اذا ظفر صار يقتلهم بل يكفينا الله ذلك

فان قيل المنافق كان كافرا فكيف يحذر نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه

الاول قال ابو مسلم هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين رأوا الرسول صلى الله عليه وسلم يذكر كل شيء ويدعي انه عن الوحي وكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله تعالى رسوله بذلك وامره ان يعلمهم انه يظهر سرهم الذي حذروا ظهوره وفي قوله استهزئوا دلالة على ما قلناه

الثاني ان القوم وان كانوا كافرين بدين الرسول الا انهم شاهدوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم بما يضمرونه ويكتمونه فلهذه التجربة وقع الحذر والخوف في قلوبهم

الثالث قال الاصم انهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله تعالى الا انهم كفروا به حسدا وعنادا قال القاضي يبعد في العالم بالله وبرسوله وصحة دينه ان يكون محادا لهما قال مولانا العلامة الداعي الى الله رحمة الله عليه هذا غير بعيد لان الحسد اذا قوي في القلب يصير بحيث ينازع في المحسوسات

الرابع معنى الحذر الامر بالحذر اي ليحذر المنافقون ذلك

الخامس انهم كانوا شاكين في صحة نبوته وما كانوا قاطعين بفسادها والشاك خائف فلهذا السبب خافوا ان ينزل عليهم في امرهم ما يفضحهم ثم قال صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم وتنبئهم للمؤمنين وفي قوله في قلوبهم للمنافقين ويجوز ايضا ان تكون الضمائر كلها للمنافقين لان السورة اذا نزلت في معناهم فهي نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم ان السورة كانت تقول الهم في قلوبهم كيت وكيت يعني انها تذيع اسرارهم اذاعة ظاهرة فكانها تخبرهم ثم قال قل استهزئوا وهو امر تهديد كقوله قل اعملوا وقوله ان الله مخرج ما تحذرون اي ذلك الذي تحذرونه فان الله يخرجه الى الوجود فان الشيء اذا حصل بعد عدمه فكان فاعله اخرجه من العدم الى الوجود

قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ان نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بانهم كانوا مجرمين في الاية مسائل

المسألة الاولى ذكروا في سبب نزول الاية امورا

الاول روى ابن عمر ان رجلا من المنافقين قال في غزوة تبوك ما رأيت مثل هؤلاء القوم ارغب بطونا ولا اكذب السنا ولا اجبن عند اللقاء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فقال واحد من الصحابة كذبت وانت منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه

ونحن القرآن قد سبقه نجا ذلك الرجل إلى رسول الله وقد ركب ناقته فقال يا رسول الله إنما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب نقطع به الطريق وكان يقول إنما كنا نخوض ونلعب ورسول الله يقول أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون ما يلتفت إليه وما يزيده عليه. الثاني قال الحسن وقتادة لما سار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى تبوك قال المنافقون بينهم أتراه يظهر على الشام ويأخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال أنتم القائلون كذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وإنما كنا نخوض ونلعب. **الثالث** روي أن المتخلفين عن الرسول صلى الله عليه وسلم سئلوا عما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول. **الرابع** حكينا عن أبي مسلم أنه قال هذه تفسير قوله يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم أن القوم أظهروا هذا الحذر على سبيل الاستهزاء فبين تعالى في هذه الآية أنه إذا قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نفعل ذلك على سبيل الطعن بل لأجل أنا كنا نخوض ونلعب. **الخامس** واعلم أنه لا حاجة في معرفة هذه الآية إلى هذه الروايات فإنها تدل على أنهم ذكروا كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما أخبرهم الرسول بأنهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بأنا إنما قلنا ذلك على وجه اللعب لا على سبيل الجد وذلك قولهم إنا كنا نخوض ونلعب أي ما قلنا ذلك إلا لأجل اللعب وذلك يدل على أن كلمة إنما تفيد الحصر إذ لو لم يكن كذلك لم يلزم من كونهم لاعبين أن لا يكونوا مستهزئين حينئذ لا يتم هذا العذر. **والجواب** قال الواحدي أصل الخوض الدخول في مائع مثل الماء والطين ثم كثر حتى صار اسما لكل دخول فيه تلويث وأذى والمعنى إنا كنا نخوض في الباطل من الكلام كما يخوض الركب لقطع الطريق فأجابهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون وفيه مسائل. **المسألة الأولى** فرق بين قولك أتستهزئ بالله وبين قولك أبالله تستهزئ فالأول يقتضي الإنكار على عمل الاستهزاء والثاني يقتضي الإنكار على إيقاع الاستهزاء بالله كأنه يقول هب أنك قد تقدم على الاستهزاء ولكن كيف أقدمت على إيقاع الاستهزاء بالله ونظيره قوله تعالى لا فيها غول والمقصود ليس نفي الغول بل نفي أن يكون خمر الجنة محلا للغول.

المسألة الثانية أنه تعالى حكى عنهم أنهم يستهزئون بالله وآياته ورسوله ومعلوم أن الاستهزاء بالله محال فلا بد له من تأويل وفيه وجوه الأول المراد بالاستهزاء بالله هو الاستهزاء بتكاليف الله الثاني يحتمل أن يكون المراد الاستهزاء بذكر الله فإن أسماء الله قد يستهزئ الكافر بها كما أن المؤمن يعظمها ويمجدها قال تعالى سبح اسم ربك فأمر المؤمن بتعظيم اسم الله وقال ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه فلا يمكن أن يقال بالله وتريد بذكر الله. **الثالث** لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على أخذ حصون الشام وقصورها قال بعض المسلمين الله يعينه على ذلك وينصره عليهم ثم إن بعض الجهال من المنافقين ذكر كلاما مشعرا بالقدح في قدرة الله كما هو عادة الجهال والملحدة وكان المراد ذلك. وأما قوله وآياته فالمراد به القرآن وسائر ما يدل على الدين وقوله ورسوله معلوم وذلك يدل على أن القوم إنما ذكروا ما ذكروه على سبيل الاستهزاء ثم قال تعالى لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم فيه مسائل. **المسألة الأولى** نقل الواحدي عن أهل اللغة في لفظ الاعتذار قولين الأول أنه عبارة عن محو الذنب من قولهم اعتذرت المنازل إذا درست يقال مررت بمنزل معتذر والاعتذار هو الدروس وأصل الاعتذار لأن المعتذر يحاول إزالة أثر ذنبه والقول الثاني حكى ابن الأعرابي أن الاعتذار هو القطع ومنه يقال للقلفة عذرة لأنها تقطع وعذرة الجارية سميت عذرة لأنها تعذر أي تقطع ويقال اعتذرت المياه إذا انقطعت فالعذر لما كان سببا لقطع اللوم سمي عذرا قال الواحدي والقولان متقاربان لأن محو أثر الذنب وقطع اللوم متقاربان. **المسألة الثانية** أنه تعالى بين أن ذلك الاستهزاء كان كفرا والعقل يقتضي أن الإقدام على الكفر لأجل اللعب غير جائز فثبت أن قولهم إنما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرا حقيقيا في الإقدام على ذلك الاستهزاء فلما لم يكن عذرا في نفسه نهاهم الله عن أن يعتذروا به لأن المنع عن الكلام الباطل واجب فقال لا تعتذروا أي لا تذكروا هذا العذر في دفع هذا الجرم. المسألة الثالثة قوله قد كفرتم بعد إيمانكم يدل على أحكام الحكم الأول أن الاستهزاء بالدين كيف كان كفر بالله وذلك لأن الاستهزاء يدل على الاستخفاف والعمدة الكبرى في الإيمان تعظيم الله تعالى بأقصى الإمكان والجمع بينهما محال الحكم الثاني أنه يدل على بطلان قول من يقول الكفر لا يدخل إلا في أفعال القلوب الحكم الثالث يدل على أن قولهم الذي صدر منهم كفر في الحقيقة وإن كانوا منافقين من قبل وأن الكفر يمكن

أن يتجدد

أن يتجدد من الكافر حالا فحالا. **الحكم الرابع** يدل على أن الكفر إنما حدث بعد أن كانوا مؤمنين ولقائل أن يقول إن القوم لما كانوا منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد الإيمان الذي أظهرتموه وقال آخرون ظهر كفركم بالمؤمنين بعد أن كنتم عندهم مسلمين والقولان متقاربان ثم قال تعالى إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة فيه مسائل. **المسألة الأولى** قرأ عاصم إن نعف ونعذب بالنون وكسر الذال وطائفة بالنصب والمعنى أنه تعالى حكى عن نفسه أنه يقول إن نعف عن طائفة نعذب طائفة والباقون بالياء وضمها وفتح الفاء على ما لم يسم فاعله إن يعف بالتذكير تعذب طائفة بالتأنيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد إن تعف عن طائفة على البناء للمفعول مع التأنيث ثم قال والوجه التذكير لأن المسند إليه الظرف كما تقول سير بالدابة ولا تقول سيرت بالدابة وإنما أنث لقراءته تعذب طائفة ذهب إلى المعنى كأنه قيل إن ترحم طائفة فأنث لذلك وهو غريب والجيد قراءة العامة إن يعف عن طائفة بالتذكير تعذب طائفة بالتأنيث. **المسألة الثانية** ذكر المفسرون أن الطائفتين كانوا ثلاثة استهزأ اثنان وضحك واحد فالطائفة الأولى الضاحك والثانية الهازئان وقال المفسرون كان ذنب الضاحك أخف لا جرم عفا الله عنه وذنب الهازئين أغلظ فلا جرم ما عفا الله عنهما قال القاضي هذا بعيد لأنه تعالى حكم على الطائفتين بالكفر وأنه تعالى لا يعفو عن الكافر إلا بعد التوبة والرجوع إلى الإسلام وأيضا لا يعذب الكافر إلا بعد إصراره على الكفر فأما لو تاب منه ورجع إلى الإسلام فإنه لا يعذبه فلما ذكر تعالى أنه يعفو عن طائفة ويعذب الأخرى كان فيه إضمار أن الطائفة التي أخبر أنه يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا إلى الإسلام وأن الطائفة التي أخبر أنه يعذبهم أصروا على الكفر ولم يرجعوا إلى الإسلام ولعل ذلك الواحد لم يبالغ في الطعن ولم يوافق القوم في الذكر وخف كفره ثم إنه تعالى وفقه للإيمان والخروج عن الكفر وذلك يدل على أن من خاض في عمل باطل فليجتهد في التقليل فإنه يرجى له ببركة ذلك التقليل أن يتوب الله عليه في الكل. **المسألة الثالثة** قالوا ثبت بالروايات أن الطائفتين كانوا ثلاثة فوجب أن يكون إحدى الطائفتين إنسانا واحدا قال الزجاج والطائفة في اللغة أصلها الجماعة لأنها المقدار الذي يمكنها أن يطيف بالشيء ثم يجوز أن يسمى الواحد بالطائفة قال الله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين والمراد الواحد وروى الفراء بإسناده عن ابن عباس أنه قال الطائفة الواحد فما فوقه وفي جواز تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه الأول أن يراد بها رجل معه ونصره فإنه لا يزال يكون ذا باعة ناصر له فكأنه تطوف عليه ويذب عنه من كل الجوانب فلا يبعد أن يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب. **الثاني** قال ابن الأنباري العرب توقع لفظ الجمع على الواحد فتقول خرج فلان إلى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس إن الناس يعني نعيم بن مسعود. **الثالث** لا يبعد أن يكون الطائفة إذا أريد بها الواحد أن يكون أصلها طائفا ثم أدخل الهاء عليه للمبالغة. ثم إنه تعالى علل كونه معذبا للطائفة الثانية بأنهم كانوا مجرمين واعلم أن الطائفتين لما اشتركا في الكفر فقد اشتركا في الجرم والتعذيب مختص بإحدى الطائفتين وتعليل الحكم الخاص بالعلة العامة لا يجوز وأيضا التعذيب حكم حاصل في الحال وقوله وكانوا مجرمين يدل على صدور الجرم منهم في الزمان الماضي وتعليل الحكم الحاصل في الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز بل كان الأولى أن يقال ذلك لأنهم مجرمون واعلم أن الجواب عنه أن هذا تنبيه على أن جرم الطائفة الثانية كان أغلظ وأقوى من جرم الطائفة الأولى فلما اختص بذلك الجرم الغليظ وأيضا فيه تنبيه على أن ذلك الجرم بقي واشتهر ولم يزل فوجب التعذيب.

قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون

اعلم أن هذا شرح نوع آخر من أنواع فضائحهم وقبائحهم والمقصود بيان أن إناثهم كذكورهم في تلك الأعمال المنكرة والأفعال الخبيثة فقال المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض أي في صفة النفاق كما تقول للإنسان أنت مني وأنا منك أي أمرنا واحد لا مباينة فيه ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح إلا أن الأعظم ههنا تكذيب الرسول وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل حسن إلا أن الأعظم ههنا الإيمان بالرسول ويقبضون أيديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل خير واجب من زكاة وصدقة وإنفاق في سبيل الله وهذا أقرب لأنه تعالى لا يذمهم إلا بترك الواجب ويدخل فيه ترك الإنفاق في الجهاد وربما دل على تخلفهم عن الجهاد والأصل

في هذا ان المعطي يمد يده ويبسطها بالعطاء فقيل لمن منع وبخل قد قبض يده ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم واعلم ان هذا الكلام لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما لان النسيان ليس في وسع البشر وايضا فهو في حق الله تعالى محال فلا بد من التاويل وهو من وجهين **الاول** معناه انهم تركوا امره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم بان صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا على مزاوجة الكلام كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله بالعبادة والثناء على الله ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وانما حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم ثم قال ان المنافقين هم الفاسقون اي هم الكاملون في الفسق والله اعلم ٥

قوله تعالى وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم كالذين من قبلكم كانوا اشد منكم قوة واكثر اموالا واولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم كالذي خاضوا اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما بين من قبل في المنافقين والمنافقات انهم نسيهم اي جازاهم على تركهم التمسك بطاعة الله اكد هذا الوعيد وضم المنافقين الى الكفار فيه فقال وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ولا شك ان النار المخلدة من اعظم العقوبات ثم قال هي حسبهم والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شيء ابلغ منه ولا يمكن الزيادة عليها ثم قال ولعنهم الله اي الحق بهم مع ذلك العقوبة الشديدة الاهانة والذم واللعن ثم قال ولهم عذاب مقيم ولقائل ان يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه خالدا واحد فكان هذا تكريرا **والجواب** ليس ذلك تكريرا وبيان الفرق من وجوه **الاول** ان لهم نوعا اخر من العذاب المقيم الدائم سوى العذاب بالنار والخلود المذكور اولا لا يدل على ان العذاب بالنار دائم وقوله ولهم عذاب مقيم يدل على ان لهم مع ذلك نوعا اخر من العذاب ولقائل ان يقول هذا التاويل مشكل لانه قال في النار المخلدة هي حسبهم وكونها حسبا يمنع من ضم شيء اخر اليه **وجوابه** انها حسبهم في الايلام والايجاع ومع ذلك ينضم اليه نوع اخر زيادة في تعذيبهم والثاني ان المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع الرسول على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من انواع الفضائح ثم قال تعالى كالذين من قبلكم واعلم ان هذا رجوع من الغيبة الى الخطاب وهذه الكاف للتشبيه وهو يحتمل وجوها **الاول** قال الفراء التشبيه من جهة الفعل اي فعلتم كما فعل الذين من قبلكم والمعنى انه تعالى شبه المنافقين بالكفار الذين كانوا قبلهم في الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ثم انه تعالى وصف اولئك الكفار بانهم كانوا اشد قوة من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا وانقلبوا الى العقاب الدائم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك والوجه الثاني انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله تعالى لاجل طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم تعالى بكثرة الاموال والاولاد بانهم استمتعوا بخلاقهم والخلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له من خير كما قيل قسم لانه قسم ونصيب لانه نصب اي اثبت فذكر تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم وانتم ايها المنافقون استمتعتم بخلاقكم كما استمتع اولئك بخلاقهم **فان قيل** ما الفائدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق الاولين ثانيا **قلنا** الفائدة فيه انه تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن سعادة الاخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة فلما قرر تعالى هذا ثم عاد فشبه حال هؤلاء المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة **ومثاله** انه اذا اراد ان ينبه بعض الظلمة على قبح ظلمه يقول انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب من غير موجب وانت تفعل مثل ما فعله وبالجملة فالتكرير هاهنا للتاكيد ولما بين تعالى مشابهة هؤلاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا وفي الاعراض عن طلب الاخرة بين حصول المشابهة بين الفريقين في تكذيب الانبياء وفي المكر والخديعة والغدر بهم فقال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي خاضوا فالذي صفة مصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اي بطلت حسناتهم في الدنيا بسبب الموت والفقر والانتقال من العز الى الذل ومن القوة الى الضعف وفي الاخرة بسبب انهم لا يثابون بل يعاقبون اشد العقاب واولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد على الانبياء

والرسل

والرسل فما وجدوا منه الا فوت الخيرات في الدنيا والاخرة والا حصول العقاب في الدنيا والاخرة ٥ والمقصود انه تعالى لما شبه هؤلاء المنافقين باولئك الكفار بين ان اولئك الكفار لم يحصل لهم الا حبوط الاعمال والا الخزي والخسار مع انهم كانوا اقوى من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا منهم فهؤلاء المنافقون المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا واقعين في عذاب الدنيا والاخرة محرومين من خيرات الدنيا والاخرة

قوله تعالى الم ياتهم نبا الذين من قبلهم قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابراهيم واصحاب مدين والمؤتفكات اتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم بين ان اولئك الكفار من هم فذكر هؤلاء الطوائف الستة فاولهم قوم نوح واهلكهم الله بالاغراق وثانيهم عاد واهلكهم الله بالريح العقيم وثالثهم ثمود واهلكهم الله بارسال الصيحة والصاعقة ورابعهم قوم ابراهيم اهلكهم الله بسلب النعمة عنهم وبما روي في الاخبار ان الله تعالى سلط البعوضة على دماغ نمرود وخامسهم قوم شعيب وهم اصحاب مدين ويقال انهم من ولد مدين بن ابراهيم اهلكهم الله بسلب النعمة عنهم وبما روي في الاخبار ان الله تعالى سلط واهلكهم الله تعالى بعذاب يوم الظلة وسادسهم المؤتفكات قوم لوط اهلكهم الله بان جعل عالي ارضهم سافلها وامطر عليهم الحجارة قال الواحدي المؤتفكات جمع مؤتفكة ومعنى الائتفاك في اللغة الانقلاب وتلك القرى ائتفكت باهلها اي انقلبت فصار اعلاها اسفلها يقال افكه الله فائتفك اي قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالمؤتفكات صفة القرى وقيل ائتفاكهن انقلاب احوالهن من الخير الى الشر واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى الم ياتهم نبا الذين من قبلهم وذكر هؤلاء الطوائف الستة وانما قال ذلك لانه اتاهم نبا هؤلاء بان سمعوا هذه الاخبار من الخلق ولان بلاد هذه الطوائف وهي بلاد الشام قريبة من بلاد العرب وقد بقيت اثارهم مشاهدة وقوله الم ياتهم وان كان في صيغة الاستفهام الا ان المراد هو التقرير اي اتاهم نبا هؤلاء القوم ثم قال اتتهم رسلهم وهو راجع الى كل هؤلاء الطوائف ثم قال بالبينات اي بالمعجزات ولا بد من اضمار في الكلام والتقدير فكذبوا فعجل الله هلاكهم فقال فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان العذاب الذي اوصله الله اليهم ما كان ظلما من الله لانهم استحقوه بسبب افعالهم القبيحة ومبالغتهم في تكذيب الانبياء بل كانوا ظالمين انفسهم قالت المعتزلة دلت هذه الاية على انه تعالى يصح منه فعل الظلم والا لما حسن التمدح به ودلت على انه لا يظلم البتة وذلك يدل على انه تعالى لا يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبهم عليه ويدل على ان فاعل الظلم هو العبد وهو قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره في هذا الكتاب مرارا خارجة عن الاحصاء

قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم اعلم انه تعالى لما بالغ في وصف المنافقين بالاعمال الفاسدة والافعال الخبيثة ثم ذكر عقيبه انواع الوعيد في حقهم في الدنيا والاخرة ذكر بعده في هذه الاية كون المؤمنين موصوفين بصفات الخير واعمال البر على ضد صفات المنافقين ثم ذكر بعد هذه الاية انواع ما اعد الله تعالى لهم من الثواب الدائم والنعيم المقيم فاما صفات المؤمنين فهي قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض **فان قيل** ما الفائدة في انه تعالى قال في صفة المنافقين المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وههنا قال في صفة المؤمنين والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فلم ذكر في المنافقين لفظ من وفي المؤمنين لفظ اولياء **قلنا** قوله في صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على ان نفاق الاتباع وكفرهم حصل بسبب التقليد لاولئك الاكابر وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة اما الموافقة الحاصلة بين المؤمنين فانما حصلت بسبب المشاركة في الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين بعضهم من بعض وقال في المؤمنين بعضهم اولياء بعض واعلم ان الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل في لفظ الولاية القرب وفي ذكر هذا ان ضد الولاية هو العداوة ولفظ العداوة ماخوذة من عدا الشيء اذا جاوز وتجاوز واعلم انه تعالى لما وصف المؤمنين بكون بعضهم اولياء بعض ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله

تذكر هذه الامور الخمسة التي بها يتميز المومن من المنافق فالمنافق على ما وصفه الله في الاية المتقدمة
يامر بالمنكر وينهى عن المعروف والمومن بالضد منه والمنافق لا يقوم الى الصلوة الا مع نوع من الكسل والمومن
بالضد منه والمنافق يبخل بالزكوة وسائر الواجبات كما قال ويقبضون ايديهم والمومنون يوتون الزكوة ٥
والمنافق اذا امره الله ورسوله بالمسارعة الى الجهاد فانه يتخلف بنفسه ويثبط غيره كما وصفه الله بذلك
والمومنون بالضد منهم وهو المراد في هذه الاية بقوله ويطيعون الله ورسوله ثم لما ذكر صفات المومنين بين
انه كما وعد المنافقين نار جهنم فقال وعد المومنين الرحمة المستقبلة وهو ثواب الاخرة فلذلك قال اولئك
سيرحمهم الله وذكر حرف السين في قوله سيرحمهم الله للتوكيد والمبالغة كما تؤكد الوعيد في قولك سانتقم
منك يوما يعني انك لا تفوتني وان تباطا ذلك ونظيره قوله سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك
سوف نوتيهم اجورهم ثم قال ان الله عزيز حكيم وذلك يوجب المبالغة في الترغيب والترهيب لان العزيز
هو من لا يمنع من مراده في عباده من رحمة او عقوبة والحكيم هو المدبر امر عباده على ما يقتضيه العدل والصواب
قوله تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم اعلم انه تعالى لما ذكر الوعد في الاية
الاولى على سبيل الاجمال ذكره في هذه الاية على سبيل التفصيل وذلك لانه وعد بالرحمة ثم بين في هذه الاية ان تلك
الرحمة هي هذه الاشيا فاولها قوله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها والاقرب انه تعالى
اراد بها البساتين التي يتنعم بها المناظر لانه تعالى قال بعده ومساكن طيبة في جنات عدن والمعطوف يجب
ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فتكون مساكنهم في جنات عدن ومناظرهم الجنات التي هي البساتين ويكون فايدة
وصفها بانها عدن انها تجري الدار التي يسكنها الانسان واما الجنات الاخرى فهي جارية مجرى البساتين ٥
التي قد يذهب الانسان اليها لاجل التنزه وملاقاة الاحباب وثانيها قوله ومساكن طيبة في جنات
عدن قد ذكر كلام اصحاب الاثار في صفة جنات عدن قال الحسن سالت عمران بن الحصين وابا هريرة عن قوله
ومساكن طيبة فقالا على الخبير سقطت سالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قصر في الجنة من اللولو فيه
سبعون دارا من ياقوتة حمرا في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضرا في كل بيت سبعون سريرا على
كل سرير سبعون فراشا على كل فراش زوجة من الحور العين في كل بيت سبعون مايدة على كل مايدة
سبعون لونا من الطعام وفي كل بيت سبعون وصيفة ويعطى المومن من القوة في غداة واحدة ما ياتي على ذلك
اجمع وعن ابن عباس انها دار الله التي لم ترها عين ولم تخطر على قلب بشر واقول
قال ابن عباس انها دار المقربين عند الله فانه كان اعلم بالله من ان يثبت له دارا وعن ابي هريرة قلت
يا رسول الله حدثني عن الجنة ما بناوها فقال لبنة من ذهب ولبنة من فضة وملاطها المسك الاذفر
وترابها الزعفران وحصاها الدر والياقوت فيها النعيم بلا بوس والخلود بلا موت لا تبلى ثيابه ولا يفنى
شبابه وقال ابن مسعود جنات عدن بطنان الجنة قال الازهري بطنانها وسطها وبطنان الاودية المواضع
التي يستنقع فيها ماء السيل واحدها بطن وقال عطا عن ابن عباس هي قصر الجنة وسقفها عرش الرحمن
وهي المدينة التي فيها الرسل والانبيا والشهدا وايمة الهدى وسائر الجنات حولها وفيها عين التسنيم وفيها
قصور الدر والياقوت والذهب تهب ريح طيبة من تحت العرش فتدخل عليهم كثبان المسك الابيض
وقال عبد الله بن عمر ان في الجنة قصرا يقال له عدن حوله البروج وله خمسة الف باب على كل باب
خمسة الف حبرة لا يدخله الا نبي او صديق او شهيد واقول حاصل الكلام
ان في جنات عدن قولان احدهما انه اسم علم لموضع معين في الجنة وهذه الاخبار والاثار التي نقلناها تقوي
هذا القول قال صاحب الكشاف وعدن علم بدليل قوله تعالى جنات عدن التي وعد الرحمن والقول الثاني انها
صفة للجنة قال الازهري العدن ماخوذ من قولك عدن فلان بالمكان اذا اقام به يعدن عدونا
ويقول تركت ابل بني فلان عوادن بمكان كذا وهو ان تلزم الابل المكان فتالفه ولا تبرحه ومنه
المعدن وهو المكان الذي يخلق الجواهر فيه والقايلون بهذا الاشتقاق قالوا الجنات كلها جنات
عدن والنوع الثالث من المواعيد التي ذكرها الله تعالى في هذه الاية
قوله ورضوان من الله اكبر والمعنى ان رضوان الله اكبر من كل ما سلف ذكره واعلم ان هذا هو البرهان القاطع
على ان السعادات الروحانية اشرف واعلى من السعادات الجسمانية وذلك لانه اما ان يكون الابتهاج

بكون

يكون مولاه راضيا عنه انما كان ليتوسل بذلك الرضا الى شي من اللذات الجسمانية او ليس الامر كذلك
بل لاجل كونه راضيا عنه يوجب الابتهاج والسعادة لذاته من غير ان يتوسل به الى مطلوب اخر والاول باطل
لان ما كان وسيلة الى الشي لا يكون اعلى حالا من ذلك المقصود فلو كان المقصود من رضوان الله ان يتوسل به الى اللذات
التي اعدها الله في الجنة من الاكل والشرب لكان الابتهاج بالرضوان ابتهاجا بحصول الوسيلة ولكان الابتهاج
بتلك اللذات ابتهاجا بالمقصود وقد ذكرنا ان الابتهاج بالوسيلة لابد وان يكون اقل حالا من الابتهاج بالمقصود
فوجب ان يكون رضوان الله اقل حالا وادون مرتبة من الفوز بالجنات والمساكن الطيبة لكن الامر ليس كذلك
لانه تعالى نص على ان الفوز بالرضوان اعلى واعظم واجل واكبر وذلك دليل قاطع على ان السعادات الروحانية
اجل واشرف من السعادات الجسمانية واعلم ان المذهب الصحيح الحق وجوب الاقرار بمجموعها كما جمع الله بينهما
في هذه الاية ولما ذكر تعالى هذه الامور الثلاثة قال ذلك هو الفوز العظيم وفيه وجهان الاول
ان الانسان مخلوق من جوهرين لطيف علوي روحاني وكثيف سفلي جسماني وانضم اليهما حصول سعادة و
شقاوة فاذا حصلت الخيرات الجسمانية وانضم اليها حصول السعادات الروحانية كان الروح فايزا
بالسعادات اللايقة بها والجسد واصلا الى السعادات اللايقة بها ولا شك ان ذلك هو الفوز العظيم
الثاني انه تعالى بين في صفة المنافقين انهم تشبهوا بالكفار الذين كانوا قبلهم في التنعم بالدنيا
وطيباتها ثم انه تعالى وصف في هذه الاية ثواب المومنين ثم قال ذلك هو الفوز العظيم والمعنى ان هذا
هو الفوز العظيم لا ما يطلبه المنافقون والكفار من التنعم بطيبات الدنيا وروي انه تعالى يقول لاهل الجنة
هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم تعط احدا من خلقك فيقول انا اعطيكم افضل من ذلك
قالوا وما افضل من ذلك قال احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا واعلم ان دلالة هذا الحديث
على ان السعادات الروحانية افضل من الجسمانية كدلالة الاية وقد تقدم تقريره على الوجه الكامل ٥
قوله تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وماويهم جهنم
وبئس المصير اعلم انا ذكرنا انه تعالى لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة وتوعدهم بانواع العقاب
وكانت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد مع الوعيد لا جرم ذكر عقيبه وصف
المومنين بالصفات الشريفة الطاهرة الطيبة ووعدهم بالثواب الرفيع والدرجات العالية ثم رجع مرة
اخرى الى شرح احوال الكفار والمنافقين في هذه الاية فقال يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي
الاية سوال وهو ان الاية تدل على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جايز فان المنافق هو الذي
يستر كفره وينكره بلسانه ومتى كان الامر كذلك لم تجز محاربته ومجاهدته واعلم ان الناس ذكروا اقوالا ٥
بسبب هذا الاشكال فالقول الاول ان الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول
الضحاك وهذا بعيد لان ظاهر قوله جاهد الكفار والمنافقين يقتضي الامر بجهادهما معا وكذا ظاهر
قوله واغلظ عليهم راجع الى الفريقين القول الثاني انه تعالى لما بين ان الرسول
صلى الله عليه وسلم مامور بان يحكم بالظاهر قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر لقوم كانوا يظهرون
الاسلام ويسرون الكفر فكانت المحاربة معهم غير جايزة والقول الثالث وهو الصحيح
ان الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف او باللسان او بطريق
اخر فنقول ان الاية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين فاما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الاية لا يدل
عليها بل انما يعرف من دليل اخر واذا ثبت هذا فنقول دلت الدلايل المنفصلة على ان المجاهدة مع الكفار
يجب ان تكون بالسيف ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثالثا وعن ابن مسعود انه قال
عبد الله في قوله جاهد الكفار والمنافقين قال تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكفهر في وجهه
فمن لم يستطع فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على اقامة الحدود عليهم اذا تعاطوا اسبابها قال
القاضي وهذا ليس بشي لان اقامة الحد واجبة على من ليس بمنافق فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق ثم قال
وانما قال الحسن ذلك لاحد امرين اما لانه كل فاسق منافق واما لانه الغالب ممن يقام عليه الحد في زمن
الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا منافقين قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا
ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما لم ينالوا وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله
فان يتوبوا يك خيرا لهم وان يتولوا يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والاخرة وما لهم في الارض من ولي ولا نصير

المراد من هذه الاية تدل على انه اتوا بما من النفاق قالوا كلمات فاسدة ثم لما تبيّن الله انكر ذكر بعض هذه الكلمات فانهم قالوا وحلفوا انهم ما قالوا والمفسرون ذكروا في اسباب النزول وجوها

الاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اقام في غزوة تبوك شهرين ينزل عليه القران ويعيب المنافقين المتخلفين فقال الجلاس بن سويد والله لئن كان ما يقوله محمد في اخواننا الذين خلفناهم في المدينة حقا انهم اشرافنا لنحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس الانصاري للجلاس اجل والله ان محمدا لصادق وانت شر من الحمار وبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستحضر الجلاس فحلف بالله انه ما قال فرفع عامر يده فقال اللهم انزل على عبدك ونبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب فنزلت هذه الاية فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة في هذه الاية ولقد قلت هذا الكلام وصدق عامر فتاب الجلاس وحسنت توبته

الثاني روي انها نزلت في عبد الله بن ابي لما قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد به الرسول صلى الله عليه وسلم فسمع زيد بن ارقم ذلك وبلغه الى الرسول فهم عمر بقتل عبد الله بن ابي فجاء عبد الله بن ابي وحلف انه لم يقل فنزلت هذه الاية

الثالث روي قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما من جهينة والاخر من غفار فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا اخاكم والله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك ياكلك فذكروه للرسول صلى الله عليه وسلم فانكر عبد الله وجعل يحلف قال القاضي يبعد ان يكون المراد من الاية هذه الوقائع وذلك لان قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر الى اخر الاية كلها صيغ الجموع وحمل صيغة الجمع على الواحد خلاف الاصل فان قيل لعل ذلك الواحد قال وحضر جمع ورضي به الباقون قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر ثم قال بل الاولى ان تحمل هذه الاية على ما روي ان المنافقين هموا بقتله عند رجوعه من تبوك وهم خمسة عشر تعاهدوا ان يدفعوه عن راحلته الى الوادي اذا تسنم العقبة بالليل وكان عمار بن ياسر اخذا بخطام راحلته وحذيفة خلفها يسوقها فسمع حذيفة وقع اخفاف الابل وقعقعة السلاح فالتفت فاذا قوم ملثمون فقال اليكم اليكم يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض فقد طعنوا في نبوته ونسبوه الى الكذب والتصنع في ادعاء الرسالة وذلك هو قول كلمة الكفر وهذا القول هو اختيار الزجاج فاما قوله وكفروا بعد اسلامهم ولقائل ان يقول انهم ما اسلموا فكيف يليق بهم هذا الكلام والجواب من وجهين

الاول المراد من الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا الاسلام وجنحوا اليه فاذا جاهروا بالحرب وجب حربهم والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان اظهروا الاسلام واما قوله وهموا بما لم ينالوا فالمراد اطباقهم على الفتك بالرسول والله تعالى اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك حتى احترز منهم ولم يصلوا الى مقصودهم واما قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله ففيه بحثان

الاول ان في هذا الفصل وجهان الاول ان هؤلاء المنافقين كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة في ضنك من العيش لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا الغنائم وفازوا بالاموال ووجدوا الدولة وذلك يوجب عليهم ان يكونوا محبين له مجتهدين في بذل النفس والمال لاجله **والثاني** روي انه قتل للجلاس مولى فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بديته اثني عشر الفا فاستغنى

البحث الثاني ان قوله وما نقموا الا ان اغناهم الله تنبيه على انه ليس هناك شيء ينقمونه منه وهذا كقول الشاعر

ما نقموا من بني امية الا انهم يحلمون ان غضبوا

وكقول النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

اي ليس فيهم عيب ثم قال تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم والمراد استعطاف قلوبهم بعد ما صدرت الجناية العظيمة منهم وليس في الظاهر الا انهم ان تابوا فازوا بالخير فاما انهم تابوا فليس في الاية وقد ذكرنا ما قالوه في توبة الجلاس ثم قال وان يتولوا اعرضوا عن التوبة يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والاخرة اما عذاب الاخرة فمعلوم واما العذاب في الدنيا فقيل المراد به انهم لما اظهروا الكفر بين الناس صاروا مثل اهل الحرب فيحل قتالهم وقتلهم وسبي اولادهم وازواجهم واغتنام اموالهم وقيل بما ينالهم عند الموت ومعاينة ملائكة العذاب وقيل المراد عذاب القبر وما لهم في الارض من ولي ولا نصير يعني ان عذاب الله اذا حق لم ينفعه ولي ولا نصير

قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما اتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وان الله علام الغيوب

اعلم ان هذه

السورة

السورة الكريمة في شرح احوال المنافقين ولا شك انهم اقسام واصناف فلهذا السبب يذكرهم على التفصيل فيقول ومنهم الذين يؤذون النبي ومنهم من يلمزك في الصدقات ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله قال ابن عباس ان حاطب بن ابي بلتعة ابطا عنه ماله بالشام فلحقه شدة فحلف بالله وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن اتانا من فضله لاصدقن ولاودين منه حق الله الى اخر الاية والمشهور في سبب نزول هذه الاية ان ثعلبة بن حاطب قال يا رسول الله ادع الله ان يرزقني مالا فقال صلى الله عليه وسلم يا ثعلبة قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه فقال والذي بعثك بالحق نبيا لئن رزقني الله مالا لاعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ غنما فنمت كما ينمي الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت حتى ترك الصلوات الا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان يسال عن الاخبار وسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فاخبر بخبره فقال يا ويح ثعلبة ونزل قوله خذ من اموالهم صدقة فبعث اليه رجلين وقال مرا بثعلبة فخذا صدقاته فقال لهما ما هذه الا جزية او اخت الجزية فلم يدفع الصدقة فانزل الله ومنهم من عاهد الله فقيل له قد انزل الله فيك كذا وكذا فاتى الرسول صلى الله عليه وسلم وساله ان يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثي على راسه التراب فقال صلى الله عليه وسلم قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى منزله وقبض رسول الله ثم اتى ابا بكر بصدقته فلم يقبلها اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم ثم لم يقبلها عمر اقتداء بابي بكر ثم لم يقبلها عثمان وهلك ثعلبة في خلافة عثمان

فان قيل ان الله تعالى امره باخراج الصدقة فكيف يجوز من الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع الرسول من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة له ليعتبر غيره به فلا يمتنع عن اداء الصدقات ولا يبعد ايضا انه انما اتى بتلك الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم الله الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكان هذا هو المقصود غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه فلهذا السبب امتنع الرسول صلى الله عليه وسلم من اخذ تلك الصدقة

المسئلة الثانية ظاهر الاية يدل على ان بعض المنافقين عاهد الله انه لو اتاه مالا لصرف بعضه الى مصارف الخيرات ثم انه تعالى اتاه المال وذلك الانسان ما وفى بذلك العهد وههنا سؤالات

السؤال الاول المنافق كافر والكافر كيف يمكنه ان يعاهد الله تعالى

والجواب المنافق قد يكون عارفا بالله الا انه كان منكرا لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلكونه عارفا بالله يمكنه ان يعاهد الله ولكونه منكرا لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان كافرا وكيف لا نقول ذلك واكثر اهل العالم مقرون بوجود الصانع العالم القادر ويتركون اصناف الاشارة من ينكره واكثرهم معترفون بانه تعالى هو الذي يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون بانه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال البر والاحسان الى الخلق فهذه امور متفق عليها بين الاكثرين وايضا فلعله حين عاهد الله بهذا العهد كان مسلما ثم لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الاية مشعر بما ذكرنا حيث قال فاعقبهم نفاقا

السؤال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة ان يحصل التلفظ بها باللسان او لا حاجة الى التلفظ حتى لو نواه بالقلب دخل تحت هذه المعاهدة يروى عن المعتمر بن سليمان قال اصابتنا ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا انواعا من النذور ونويت انا شيئا وما تكلمت به فلما قدمت البصرة سالت ابي فقال يا بني ف به وقال اصحاب هذا القول ان قوله ومنهم من عاهد الله كان شيئا نووه في انفسهم الا ترى انه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وقال المحققون هذه المعاهدة مقيدة بما اذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الله عفا عن امتي ما حدثت به نفوسهم ولم يتلفظوا به لفظا ومعناه وايضا فقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن اخبار عن تكلمهم بهذا القول وظاهره يشعر بالقول باللسان

السؤال الثالث قوله لنصدقن المراد منه اخراج مال ثم ان اخراج المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب والواجب قسمان قسم وجب بالزام الشرع ابتداء كاخراج الزكوة الواجبة واخراج النفقات الواجبة وقسم لم يجب الا اذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور واذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة فقوله لنصدقن هل يتناول الاقسام الثلاثة او ليس الامر كذلك **والجواب**

قلنا انما الصدقات التي لا تكون واجبة غير داخلة تحت هذه الاية والدليل عليه انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به
والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى ذمهم بهذا الترك وتارك المندوب لا يستحق الذم
والقسم الثاني وهو الذي يجب بالزام الشرع فهو داخل تحت الاية لا محالة وهو مثل الزكوات والمال
الذي يحتاج اليه الانفاق في طريق الحج والغزو والمال الذي يحتاج اليه في النفقات الواجبة بقي ان يقال هل تدل هذه
الاية على ان ذلك القائل كان قد التزم اخراج مال على سبيل النذر والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان المذكور في اللفظ ليس الا
قوله لئن آتانا من فضله لنصدقن وهذا اشعار بالنذر لان الرجل قد يعاهد ربه في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات
الواجبة ان وسع الله عليه فدل هذا على ان الذي لزمهم انما لزمهم بسبب هذا الالتزام والزكوة لا يلزم بسبب هذا
الالتزام وانما تلزم بسبب ملك النصاب وحلول الحول قلنا قوله لنصدقن لا يوجب انهم يفعلون ذلك على الفور
لان هذا اخبار عن ايقاع هذا الفعل في المستقبل وهذا القدر لا يوجب الفور فلعلهم قالوا لنصدقن في وقته
كما قالوا ولنكونن من الصالحين في اوقات لزوم الصلوة فخرج من التقرير الذي ذكرناه ان الداخل تحت هذا العهد
اخراج الاموال التي يجب اخراجها بمقتضى الزام الشرع ابتداء ويتاكد ذلك بما روينا ان هذه الاية انما نزلت
في حق من امتنع من اداء الزكوة فكانه تعالى بين بحال هولاء المنافقين انهم كما ينافقوا الرسول والمؤمنين
فكذلك ينافقون ربهم فيما يعاهدونه عليه ولا يقومون بما يقولون والغرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر
هذه الفصول من كلام القاضي رحمه الله [السوال الرابع] ما المراد ما الذي
من الفضل في قوله لئن آتانا من فضله والجواب المراد ايتاء المال باي طريق كان سواء كان بطريق التجارة او بطريق
الاستغنام او غيرهما [السوال الخامس] كيف اشتقاق لنصدقن [الجواب]
قال الزجاج الاصل لنتصدقن ولكن التاء ادغمت في الصاد لقربها منها قال الليث المتصدق المعطي والمتصدق
السائل قال الاصمعي والفرا هذا خطا فالمتصدق هو المعطي قال تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين
[السوال السادس] ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين الجواب الصالح ضد المفسد والمفسد
عبارة عن الذي يبخل بما يلزمه في التكليف فوجب ان يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه من التكليف قال ابن عباس
رضي الله عنهما كان ثعلبة قد عاهد الله تعالى لئن فتح عليه ابواب الخير ليصدقن وليحجن واول هذا التقييد لا دليل عليه
بل قوله لنصدقن اشارة الى اخراج الزكوة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين اشارة الى اخراج كل مال يجب اخراجه
على الاطلاق ثم قال تعالى فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه تعالى وصفهم بصفات
ثلاثة [الصفة الاولى] البخل وهو عبارة عن منع الحق [والصفة الثانية] التولي
عن العهد والصفة الثالثة الاعراض عن تكليف الله وامره ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه
وفيه مسائل [المسئلة الاولى] قوله فاعقبهم نفاقا فعل ولا بد من اسناده الى شيء
تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الله جل ذكره او المعاهدة او التصدق او الصلاح او البخل او التولي والاعراض ٥
ولا يجوز اسناد اعقاب النفاق الى المعاهدة والتصدق والصلاح لان هذه الثلاثة اعمال الخير فلا يجوز جعلها
موثرة في حصول النفاق ولا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى البخل والتولي والاعراض لان حاصل هذه الثلاثة
كونه تاركا لاداء الواجب وذلك لا يمكن جعله موثرا في حصول النفاق في القلب لان ذلك النفاق عبارة ٥
عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجب لا يجوز ان يكون موثرا في حصول الجهل في القلب اما اولا فلان
ترك الواجب عدم والجهل وجود والعدم لا يكون موثرا في الوجود واما ثانيا فلان هذا البخل والتولي
والاعراض قد يوجد في كثير من الفساق مع انه لا يحصل معه النفاق واما ثالثا فلان هذا الترك
لو اوجب حصول الكفر في القلب لاوجبه سواء كان هذا الترك جائزا شرعا او ما كان محرما شرعا لان بسبب
اختلاف الاحكام الشرعية لا يخرج الموثر عن كونه موثرا واما رابعا فلانه تعالى قال بعد هذه الاية
بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فلو كان فعل الاعقاب مسندا الى البخل والتولي والاعراض
لصار تقدير الاية فاعقبهم بخلهم وتوليهم واعراضهم نفاقا في قلوبهم بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون
وذلك لا يجوز لانه فرق بين التولي وحصول النفاق في القلب بسبب التولي والمعلوم انه كلام باطل فثبت
بهذه الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى شيء من الاشياء التي تقدم ذكرها الا الله سبحانه فوجب ٤٦١
اسناده اليه فصار المعنى انه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على ان خالق الكفر في القلوب
هو الله تعالى وهذا هو الذي قاله الزجاج ان معناه انهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل

والذي

والذي يؤكد القول بان قوله فاعقبهم نفاقا مسند الى الله جل ذكره انه قال الى يوم يلقونه والضمير في قوله
يلقونه عائد الى الله تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا الى الله تعالى قال القاضي المراد من قوله فاعقبهم
العقوبة على النفاق وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق الصدر وما ينالهم من الذل والذم ويدوم ذلك
بهم الى الاخرة قلنا هذا بعيد لانه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة فانا ذكرنا الدلائل العقلية دلت على ان الله
تعالى الخالق للكفر فينا ولا يليق بها الا العقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت [المسئلة
الثانية] قال الليث يقال اعقبت فلانا ندامة اي صيرت عاقبة امره ذلك قال الهذلي

اودى بني واعقبوني حسرة ۞ بعد الرقاد وعبرة لا تقلع ۞

ويقال اكل فلان اكلة اعقبته سقما واعقبه الله خيرا وحاصل الكلام فيه انه اذا حصل شيء عقيب شيء اخر
يقال اعقبه الله [المسئلة الثالثة] ظاهر هذه الاية يدل على ان نقض العهد وخلف الوعد
يورث النفاق فيجب على المسلم ان يبالغ في الاحتراز عنه فاذا عاهد الله في امر فليجتهد في الوفاء به ومذهب
الحسن البصري انه يوجب النفاق لا محالة وتمسك فيه بهذه الاية وبقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من كن فيه
فهو منافق وان صلى وصام وزعم انه مؤمن اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اؤتمن خان وعن النبي صلى الله
عليه وسلم تقبلوا لي بست اتقبل لكم الجنة اذا حدثتم فلا تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ائتمنتم فلا تخونوا
وكفوا ابصاركم وايديكم وفروجكم ابصاركم عن الخيانة وايديكم عن السرقة وفروجكم عن الزنا قال عطاء بن ابي رباح
الخراساني حدثني جابر بن عبد الله انه صلى الله عليه وسلم انما ذكر قوله ثلاث من كن فيه فهو منافق في المنافقين
خاصة الذين حدثوا النبي فكذبوه وائتمنهم على سره فخانوه ووعدوا ان يخرجوا معه فاخلفوه ونقل ان عمرو
بن عبيد فسر الحديث فقال اذا حدث عن الله كذب عليه وعلى دينه ورسوله واذا وعد اخلف كما ذكره
فيمن عاهد الله واذا ائتمن على دينه لله خان في السر فكان قلبه على خلاف لسانه ونقل ان واصل بن عطاء قال
اتى الحسن رجل فقال له ان اولاد يعقوب حدثوه في قولهم اكله الذئب فكذبوه ووعدوه في قولهم وانا
له لحافظون فاخلفوه وائتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه فهل تحكم بكونهم منافقين قيل فتوقف الحسن في مذهبه
[المسئلة الرابعة] قوله الى يوم يلقونه يدل على ان ذلك المعاهد مات منافقا وهذا
الخبر وقع مخبره مطابقا له فانه روي ان ثعلبة اتى النبي صلى الله عليه وسلم بصدقته فقال ان الله منعني
ان اقبل صدقتك وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان هذا الخبر وقع
موافقا فكان اخبارا عن الغيب فكان معجزا [المسئلة الخامسة] قال الجبائي ان المشبهة [illegible]
في اثبات رؤية الله تعالى بقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام قالوا اللقاء عبارة عن الرؤية بدليل انه
قال في صفة المنافقين الى يوم يلقونه واجمعوا على ان الكفار لا يرونه فعلمنا ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية
قال والذي يقويه قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان
واجمعوا على ان المراد من اللقاء هاهنا لقاء ما عند الله من العقاب [illegible] استحسن هذا الكلام والاول
انه [illegible] ثم قال هولاء كيف [illegible] بهذه الوجوه الضعيفة
على [illegible] اللقاء على الرؤية في هذه الاية وفي هذا الخبر لدليل منفصل [illegible]
ادخلنا التخصيص في بعض العمومات لدليل منفصل فهل [illegible] العمومات [illegible]
فكما لا يلزم هذا الالزام فكذا [illegible] هذا الكلام انما يقوى لو ثبت ان اللقاء عبارة عن الرؤية
ممنوع [illegible]
في اللغة [illegible]
لا [illegible] ان اللقاء هاهنا هو الرؤية بل المقصود [illegible] وهو كقول
الرجل [illegible] ثم قال بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمعنى انه تعالى عاقبهم
بحصول ذلك النفاق في قلوبهم لاجل اقدامهم قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب ثم قال الم يعلموا ان الله
يعلم سرهم ونجواهم والسر ما ينطوي عليه صدورهم والنجوى ما يتفاوضون فيه فيما بينهم وهو ماخوذ من النجوة
وهو الكلام الخفي [illegible]
نجيا وقوله فلما استياسوا منه خلصوا نجيا وقوله فلا تتناجوا بالاثم والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى ٥
وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالمقصود [illegible]

من الآية كأنه تعالى قال ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم فكيف تجرءون على النفاق الذي الأصل فيه الاستسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بأنه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم الظاهر وأنه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال وأن الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العلم والغيب ما كان غائبا عن الخلق والمراد أنه تعالى ذاته تقتضي العلم بجميع الأشياء فوجب أن يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما بما في الضمائر والسرائر فكيف يمكن الإخفاء منه ونظير لفظ علام الغيوب هاهنا قول عيسى عليه السلام إنك أنت علام الغيوب فأما وصفه بأنه علامة فإنه لا يجوز لأنه مشعر بنوع تكلف فيما يعلم والتكلف في حق الله تعالى محال

قوله تعالى **الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم**

اعلم أن هذا نوع آخر من أعمالهم القبيحة وهو لمزهم من يأتي بالصدقات طوعا وطبعا قال ابن عباس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحث على أن يجمعوا الصدقات فجاءهم عبد الرحمن بن عوف بأربعة آلاف درهم وقال أمسكت لنفسي وعيالي مثلها وهذه الأربعة أقرضتها ربي فقال بارك الله لك فيما أعطيت وفيما أمسكت قيل قبل الله دعاء الرسول فيه حتى صالحت امرأته تماضر عن ربع الثمن على ثمانين ألفا وجاء عمر بنحو ذلك وجاء عاصم بن عدي الأنصاري بسبعين وسقا من تمر الصدقة وجاء عثمان بن عفان بصدقة عظيمة وجاء أبو عقيل بصاع من تمر وقال آجرت الليلة الماضية نفسي من رجل لإرسال الماء إلى النخيل فأخذت صاعين من تمر فأمسكت أحدهما لعيالي وأقرضت الآخر لربي فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه في الصدقات فقال المنافقون على وجه الطعن ما جاءوا بصدقاتهم إلا رياء وسمعة وأما أبو عقيل فإنما جاء بصاعه ليذكر مع سائر الأكابر والله غني عن صاعه فأنزل الله تعالى هذه الآية والكلام في تفسير الآية مبني على قوله ومنهم من يلمزك والمطوعون المتطوعون والتطوع التنفل وهو الطاعة فيما ليس بواجب وسبب إدغام التاء في الطاء قرب المخرج قال الليث الجهد شيء قليل يعيش به المقل قال الزجاج إلا جهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة أهل الحجاز والفتح لغة غيرهم وحكى ابن السكيت عنه الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة يقال هذا جهدي أي طاقتي في القوة إذا عرفت هذا فالمراد بالمطوعين في الصدقات أولئك الأغنياء الذين أتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون إلا جهدهم أبو عقيل بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين أنهم يسخرون منهم ثم بين أنه تعالى سخر منهم واعلم أن إخراج المال لطلب مرضاة الله قد يكون واجبا كما في الزكوات وسائر الإنفاقات الواجبة وقد يكون نافلة والمراد من هذه الآية شرح الذي يأتي بالصدقة النافلة قد يكون غنيا فيأتي بالكثير كعبد الرحمن بن عوف وعثمان وقد يكون فقيرا فيأتي بالقليل وهو جهد المقل ولا تفاوت بينهما في استحقاق الثواب لأن المقصود من الأعمال الظاهرة كيفية النية واعتبار حال الدواعي والصوارف وقد يكون القليل الذي يأتي به الفقير أكثر موقعا عند الله تعالى من الكثير الذي يأتي به الغني ثم إن أولئك الجهال من المنافقين ما كانوا يتجاوزون نظرهم عن ظواهر الأمور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة وذلك التعيير يحتمل وجوها **الأول** أن يقولوا إنه لفقره محتاج إليه فكيف يتصدق به إلا أن هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة **وثانيها** أن يقولوا أي أثر لهذا القليل وهذا أيضا جهل لأن هذا الرجل لما لم يقدر إلا عليه فإذا جاء به فقد بذل كل ما يقدر عليه فهو أعظم موقعا عند الله من عمل غيره لأنه قطع تعلق قلبه عما كان في يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى **وثالثها** أن يقولوا إن هذا الفقير إنما جاء بهذا القليل ليضم نفسه إلى الأكابر من الناس في هذا المنصب وهذا أيضا جهل لأن سعي الإنسان في أن يضم نفسه إلى أهل الخير والدين خير له من أن يسعى في أن يضم نفسه إلى أهل الكسل والبطالة وأما قوله سخر الله منهم فقد عرفت القانون في هذا الباب وقال الأصم المراد أنه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما أظهروه من أعمال البر مع أنه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية

قوله تعالى **استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين**

في الآية مسائل **المسألة الأولى** قال ابن عباس رضي الله عنهما إن عند نزول الآية الأولى في المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سأستغفر لكم واشتغل بالاستغفار لهم فنزلت هذه الآية فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستغفار وقال الحسن كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيعتذرون إليه ويقولون إن أردنا إلا الحسنى وما أردنا إلا إحسانا وتوفيقا فنزلت هذه الآية وروى الأصم أنه كان عبد الله بن أبي بن سلول إذا خطب الرسول قام وقال هذا رسول الله أكرمه الله وعزره ونصره فلما قام ذلك المقام بعد أحد قال له عمر اجلس يا عدو الله فقد ظهر كفرك وجبهه الناس من كل جهة فخرج من المسجد ولم يصل فلقيه رجل من قومه فقال له ما صرفك فحكى القصة فقال ارجع إلى رسول الله يستغفر لك فقال ما أبالي استغفر لي أو لم يستغفر لي فنزل وإذا قيل لهم تعالوا

ليستغفر

يستغفر لكم رسول الله لووا رءوسهم وجاء المنافقون بعد ذلك يعتذرون ويحلفون بالباطل فاستغفر لهم فنزل إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى الشعبي قال دعا عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول رسول الله إلى جنازة أبيه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم من أنت فقال أنا الحباب بن عبد الله فقال بل أنت عبد الله بن عبد الله إن الحباب هو الشيطان ثم قرأ هذه الآية قال القاضي ظاهر قوله استغفر لهم أو لا تستغفر لهم كالدلالة على طلب القوم منه الاستغفار وقد حكيت ما روي فيه من الأخبار والأقرب في تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابن عباس أن الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** من الناس من قال إن تخصيص العدد بالذكر يدل على أن الحال فيما وراء ذلك العدد بخلافه وهو مذهب القائلين بدليل الخطاب قالوا والدليل عليه أنه لما نزل قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لأزيدن على السبعين ولم ينصرف عنه حتى نزل قوله تعالى سواء عليهم أستغفرت لهم الآية فكف عنه **ولقائل** أن يقول هذا الاستدلال بالعكس أولى لأنه تعالى لما بين للرسول صلى الله عليه وسلم أنه لا يغفر لهم البتة ثبت أن الحال فيما وراء العدد المذكور مساو للحال في العدد المذكور وذلك يدل على أن التقييد بالعدد لا يوجب أن يكون الحكم فيما وراءه بخلافه **المسألة الثالثة** من الناس من قال إن الرسول صلى الله عليه وسلم اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله منه ومنهم من قال إن المنافقين طلبوا من الرسول أن يستغفر لهم فالله تعالى نهاه عنه والنهي عن الشيء لا يدل على كون المنهي مقدما على ذلك الفعل وإنما قلنا إنه صلى الله عليه وسلم ما اشتغل بالاستغفار لهم لوجوه **الأول** أن المنافق كافر وقد ظهر في شرعه صلى الله عليه وسلم أن الاستغفار للكافر لا يجوز ولهذا السبب أمر الله رسوله بالاقتداء بإبراهيم إلا في قوله لأبيه سأستغفر لك ربي وإذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الإقدام عليه **الثاني** أن استغفار الغير للغير لا ينفعه إذا كان ذلك الغير مصرا على القبيح والمعصية **الثالث** أن إقدامه على الاستغفار للمنافقين يجري مجرى إغرائهم بالإقدام على الذنب **الرابع** أنه تعالى إذا كان لا يجيبه إليه بقي دعاء الرسول مردودا عند الله وذلك يوجب نقصان منصبه **الخامس** أن هذا الدعاء لو كان مقبولا من الرسول لكان قليله مثل كثيره في حصول الإجابة فثبت أن المقصود من هذا الكلام أن القوم لما طلبوا منه أن يستغفر لهم منعه الله منه وليس المقصود من ذكر هذا العدد تحديد المنع بل هو كما يقول القائل لمن سأله الحاجة لو سألتني سبعين مرة لم أقضها لك ولا يريد بذلك أنه إذا زاد قضاها فكذا هاهنا والذي يؤكد ذلك قوله تعالى في الآية ذلك بأنهم كفروا بالله فبين أن العلة التي لأجلها لا ينفعهم استغفار الرسول وإن بلغ سبعين مرة هي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين فصار هذا الكلام [illegible] شاهدا بأن المراد إزالة الطمع في أن ينفعهم استغفار الرسول مع إصرارهم على الكفر ويؤكده أيضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى أن فسقهم مانع من الهداية فثبت بما ذكرنا **المسألة الرابعة** قال المفسرون [illegible] من أهل اللغة السبعون عند العرب غاية مستقصاة لأنه عبارة عن جمع السبعة عشر مرات والسبعة عدد شريف لأن السموات والأرضين والبحار والأقاليم والنجوم والأعضاء هي هذا العدد وقال بعضهم هذا العدد إنما خص بالذكر هاهنا لأنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكأنه قال إن تستغفر لهم سبعين مرة بإزاء صلواتك على حمزة وقيل الأصل فيه قوله تعالى كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وقال صلى الله عليه وسلم الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة فذكر تعالى هذا العدد [illegible] ورسوله [illegible]

قوله تعالى **فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون**

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائح أعمال المنافقين وهو فرحهم بالقعود وكراهتهم للجهاد [illegible] الذين تخلفوا عن الرسول في غزوة تبوك والمخلف المتروك [illegible] **فإن قيل** إنهم احتالوا حتى تخلفوا فكانوا متخلفين لا مخلفين **والجواب** من وجوه الأول أن الرسول صلى الله عليه وسلم منع أقواما من الخروج معه لعلمه بأنهم يفسدون ويشوشون فهؤلاء كانوا مخلفين لا متخلفين **والثاني** أن أولئك المتخلفين صاروا مخلفين في الآية التي تأتي بعد هذه الآية وهي قوله فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا فلما منعهم الله من الخروج معه صاروا بهذا السبب مخلفين **الثالث** أن من يتخلف عن الرسول بعد خروجه إلى الجهاد مع المؤمنين يوصف بأنه مخلف من حيث إنه لم ينهض فبقي وأقام وقوله بمقعدهم قال ابن عباس يريد المدينة فعلى هذا المقعد اسم للمكان وقال مقاتل بقعودهم

وعلى هذا هو اسم للمصدر وقوله خلاف رسول الله فيه قولان الأول وهو قول قطرب
والمؤرج والزجاج يعني مخالفة لرسول الله حين سار وأقاموا قالوا وهو منصوب لأنه مفعول له والمعنى
بأن قعدوا لمخالفة رسول الله والثاني قال الأخفش إن خلاف بمعنى خلف وإن يونس رواه عن عيسى بن عمر
ومعناه بعد رسول الله ويقوي هذا الوجه قراءة من قرأ خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول
الخلاف اسم للجهة المعينة كالخلف والسبب فيه أن الإنسان متوجه إلى قدامه فجهة خلفه مخالفة
لجهة قدامه في كونها جهة متوجها إليها وخلاف بمعنى خلف مستعمل أنشد أبو عبيدة للأحوص

عقب الربيع خلافهم فكأنما • بسط الشواطب بينهن حصيرا

وقوله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والمعنى أنهم فرحوا بسبب التخلف وكرهوا الذهاب
إلى الغزو واعلم أن الفرح بالإقامة يدل على كراهية الذهاب إلا أنه تعالى أعاده للتأكيد وأيضا لعل المراد
أنه مال طبعه إلى الإقامة لأجل إلفه تلك البلدة واستئناسه بأهله وولده وكره الخروج إلى الغزو لأنه تعريض
للمال والنفس للقتل والإهدار وأيضا منعهم من ذلك الخروج شدة الحر في وقت خروج رسول الله وهو المراد
من قوله وقالوا لا تنفروا في الحر فأجاب الله تعالى عن هذا السبب الآخر بقوله قل نار جهنم أشد حرا لو كانوا يفقهون أي
أن بعد هذه الدار دارا أخرى وأن بعد هذه الحياة حياة أخرى وأيضا هذه مشقة منقضية وتلك مشقة باقية
وروى صاحب الكشاف لبعضهم

مسرة أحقاب تلقيت بعدها • مساءة يوم أريها شبه الصاب
فكيف بأن تلقى مسرة ساعة • وراء تقضيها مساءة أحقاب

ثم قال تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وهذا وإن ورد بصيغة الأمر إلا أن معناه الإخبار بأنه ستحصل هذه الحالة
والدليل عليه قوله بعد ذلك جزاء بما كانوا يكسبون ومعنى الآية أنهم إن فرحوا وضحكوا في كل عمرهم فهو قليل لأن
الدنيا بأسرها قليلة وأما حزنهم وبكاؤهم في الآخرة فكثير لأنه عقاب دائم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة إلى الدائم
قليل فلهذا المعنى قال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال الزجاج وقوله جزاء مفعول له والمعنى وليبكوا لهذا الغرض
وقوله بما كانوا يكسبون أي في الدنيا من النفاق واستدلال المعتزلة بهذه الآية على كون العبد موجدا لأفعاله
وعلى أنه تعالى لو أوصل الضرر إليهم ابتداء لا بواسطة كسبهم لكان ظالما قد تقدم الجواب عنه فلا فائدة في تكراره ولا حاجة
إلى الإعادة. قوله تعالى فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا
معي أبدا ولن تقاتلوا معي عدوا إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين اعلم أنه تعالى لما بين
مخازي المنافقين وسوء طريقتهم بين بعده ما عرف به الرسول أن الصلاح أن لا يستصحبهم في غزواته لأن خروجهم
معه يوجب أنواعا من الفساد فقال فإن رجعك الله إلى طائفة منهم أي من المنافقين فقل لن تخرجوا معي أبدا
قوله فإن رجعك الله يريد إن ردك الله إلى المدينة ومعنى الرجع تصيير الشيء إلى المكان الذي كان فيه يقال
رجعته رجعا كقولك رددته ردا وقوله إلى طائفة منهم إنما خص لأن جميع من أقام بالمدينة ما كانوا منافقين
بل كان بعضهم مخلصين معذورين وقوله فاستأذنوك للخروج أي للغزو معك فقل لن تخرجوا معي أبدا
إلى الغزاة وهذا يجري مجرى الذم واللعن لهم ومجرى إظهار نفاقهم وفضائحهم وذلك لأن ترغيب المسلمين
في الجهاد أمر معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ثم إنهم إذا منعوا من الخروج إلى الغزو بعد
إقدامهم على الاستئذان كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن الإسلام موصوفين بالمكر والخداع لأنه صلى الله عليه
وسلم إنما منعهم من الخروج حذرا من مكرهم وكيدهم وخداعهم فصار بهذا المعنى من هذا الوجه جاريا
مجرى اللعن ونظيره قوله تعالى سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم إلى قوله قل لن تتبعونا ثم إنه
تعالى علل ذلك المنع بقوله إنكم رضيتم بالقعود أول مرة والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعني أن الحاجة
في المرة الأولى إلى موافقتكم كانت أشد وبعد ذلك زالت تلك الحاجة فلما تخلفتم عند مسيس الحاجة إلى حضوركم
فبعد ذلك لا نقبلكم ولا نلتفت إليكم وفي اللفظ بحث ذكره صاحب الكشاف وهو أن قوله مرة في أول مرة وضعت
موضع المرات ثم أضيف لفظ الأول إليها وهو دال على واحدة من المرات فكان الأولى أن يقال أولى مرة
وأجاب عنه بأن أكثر اللغتين أن يقال هند أكبر النساء ولا يقال هند كبرى النساء ثم قال
تعالى فاقعدوا مع الخالفين ذكروا في تفسير الخالفين وجوها الأول قال
الأخفش وأبو عبيدة الخالفون جمع واحدهم خالف وهو من يخلف الرجل في قومه ومعناه مع الخالفين من الرجال

الذين

الذين يخلفون في البيت فلا يبرحون والقول الثاني أن الخالفين مفسر بالمخالفين قال
الفراء يقال عبد خالف وصاحب خالف إذا كان مخالفا وقال الأخفش فلان خالفة أهل بيته إذا كان مخالفا لهم
وقال الليث هذا رجل خالفة أي يخالف كثير الخلاف وقوم خالفون فإذا جمعت قلت الخالفون والقول
الثالث الخالف هو الفاسد قال الأصمعي يقال خلف عن كل خير يخلف خلوفا
إذا فسد وخلف اللبن وطعم النبيذ إذا فسد وإذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة فلا شك أن اللفظ يصلح حمله
على كل واحد منها لأن أولئك المنافقين كانوا موصوفين بجميع هذه الصفات واعلم أن هذه الآية تدل على أن الرجل
إذا ظهر له من بعض متعلقيه مكر وخداع وكيد ورآه مشددا فيه مبالغا في تقرير موجباته فإنه يجب عليه أن يقطع
العلقة بينه وبينه وأن يحترز عن مصاحبته. قوله تعالى ولا تصل على أحد
منهم مات أبدا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون اعلم أنه تعالى أمر رسوله أن يبالغ
في تخذيلهم وإهانتهم وإذلالهم فالذي سبق ذكره في الآية الأولى وهو منعهم من الخروج معه إلى الغزوات
سبب قوي من أسباب إذلالهم وإهانتهم وهذا الذي ذكره في هذه الآية وهو منع الرسول من أن يصلي على
من مات منهم سبب آخر قوي في إذلالهم وتخذيلهم عن ابن عباس أنه لما اشتكى عبد الله بن أبي بن سلول عاده
رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلب منه أن يصلي عليه إذا مات ويقوم على قبره ثم إنه أرسل إلى الرسول
يطلب منه قميصه ليكفن فيه فأرسل إليه القميص الفوقاني فرده وطلب الذي يلي جلده ليكفن فيه فقال عمر
تعطي قميصك للرجس النجس فقال صلى الله عليه وسلم إن قميصي لا يغني عنه من الله شيئا ولعل الله أن يدخل به ألفا في
الإسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما رأوه يطلب هذا القميص ويرجو أن ينفعه أسلم منهم يومئذ
ألف فلما مات جاء ابنه يعرفه فقال صلى الله عليه وسلم لابنه صل عليه وادفنه فقال إن لم تصل عليه يا رسول الله
لم يصل عليه مسلم فقام صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه فنزلت الآية وجاء عمر وقام بين رسول الله وبين القبلة لئلا يصلي
عليه فنزلت الآية وأخذ جبريل عليه السلام بثوبه وقال ولا تصل على أحد منهم مات أبدا واعلم أن هذا يدل على منقبة
عظيمة من مناقب عمر رضي الله عنه وذلك لأن الوحي نزل على وفق قوله في آيات كثيرة منها آية أخذ الفداء عن أسارى
بدر وقد سبق شرحه وثانيها آية تحويل القبلة وثالثها آية أمر النسوان بالاحتجاب ورابعها
وخامسها هذه الآية فصار نزول الوحي على مطابقة قول عمر منصبا عاليا ودرجة رفيعة
له في الدين فلهذا قال صلى الله عليه وسلم في حقه لو لم أبعث لبعثت يا عمر نبيا فإن قيل كيف تجوز
أن يقال إن الرسول رغب في أن يصلي عليه بعدما علم كونه كافرا وقد مات على كفره وأن صلاة الرسول عليه تجري
مجرى الإجلال والتعظيم له وأيضا إذا صلى عليه فقد دعا له وذلك محظور لأنه تعالى أعلمه أنه لا يغفر للكفار البتة وأيضا
دفع القميص إليه يوجب إعزازه. الجواب لعل السبب فيه أنه لما طلب من الرسول أن يرسل
إليه قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه انتقل إلى الإيمان لأن ذلك
الوقت وقت يتوب فيه الفاجر ويؤمن فيه الكافر فلما رأى منه إظهار الإسلام وشاهد منه هذه الأمارة
التي دلت على دخوله في الإسلام غلب على ظنه أنه صار مسلما فبناء على هذا الظن رغب أن يصلي عليه فلما نزل جبريل
عليه السلام وأخبره بأنه مات على كفره ونفاقه امتنع من الصلوة عليه وأما دفع القميص إليه فذكروا فيه وجوها
الأول أن العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أخذ أسيرا ببدر لم يجدوا له قميصا
وكان رجلا طوالا فكساه عبد الله قميصه والثاني أن المشركين قالوا له يوم الحديبية إنا لا ننقاد
لمحمد ولكنا ننقاد لك فقال لا إن لي في رسول الله أسوة حسنة فشكر رسول الله ذلك والثالث
أن الله تعالى أمره أن لا يرد سائلا لقوله وأما السائل فلا تنهر فلما طلب القميص منه دفعه إليه لهذا المعنى الرابع
أن منع القميص لا يليق بأهل الكرم الخامس أن ابنه عبد الله بن عبد الله بن أبي كان
من الصالحين وأن الرسول أكرمه لمكان ابنه السادس لعل الله تعالى أوحى إليه أنك إذا دفعت
قميصك إليه صار ذلك حاملا لألف نفر من المنافقين على الدخول في الإسلام ففعل ذلك لهذا الغرض وروي
أنهم لما شاهدوا ذلك أسلم ألف من المنافقين السابع أن الرحمة والرأفة كانت غالبة عليه كما قال وما أرسلناك
إلا رحمة للعالمين وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فامتنع من الصلوة عليه رعاية لأمر الله تعالى ودفع إليه القميص
لإظهار الرأفة والرحمة إذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تصل على أحد منهم مات أبدا قال الزجاج أحد منهم
في موضع جر لأنه صفة النكرة كأنه قيل على أحد منهم ميت وقوله أبدا متعلق بقوله أحد والتقدير ولا تصل أبدا

على احد منهم واعلم ان قوله ولا تصل ابدا يحتمل تأبيد النفي ويحتمل نفي التأبيد والمقصود هو الاول لان قرائن هذه الايات دالة على ان المقصود منعه من ان يصلي على احد منهم منعا كليا دائما ثم قال تعالى ولا تقم على قبره فيه وجهان **الاول** قال الزجاج كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دفن الميت وقف على قبره ودعا له فمنع هاهنا منه **الثاني** قال الكلبي لا تقم باصلاح مهمات قبره ومنه قولهم قام فلان بامر فلان اذا كفاه امره وتولاه ثم انه تعالى علل المنع من الصلوة عليه والقيام على قبره بقوله انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون وفيه سؤالات **السؤال الاول** الفسق ادنى حالا من الكفر فلما ذكر في تعليل هذا النهي كونه كافرا فما الفائدة في وصفه بعد ذلك بكونه فاسقا والجواب ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه خبيثا ممقوتا عند قومه والكذب والنفاق والخداع والمكر والكيد امر مستقبح في جميع الاديان فالمنافقون لما كانوا موصوفين بهذه الصفات وصفهم الله تعالى بالفسق بعد ان وصفهم بالكفر تنبيها على ان طريقة النفاق طريقة مذمومة عند كل اهل العالم **السؤال الثاني** … الى ان المنافق يصلى عليه اذا اظهر الايمان مع قيام الكفر فيه **والجواب** انا نحكم على الظاهر قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر **السؤال الثالث** قوله ذلك بانهم كفروا بالله تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة وذلك يقتضي تعليل حكم الله تعالى وهو محال لان حكم الله قديم وهذه العلة محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال **والجواب** ان الكلام في تعليل حكم الله تعالى بالمصالح فيه بحث طويل ولا شك ان هذا الظاهر يدل عليه

قوله تعالى ولا تعجبك اموالهم واولادهم انما يريد الله ان يعذبهم بها في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون اعلم ان هذه الاية قد سبق ذكرها بعينها في هذه السورة وذكرناها هنا وقد حصل التفاوت بينهما في الفاظ فاولها انه قال في الاية المتقدمة فلا تعجبك بالفاء وهاهنا قال ولا تعجبك بالواو **وثانيها** انه قال هناك اموالهم ولا اولادهم وهاهنا كلمة لا محذوفة **وثالثها** انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وهاهنا حذف اللام وابدلها بكلمة ان **ورابعها** انه قال هناك في الحيوة الدنيا وهاهنا حذف لفظ الحيوة وقال في الدنيا فعند حصول التفاوت بين هاتين الايتين من هذه الوجوه الاربعة وجب علينا ان نذكر فوايد هذه الوجوه الاربعة في التفاوت ثم نذكر فايدة هذا التكرير اما المقام الاول فنقول اما النوع الاول من التفاوت وهو انه تعالى ذكر قوله فلا تعجبك بالفاء في الاية الاولى وبالواو في الاية الثانية فالسبب ان في الاية الاولى انما ذكر هذه الاية بعد قوله ولا ينفقون الا وهم كارهون وصفهم بكونهم كارهين للانفاق وانما كرهوا ذلك الانفاق لكونهم معجبين بكثرة تلك الاموال فلهذا المعنى نهاه عن ذلك الاعجاب بفاء التعقيب فقال فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم واما هاهنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجاء بحرف الواو **واما النوع الثاني** وهو انه تعالى قال في الاية الاولى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم فالسبب فيه انه اذا قيل هذا الترتيب يبتدأ بالادون ثم يترقى الى الاشرف فيقال لا يعجبني امر الامير ولا امر الوزير وهذا يدل على انه كان اعجاب اولئك الاقوام باولادهم فوق اعجابهم باموالهم وفي هذه الاية يدل على عدم التفاوت بين الامرين عندهم **واما النوع الثالث** وهو انه قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وهاهنا قال انما يريد الله ان يعذبهم فالفائدة فيه التنبيه على ان التعليل في احكام الله تعالى محال وانه اينما ورد حرف التعليل فمعناه ان كقوله وما امروا الا ليعبدوا الله اي وما امروا الا بان يعبدوا الله **واما النوع الرابع** وهو انه ذكر في الاية الاولى في الحيوة الدنيا وهاهنا ذكر في الدنيا واسقط لفظ الحيوة تنبيها على ان الحيوة الدنيا بلغت في الخسة الى انها لا تستحق ان تسمى حياة بل يجب الاقتصار … على ذكر الدنيا تنبيها على كمال دناءتها فهذه وجوه في الفرق بين هذه الالفاظ والله اعلم بحقايق القران واما المقام الثاني وهو بيان حكمة التكرير فهو ان اشد الاشياء جذبا للقلوب وجلبا للخواطر الى الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال بالاموال والاولاد وما كان كذلك تجب التحذير عنه مرة بعد اخرى الا ترى انه لما كان اشد الاشياء في المطلوبية والمرغوبية للرجل المؤمن هو معرفة الله تعالى لا جرم اعاد قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء في سورة النساء مرتين وبالجملة فالتكرير يكون لاجل التاكيد فهاهنا هو للمبالغة في التحذير وفي اية المغفرة للمبالغة في التفريح وقيل ايضا انما كرر هذا المعنى لانه اراد بالاية الاولى

قوما

قوما من المنافقين لهم اموال واولاد وقت نزولها واراد بهذه الاية قوما اخرين والكلام الواحد اذا احتيج الى ذكره مع اقوام كثيرين في اوقات مختلفة لم يكن ذكره مع بعضهم مغنيا عن ذكره مع الاخرين

قوله تعالى واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين رضوا بان يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون واعلم انه تعالى بين في الايات المتقدمة ان المنافقين احتالوا في رخصة التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والقعود عن الغزو وفي هذه الاية زاد دقيقة اخرى وهي انه متى نزلت اية مشتملة على الامر بالايمان وعلى الامر بالجهاد مع الرسول استأذن اولوا الثروة والقدرة منهم في التخلف عن الغزو وقالوا لرسول الله ذرنا نكن مع القاعدين اي مع الضعفاء من الناس والساكنين في البلد وفي الاية ابحاث **البحث الاول** قوله واذا انزلت سورة ان امنوا بالله وجاهدوا مع رسوله فيه ابحاث يجوز ان يراد بالسورة تمامها وان يراد بعضها كما يقع القران والكتاب على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة سورة براءة لان فيها الامر بالايمان والجهاد **البحث الثاني** قوله ان امنوا قال الواحدي موضع ان نصب بحذف حرف الجر والتقدير بان امنوا اي بالايمان **البحث الثالث** لقائل ان يقول كيف يامر المؤمنين بالايمان فان ذلك يقتضي الامر بتحصيل الحاصل وهو محال اجابوا عنه بان معنى امر المؤمنين بالايمان الدوام عليه والتمسك به في المستقبل واقول لا حاجة الى هذا الجواب فان الامر متوجه عليهم وانما قدم الامر بالايمان على الامر بالجهاد لان التقدير كانه قيل للمنافقين الاقدام على الجهاد قبل الايمان لا يفيد فائدة اصلا فالواجب عليكم ان تؤمنوا اولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيد لكم اشتغالكم بالجهاد فائدة في الدين ثم حكى تعالى انه عند نزول هذه السورة ماذا يقولون فقال استأذنك اولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين وفي اولوا الطول قولان **الاول** قال ابن عباس والحسن المراد اهل السعة في المال **الثاني** قال الاصم يعني الرؤساء والكبراء المنظور اليهم وفي تخصيص اولي الطول بالذكر قولان **الاول** ان الذم لهم الزم لاجل كونهم قادرين على السفر والجهاد والثاني انه تعالى ذكر اولي الطول لان من لا مال له ولا قدرة على السفر لا يحتاج الى الاستيذان ثم قال تعالى رضوا بان يكونوا مع الخوالف وذكرنا الكلام المستقصى في الخالف في قوله تعالى فاقعدوا مع الخالفين وهاهنا فيه وجهان **الاول** قال الفراء الخوالف عبارة عن النساء اللاتي يتخلفن في البيوت ولا يبرحن والمعنى رضوا بان يكونوا في تخلفهم عن الجهاد كالنساء **الثاني** يجوز ايضا ان يكون الخوالف جمع خالفة في حال والخالفة الذي هو غير نجيب قال الفراء ولم يات فاعل صفة جمع على فواعل الا حرفان فارس وفوارس وهالك وهوالك والقول الاول اولى لانه ادل على القلة والذلة قال المفسرون … ثم قال وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت ان الطبع والختم عبارة عن حصول الداعية القوية للكفر المانعة من حصول الايمان وذلك لان الفعل بدون الداعي لما كان محالا فعند حصول الداعية الراجحة القوية للكفر صار القلب كالمطبوع على الكفر ثم حصول تلك الداعية ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع عبارة عن بلوغ القلب في الميل الى الكفر الى الحد الذي كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب والاستقصاء فيه مذكور في سورة البقرة في قوله ختم الله على قلوبهم وقوله فهم لا يفقهون اي لا يفقهون اسرار حكمة الله في الامر بالجهاد

قوله تعالى لكن الرسول والذين امنوا معه جاهدوا باموالهم وانفسهم واولئك لهم الخيرات واولئك هم المفلحون اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم واعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد بين ان حال الرسول والذين امنوا معه بالضد منه حيث بذلوا المال والنفس في طلب رضوان الله والتقرب اليه وقوله لكن فائدة ان تقدير الكلام ان تخلف هؤلاء عن الغزو فقد توجه اليه من هو خير منهم واخلص نية كقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك ثم انه تعالى لما وصفهم بالمسارعة الى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوائد والمنافع وهو انواع **اولها** قوله واولئك لهم الخيرات وهو يتناول منافع الدارين لاجل ان اللفظ مطلق وقيل الخيرات الحور لقوله فيهن خيرات حسان **وثانيها** قوله واولئك هم المفلحون والمراد من الخيرات الثواب وقوله هم المفلحون المراد منه الخلاص من العقاب

والعتاب وثالثها قوله اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ويحتمل ان يكون هذه الجنات كالتفسير للخيرات وللفلاح ويحتمل ان يحمل تلك الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العز والكرامة والثروة والقدرة والغلبة وتحمل الجنات على ثواب الآخرة والفوز العظيم عبارة عن كون تلك الحالة مرتبة رفيعة ودرجة عالية

قوله تعالى وجاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله ورسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم

اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين الذين كانوا في المدينة ابتدأ في هذه الاية بشرح احوال المنافقين من الاعراب وفي قوله وجاء المعذرون خلاف قرا ابن عباس المعذرون وكان يقول لعن الله المعذرين ذهب الى ان المعذر هو الذي له عذر والمعذر بالتشديد هو الذي يعتذر بلا عذر والحاصل ان المعذر هو المجتهد البالغ في العذر ومنه قولهم قد اعذر من انذر وعلى هذه القراءة فمعنى الاية انه تعالى فصل بين اصحاب العذر وبين الكاذبين فالمعذرون هم الذين اتوا بالعذر قيل هم اسد وغطفان قالوا ان لنا عيالا وان بنا جهدا فائذن لنا في التخلف وقيل هم رهط عامر بن الطفيل قالوا ان غزونا معك اغارت اعراب طي على اهالينا فاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وعن مجاهد نفر من غفار اعتذروا فلم يعذرهم الله واما قراءة المعذرون بالتشديد وهو قراءة العامة فله وجهان من العربية **الاول** ما ذكره الفراء والزجاج وابن الانباري وهو ان الاصل في هذا اللفظ المعتذرون فحولت فتحة التاء الى العين وابدلت الذال من التاء وادغمت في الذال التي بعدها فصارت الذال مشددة والاعتذار قد يكون بالكذب كما في قوله تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم فبين كون هذا الاعتذار فاسدا بقوله قل لا تعتذروا وقد يكون بالصدق كما في قول لبيد

ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

يريد فقد جاء بعذر صحيح **الوجه الثاني** ان يكون المعذرون على وزن قولنا مفعلون من التعذير الذي هو التقصير يقال عذر تعذيرا اذا قصر ولم يبالغ يقال قام فلان قياما تعذيرا اذا استكفيته في امر فقصر فيه فان اخذنا بقراءة التخفيف كان المعذرون كاذبين واما اذا اخذنا بقراءة التشديد وفسرناها بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل انهم كانوا صادقين وانهم كانوا كاذبين ومن المفسرين من قال المعذرون كانوا صادقين بدليل انه تعالى لما ذكرهم قال بعده وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على انهم ليسوا كاذبين وروى الواحدي باسناده عن ابي عمرو انه لما قيل له هذا الكلام قال ان اقواما تكلفوا عذرا بباطل فهم الذين عناهم الله تعالى بقوله وجاء المعذرون وتخلف الاخرون لا لعذر ولا لشبهة عذر جراءة على الله تعالى فهم المرادون بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله والذي قاله ابو عمرو محتمل الا ان الاول اظهر وقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله هم منافقوا الاعراب الذين ما جاؤا وما اعتذروا واظهروا بذلك انهم كذبوا الله ورسوله في ادعائهم الايمان وقرا ابي كذبوا بالتشديد سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم في الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالنار وانما قال منهم لانه تعالى كان عالما بان بعضهم سيؤمنوا ويتخلصوا عن هذا العقاب فذكر لفظة من الدالة على التبعيض

قوله تعالى ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون

اعلم انه تعالى لما بين الوعيد في حق من يوهم العذر مع انه لا عذر له ذكر اصحاب الاعذار الحقيقية وبين ان تكليف الله تعالى بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم اقسام **الاول** الصحيح في بدنه الضعيف مثل الشيوخ ومن خلق في اصل الفطرة ضعيفا نحيفا وهؤلاء هم المرادون بالضعفاء والدليل عليه انه عطف عليهم المرضى والمعطوف مباين للمعطوف عليه فلما لم يحمل الضعفاء على الذين ذكرناهم لم يتميزوا عن المرضى واما القسم الثاني وهم المرضى فيدخل فيهم اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بمرض يمنعه من التمكن من المحاربة **الثالث** الذين لا يجدون الاهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون لان حضوره في الغزو وانما ينفع اذا قدر على الانفاق على نفسه اما من مال نفسه او من مال انسان اخر يعينه عليه فان لم تحصل هذه القدرة صار كلا ووبالا على المجاهدين ويمنعهم من الاشتغال بالمقصود ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاقسام الثلاثة قال لا حرج على هؤلاء والمراد انه يجوز لهم ان يتخلفوا عن الغزو وليس في الاية بيان انه يحرم عليهم الخروج لان الواحد من هؤلاء لو خرج ليعين المجاهدين بمقدار القدرة اما بحفظ متاعهم او بتكثير سوادهم بشرط ان لا يجعل نفسه

كلا

كلا ووبالا عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم انه تعالى شرط في جواز هذا التاخير شرطا معينا وهو قوله اذا نصحوا لله ورسوله ومعناه انهم اذا اقاموا في البلد احترزوا عن القاء الاراجيف وعن اثارة الفتن وسعوا في ايصال الخير الى المجاهدين الذين سافروا اما بان يقوموا باصلاح مهمات بيوتهم واما ان يسعوا في ايصال الاخبار السارة من بيوتهم اليهم فان جملة هذه الامور جارية مجرى الاعانة على الجهاد ثم قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقد اتفقوا على انه دخل تحت قوله تعالى ما على المحسنين من سبيل هو انه لا اثم عليه بسبب القعود عن الجهاد واختلفوا في انه هل يفيد العموم في كل الوجوه فمنهم من زعم ان اللفظ مقصور على هذا المعنى لان هذه الاية نزلت فيهم ومنهم من زعم وقال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والمحسن هو الاتي بالاحسان وراس ابواب الاحسان ورئيسها هو قول لا اله الا الله وكل من قال هذه الكلمة واعتقدها كان من المسلمين وقوله ما على المحسنين من سبيل يقتضي نفي جميع السبيل فهذا بعمومه يدل على ان الاصل في حال كل مسلم براءة الذمة وعدم توجه مطالبة الغير عليه في نفسه وماله يدل على ان الاصل في نفسه حرمة القتل الا لدليل منفصل والاصل في ماله حرمة الاخذ الا لدليل منفصل والا يتوجه عليه شيء من التكاليف الا لدليل منفصل فتصير هذه الاية بهذا الطريق اصلا معتبرا في الشريعة في تقرير ان الاصل براءة الذمة فان ورد نص خاص يدل على وجوب حكم خاص في واقعة خاصة قضينا بذلك النص الخاص تقديما للخاص على العام والا فهذا النص كاف في تقرير البراءة الاصلية ومن الناس من تمسك بهذا على نفي القياس قال لان هذا النص دل على ان الاصل هو براءة الذمة وعدم الالزام والتكليف فالقياس اما ان يدل على براءة الذمة او على شغل الذمة والاول باطل لان براءة الذمة لما ثبت بمقتضى هذا النص كان اثباته بالقياس عبثا والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير يصير ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص وانه لا يجوز لما ثبت ان النص اقوى من القياس قالوا وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة معلومة ملخصة بعيدة عن الاضطرابات والاختلافات التي لا نهاية لها وذلك لان السلطان اذا بعث واحدا من عماله الى سياسة بلدة فقال له ايها الرجل كلفتك على اهل تلك المملكة كذا وكذا وعدد عليهم مائة نوع من التكاليف مثلا ثم قال وليس فيما عدا هذه التكاليف فليس لاحد عليهم سبيل كان هذا تنصيصا منه على انه لا تكليف عليهم فيما وراء تلك الاقسام المائة المذكورة ولو انه كلف ذلك السلطان بان ينص على ما سوى تلك المائة فاكتفى في سبيل الفصل كان ذلك محالا لان باب النفي لا نهاية له بل كفاه في النفي ان يقول لا لاحد على احد سبيل الا فيما ذكرت وفصلت فكذا هاهنا انه تعالى قال ما على المحسنين من سبيل وهذا يقتضي انه لا يتوجه على احد سبيل ثم انه تعالى ذكر في القرآن الف تكليف او اكثر كان ذلك تنصيصا على ان التكاليف محصورة في تلك الالف المذكورة وان فيما وراءه فليس لاحد على الخلق تكليف وامر ونهي وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة سهلة المؤنة كثيرة المعونة ويكون القرآن وافيا ببيان التكاليف والاحكام ويكون قوله اليوم اكملت لكم دينكم حقا وصيرورة قوله تبيانا [illegible] الحاجة البتة الى التمسك بالقياس [illegible] الاحكام اصلا فهذا تقرير اصحاب الظواهر [illegible] ما ذكره من الضعفاء والمرضى والفقهاء [illegible] اذا نصحوا [illegible] ان يكونوا ناصحين لله ورسوله [illegible] وانه ليس على احد سبيل وذكر قتادة انها نزلت في عائذ بن عمرو [illegible] المزني [illegible] ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون

فان قيل [illegible] الا تحت قوله ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون **قلنا** الذين لا يجدون ما ينفقون [illegible] في اعادته وهؤلاء المذكورون في الاية الاخيرة هم الذين ملكوا قدر النفقة الا انهم لم يجدوا المركوب والمفسرون ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها **الاول** قال مجاهد هم ثلاثة اخوة معقل وسويد والنعمان بنو مقرن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يحملهم على الخفاف المدبوغة والنعال المخصوفة فقال صلى الله عليه وسلم لا اجد ما احملكم عليه فتولوا وهم يبكون **والثاني** قال الحسن نزلت في ابي موسى الاشعري واصحابه اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحملونه ووافق منه غضبا فقال والله لا احملكم ولا اجد ما احملكم عليه فتولوا يبكون فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعطاهم ذودا غر الذرى فقال ابو موسى الست حلفت يا رسول الله فقال اما اني ان شاء الله لا احلف بيمين فارى غيرها خيرا منها الا اتيت الذي هو خير وكفرت عن يميني **والرواية الثانية**

قال ابن عباس سألوه ان يحملهم على الدواب فقال صلى الله عليه وسلم لا اجد ما احملكم عليه لان الشقة
بعيدة والرجل يحتاج الى بعيرين بعير يركبه وبعير يحمل عليه زاده قال صاحب الكشاف قوله تفيض من الدمع حزنا
كقولك تفيض دمعا وهو ابلغ من يفيض دمعه لان العين جعلت كأنها دمع فائض
تم الجزء الاول وهو النصف بحمد الله وعونه وحسن توفيقه
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه
وسلم

تم هذا الجزء على يد العبد الفقير المعترف بالعجز والتقصير
الراجي عفو ربه المجيد القدير محمد بن يونس بن علي السرنجي في
وذلك في اليوم المبارك ثالث شهر رجب الفرد سنة اربع وخمسين وثما

ان تجد عيبا فسد الخللا ۞ جل من لا فيه عيب وعلا
وحسبنا الله ونعم الوكيل